BD1

BD

SUMMA PHILOSOPHIÆ

E

D. THOMÆ AQUINATIS

DOCTRINA

TOM. III. SECT. V. — ETHICA

IMPRIMATUR

Fr. Raphael PIEROTTI, O. P.

S. P. A. Magister.

CONSPECTUS

TOTIUS OPERIS

TOMI TRES, IN SEX SECTIONES DIVISI

TOMUS I	SECTIO I. — Logica. SECTIO II. — Physica, pars prima.
TOMUS II	SECTIO III. — Physica, pars secunda. SECTIO IV. — Physica, pars tertia.
TOMUS III	SECTIO V. — Ethica. SECTIO VI. — Metaphysica.

128287

BIBLIOTHECA THEOLOGIÆ ET PHILOSOPHIÆ SCHOLASTICÆ
SELECTA ATQUE COMPOSITA
A FRANCISCO EHRLE, S. J.

SUMMA PHILOSOPHIÆ

EX VARIIS LIBRIS

D. THOMÆ AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI

IN ORDINEM

CURSUS PHILOSOPHICI

ACCOMMODATA

A COSMO ALAMANNO, S. J.

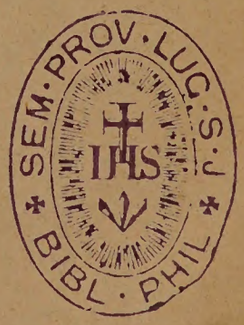
EDITIO JUXTA ALTERAM PARISIENSEM VULGATAM A CANONICIS REGULARIBUS ORD. S. AUG. CONGREGATIONIS GALLICANÆ

ADORNATA

AB AUGUSTINO BRINGMANN, SOC. JES. PRESB.

TOMUS III — SECTIO V — ETHICA

PARTIBUS A COSMO ALAMANNO COMPOSITIS IN EDITIONE PARISIENSI ADJECTA



PARISIIS, MDCCCXCI
SUMPTIBUS P. LETHIELLEUX, BIBLIOP.-EDITORIS
10, VIA DICTA « CASSETTE », 10
ET APUD FRED. PUSTET, S. SEDIS APOSTOL. TYP., RATISBONÆ ET NEO-EBORACI

BOSTON COLLEGE LIBRARY
CHESTNUT HILL, MASS.

B
765
.T54
S952
1885
t. 3, sec. 5

128287

EMINENTISSIMO S. R. E. PRINCIPI

CARDINALI DE LA ROCHEFOUCAULT

Præsentio quid animi plerisque omnibus super hocce operis tibi consecrati futurum sit, Cardinalis Eminentissime. Primum enim a principio, nemo quisquam est, qui non facile credat, nos, tibi nempe plane addictos obstrictosque, aliquid muneris afferre : aut honorem jam inde nostris ab incunabulis tibi debitum rependere. Decipiuntur mentis totius, res aliter habet. Gratias agere possumus, sed non referre ; fatemur obstrictos, sed eo genere beneficii, quod nec mutuum reposcat, nec habere queat. Munus ergo non afferimus, sed rogamus : debitum non solvimus, sed exigimus. Quî istud autem, dicam ingenue. Infiniti sunt qui suorum operum tuo nomine frontem consignant, sed diversus est diversis tecum agendi modus. Alii namque tibi ut in omnibus de se bene merito gratias, quantum in se est, infinitas et immortales persolvunt ; et jure. Alii te ut Ecclesiæ principem et religionis Catholicæ Cardinem Eminentissimum salutant ; et merito. Alii demum ut Cleri defensori acerrimo fausta, æterna, divina precantur ; et bene. Hæc quidem tibi debemus, sed communi omnium sorte : eadem precamur, at voto omnium communi. Sed aliud est nobis hic genus salutationis usurpandum, quo non modo a cæteris distincti secernimur, sed etiam quo omnes superamus : illudque est, quod tui sumus, tuque noster es. Tui sumus, ita est ; et quam bonum est nobis a te esse, tam tuos nos profiteri gloriosum. Quid autem illud nominis honoris et gloriæ nobis portendit, dicere supersedeo : inde tamen prosperitatis nostræ omen accipimus, dum id solum pro monumento sibi posteri traditum viderint, se nimirum clericalis ordinis portionem aliquam, totius Cleri principem, tutorem et Cardinem, parentem habuisse. Hic non est animus persequi singula, alia est ista materia, et suo servata secreto : indicasse nonnulla plus satis erit ut constet, quod licet ad majora te Deus designaverit, nec aliquibus tantum, sed omnibus dederit, ita tamen attemperate nobis in omnibus adfuisti, quasi non aliis destinatus quam nobis, nec aliorum futurus parens quam nostri. Factus es Sylvanectensium Episcopus : quanto Dei in nos amore, quantâ providentiâ ! ut nimirum opportunam renascenti in monasterio sancti Vincentii huicce ordini ferres opem, natumque foveres eum, qui oppido sine te, aut in ipso partu obiisset, aut statim natus evanuisset. Inde monasterii sanctæ Genovefæ Abbas a Christianissimo rege constitutus, nulli impensius operam dedisti, quam ut Canonicos Regulares, per te demum regulares vere factos, in eodem Monasterio insereres, unde in magnam arborem provecti, ramos sibi producerent, productosque fœlici propagatione dilatarent. Fecisti, accersisti, admisisti. Hactenus quid non tui in nobis ? Nonne per te vivimus, quod vivimus : per te sumus quicquid sumus ? Aliud est quod insuper addam. A summo Pontifice reparationi diversorum ordinum præpositus, illud negotii sedulo et diligenter insistere cœpisti : sed nostri potissimum instaurationi tanto cum labore et assiduitate tali incubuisti, ut totus ei, nec alteri, deditus videare. Testantur id diversa per distinctas hujusce regni urbes monasteria, quæ squalore diu multumque obtrita, pristinæ claritati restituisti. Testantur id innumeri per diversa hæc monasteria Religiosi Canonici, quibus nihil magis suave est, et honorificum, quam ubique gentium te appellare parentem ; laudare sui reparatorem. Jam vero quid non securitatis sumus habituri, tali affixi Cardini ? quid non splendoris, sic Eminentem nacti parentem ? Quantum autem odoris sparget clericalis hic ordo per Gallias, qui totus natus est sub Viola ? Quos fulgores emittet, qui totus crevit sub Purpura ? Non ignoro quam multi sint qui id honoris nobiscum dispertiunt, tan-

quam utrisque commune sit te habere parentem. Sed nec illud gloriæ tibi denegandum, multos habere quos pepereris : nec illud felicitatis ipsis invidendum. Unum nihilominus est quo etiam his omnibus præstamus, te nempe, non modo sæpius videre, quod suavissimum ; frequenter alloqui, quod jucundissimum ; sed semper habere, quod maximum est. Ades enim nobis : ades autem ; ô inertiam locutionis ignavæ : imo vivis nobiscum, vivisque quasi unus nostri. O quantum laudis in illo contuli « quasi unus nostri »! An quia eminentem te deprimis? An quia humiles nos erigis? Utrumque admittimus, quia utrumque laudis plenum est et admirationis. Hinc ergo totus noster es, licet totus omnium, eminensque omnibus. Hinc munus non afferimus, sed rogamus. Privatorum enim est, inter se esse munificos; nec genus est honoris, quod magis deceat Eminentes quam invocari. Hinc debitum non solvimus, sed exigimus. Cum enim te fecisti parentem, fecisti et debitorem, quem proinde implorare liceat, si subest necessitas, aut cogit egestas. Fecisti autem : fieri enim debitorem infirmi est, vel infimi : at seipsum facere, aut Dei est, aut Deo proximi. Quid porro est quod rogamus, aut exigimus in hocce operis tibi nuncupati ? Illud nimirum, ut nascenti Philosophiæ ea benignitate adsis et faveas, quam inde jam a principio fuimus experti. Præfecit sibi Divum Thomam, cujus sub auspiciis cursus philosophicos perageret : nihil non fausti sub ejusmodi duce auguratur : sed certior erit ominis, consilium si approbes, adjuves incœptum. Aderis ergo; neque enim aliud a parente sperare fas est, cujus sumus

Humillimi et obsequentissimi

C. C. R. R.

LECTORI BENEVOLO

Ecce tibi, Candide Lector, Philosophiam moralem, quam huic operi ideo additam voluimus, ne quid in eo quod desiderares abesset. Hanc porro Physicæ postremam fecimus, tum ut locum sæpius a sancto Doctore sibi adscriptum haberet; tum quod in ea multa sint haudquaquam intellectu facilia, quæque difficultatem facessant, nisi quis ad ea his, quæ in libris de Anima docentur, apprime eruditus accesserit; tum denique ut materiæ ac rerum servato ordine, postquam illic ex quibus, et a quo sis, compertum habueris, hic quo tendas, quave iter instes edocearis.

APPROBATIO R. P. GENERALIS

Ego Fr. Carolus Faure Abbas Coadjutor Monasterii Sanctæ Genovefæ, et Canonicorum Regularium Ordinis S. Augustini Congregationis Gallicanæ Præpositus Generalis, concedo, ut hic tractatus continens Philosophiam Moralem D. Thomæ Doctoris Angelici huic operi a nostra schola philosophica in usum sibi vindicato, recens additus et Doctorum judicio approbatus typis mandetur. In cujus fidem has litteras manu nostra subscriptas et officii nostri sigillo munitas dedimus Parisiis die 20 Januarii 1639.

Fr. Carolus Faure.

APPROBATIO DOCTORUM

Nos subsignati sacræ facultatis Theologiæ Parisiensis Doctores testamur legisse et diligenter examinasse tractatum, cui titulus est *Tertia pars Summæ Philosophicæ e D. Thomæ Doctoris Angelici Doctrina.* In quo nihil deprehendimus quod adversetur doctrinæ sanctæ Ecclesiæ Catholicæ, Apostolicæ, Romanæ: in cujus rei fidem præsentibus subscripsimus die 7 Augusti Anno 1638.

A. Bachelier. A. Vaultier.

Legerunt insuper et approbarunt Le Moyne, et Morel, Doctores ejusdem Facultatis.

SUMMA PRIVILEGII A CHRISTIANISSIMO REGE CONCESSI

Ludovici XIII Galliæ et Navarræ Regis auctoritate sancitum et patentibus ejus litteris cautum, ne quis in regno ipsius aliisve in locis ejus ditioni subjectis intra decem proximos annos a die perfectæ primæ impressionis inchoandos ac numerandos excudat, vendat, excudendum vendendumque quovis modo et ratione curet tractatum, qui inscribitur *Tertia Pars Summæ Philosophicæ e D. Thomæ doctrina de Philosophia Morali,* præter Petrum Billaine bibliopolam juratum Parisiensem, aut illos quibus ipsemet concesserit, sub pœna confiscationis librorum aliisque pœnis originali Diplomate contra delinquentes expressis. Datum Parisiis 24 Septembris Anno 1638.

Sic signatum

De Mandatis Regis. I. Matharel.

Perfecta fuit prima editio die prima Aprilis 1639.

BREVIS CONSPECTUS

SCRIPTORUM S. THOMÆ

QUÆ IN EDITIONE ROMÆ AN. 1570 VULGATA

CONTINENTUR

Summa Theologiæ; 1a (scil. prima pars), 1a 2æ (scil. prima pars secundæ partis), 2a 2æ (scil. secunda pars secundæ partis), 3a (scil. tertia pars).

Summa contra Gentiles; ll. 4 c. Gent.

Quæstiones disputatæ de potentia Dei, de malo, de spiritualibus creaturis, de anima, de unione Verbi, de virtutibus in communi, de caritate, de correctione fraterna, de spe, de virtutibus cardinalibus, de veritate.

Quodlibeta 12.

Scriptum in 4 libros Sententiarum.

Commentarii in 2 lib. Perihermenias, in 2 lib. Posteriorum Analyticorum, in 8 lib. Physicorum, in 4 lib. de Cœlo et Mundo, in 2 lib. de Generatione et Corruptione, in 4 lib. Meteorum, in 3 lib. de Anima, in lib. de Sensu et Sensato, de Memoria et Reminiscentia, de Somno et Vigilia *, de Somniis *, de Divinatione per Somnum *, in 12 lib. Metaphysicorum (de Causis), in 10 lib. Ethicorum, in 8 lib. Politicorum.

Opuscula : 1. Contra errores Græcorum. — 2. Compendium theologiæ. — 3. Declaratio quorundam articulorum contra Græcos, Armenos et Saracenos. — 4. De duobus præceptis caritatis. — 5. De articulis fidei et sacramentis ecclesiæ. — 6. Expositio super symbolum Apostolorum. — 7. Expositio orationis dominicæ. — 8. Expositio salutationis angelicæ. — 9. Responsio de 108 articulis *. — 10. Responsio de 42 articulis. — 11. Responsio de 36 articulis. — 12. Responsio de 6 articulis ad lectorem Bisuntin. — 13. De differentia divini verbi et humani. — 14. De natura verbi intellectus. — 15. De substantiis separatis. — 16. De unitate intellectus contra Averroistas. — 17. Contra retrahentes a religionis ingressu. — 18. De perfectione vitæ spiritualis. — 19. Contra impugnantes Dei cultum et religionem. — 20. De regimine principum. — 21. De regimine Judæorum. — 22. De forma absolutionis. — 23. Expositio primæ decretalis. — 24. Expositio super secundam decretalem. — 25. De sortibus. — 26. De judiciis astrorum. — 27. De æternitate mundi. — 28. De fato. — 29. De principio individuationis. — 30. De ente et essentia. — 31. De principiis naturæ. — 32. De natura materiæ et dimensionibus interminatis. — 33. De mixtione elementorum. — 34. De occultis operibus naturæ. — 35. De motu cordis. — 36. De instantibus. — 37. De quatuor oppositis. — 38. De demonstratione. — 39. De fallaciis. — 40. De propositionibus modalibus. — 41. De natura accidentis. — 42. De natura generis *. — 43. De potentiis animæ *. — 44. De tempore. — 45. De pluralitate formarum *. — 46. De dimensionibus interminatis. Cf. n. 32. — 47. De natura syllogismorum *. — 48. Summa totius Logicæ Aristot. *. — 49. De sensu resp. singularium et intellectu resp. universalium *. — 50. De inventione medii *. — 51. De natura luminis *. — 52. De natura loci *. — 53. De intellectu et intelligibili *. — 54. De quo est et quod est *. — 55 et 56. De universalibus *. — 57. Officium de festo corp. Chr. — 58. De sacramento altaris *. — 59. De sacramento eucharistiæ *. — 60. De humanitate J. Chr. *. — 61. De dilectione Chr. et proximi *. — 62. De divinis moribus *. — 63. De beatitudine *. — 64. De modo confitendi *. — 65. De officio sacerdotis *. — 66. Expositio missæ *. — 67. De emptione et venditione ad tempus *. — 68. Epistola de modo acquirendi scientiam *. — 69. Expositio in lib. Boethii de hebdomadibus. — 70. Quæstiones in lib. Boethii de Trinitate. — 71. De vitiis et virtutibus *. — 72. De concordantiis *. — 73. De usuris *.

Expositio : in Job, in Psalmos, in Cantica Canticorum, in Isaiam, in Jeremiam, in Threnos [in Matthæum et Joannem]; Catena aurea in quatuor evangelia ; expositio in epist. S. Pauli, in Genesim *, in Danielem *, in lib. Machabæorum *, in epist. canonicas *.

SUMMÆ
PHILOSOPHICÆ
E DIVI THOMÆ DOCTORIS ANGELICI
DOCTRINA
PARS TERTIA

Quoniam ordo congruus addiscendi est, ut primo quidem pueri logicalibus instruantur, quia Logica docet modum totius Philosophiæ; secundo mathematicis, quæ nec experientia indigent nec imaginationem transcendunt; tertio autem naturalibus, quæ etsi non excedunt sensum et imaginationem, requirunt tamen experientiam ; quarto in moralibus, quæ requirunt experientiam et animum a passionibus liberum : — ideo post considerationem eorum, quæ ad Philosophiam naturalem pertinent, sequitur consideratio eorum, circa quæ versatur Philosophia moralis. — S. Thomas 6. *Eth.* lect. 7; *de Causis* l. 1.

QUÆSTIO I

DE PHILOSOPHIA MORALI, QUALIS SIT ET AD QUÆ SE EXTENDAT.

Et ut intentio nostra debito ordine procedat, necessarium est primo investigare de ipsa Philosophia morali, qualis sit et ad quæ se extendat. — Cfr. proœmium ad hujus operis Partem Primam.

CIRCA QUÆ QUÆRUNTUR QUINQUE :

1. Utrum subjectum Philosophiæ moralis sit actio humana ordinata in finem.
2. Utrum Philosophia moralis recte dividatur in Monasticam, Œconomicam et Politicam.
3. Utrum scientia civilis seu Politica præemineat omnibus scientiis activis.
4. Utrum Philosophia moralis sit idem atque prudentia.
5. Utrum Philosophia moralis sit scientia.

ARTICULUS I

UTRUM SUBJECTUM PHILOSOPHIÆ MORALIS SIT ACTIO HUMANA ORDINATA IN FINEM.

Videtur quod actio humana ordinata in finem non sit subjectum Philosophiæ moralis.

1. Dicitur enim 1. *Metaphys.* (c. 2) : sapientis est ordinare ; sed Philosophia moralis non est sapientia, cum ipsa sapientia pertineat ad Metaphysicam, ut ibidem dicit Philosophus : ergo non est Philosophiæ moralis ordinare actionem humanam in finem. — 1. *Metaphys.* l. 1 et 2.

2. Præterea, finis pertinet ad subjectum Philosophiæ moralis, agit enim de illo; sed actio humana non est finis, cum potius ipsa sit ad finem : ergo subjectum Philosophiæ moralis non est actio humana. — 1. *Eth.* l. 4 sqq.; 1a 2æ, q. 8, proœm.

3. Præterea, actus humani sunt circa bonum ut finem ; sed Philosophia moralis cum sit perfectio intellectus, non est circa bonum, sed potius circa verum : ergo subjectum Philosophiæ moralis non est actio humana, quæ versatur circa bonum. — *Ibid.*; 1a 2æ, q. 18, a. 4, in c.

Sed contra est, quod dicit Philosophus (2. *Eth.* c. 2), quod hujus doctrinæ finis est non cognitio, sed actus. — 1. *Eth.* l. 1 et 2.

Respondeo dicendum, quod Philosophiæ moralis subjectum necesse est esse actionem humanam ordinatam in finem. — Ad cujus evidentiam sciendum est, quod invenitur duplex ordo in rebus : *unus* quidem partium alicujus totius seu alicujus multitudinis ad invicem, sicut partes domus ordinantur ad invicem. *Alius* est ordo rerum in finem, et hic ordo est principalior quam primus. Nam, ut Philosophus dicit 12. *Metaphys.* (*text.* 52; l. 11, c. 10), ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. *Ordo* autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo, quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem et signa conceptuum, quæ sunt voces significativæ. Tertius est ordo, quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus est ordo, quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo. — Et quia consideratio rationis per habitum perficitur, secundum hos diversos ordines, quos proprie ratio considerat, sunt diversæ scientiæ. Nam ad Philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum, quem ratio humana non facit, sed solum considerat (ita quod sub naturali Philosophia comprehendamus et Metaphysicam). Ordo autem, quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem Philosophiam, cujus est considerare ordinem partium orationis ad invicem, et ordinem principiorum ad invicem et ad conclusiones. Ordo autem, quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad mechanicas. Ordo autem actionum voluntatis pertinet ad considerationem moralis Philosophiæ.

Sic ergo moralis Philosophiæ, circa quam versatur præsens intentio, proprium est considerare actiones humanas, secundum quod sunt ordinatæ ad invicem et ad finem. Dico autem actiones *humanas*, quæ procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis. Nam si quæ actiones in homine inveniuntur, quæ non subjacent voluntati et rationi, non dicuntur proprie humanæ, sed *naturales*, sicut patet de actionibus animæ vegetativæ, quæ nullo modo cadunt sub consideratione moralis Philosophiæ. Sic igitur subjectum Philosophiæ moralis est actio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem. — 1. *Eth.* l. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod sapiens multipliciter dicitur : uno modo simpliciter, alio modo secundum quid seu in aliquo genere. Sapiens simpliciter dicitur qui cognoscit causam altissimam simpliciter; sapiens vero secundum quid seu in aliquo genere, qui cognoscit causam altissimam illius generis, ut in genere ædificii artifex, qui disponit formam domus, dicitur sapiens et architector respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna. Unde dicitur sapiens rerum humanarum, qui considerat finem illarum, ut dicit Philosophus 2. *Eth.* (c. 6). — 2a 2æ, q. 45, a. 1, in c. ; 1a, q. 1, a. 6, in c. ; Hannibaldus in 1. *Sent.* prologi q. 2, a. 1 ; 3. *Metaphys.* l. 4 ; 2. *Eth.* l. 7 ; 6. *Eth.* l. 7.

Ad secundum dicendum, quod subjectum habet ad scientiam ad minus tres comparationes. *Prima* est, quod quæcumque sunt in scientia, debent contineri sub subjecto ; *secunda* est, quod subjecti cognitio principaliter attenditur in scientia; *tertia* est, quod per subjectum distinguitur scientia ab omnibus aliis. Secundum primam ergo comparationem finis potest dici subjectum hujus scientiæ, non autem secundum secundam et tertiam. — Prolog. in libr. *Sent.* q. un., a. 4, c.

Vel dic, quod *factionis* quidem, quæ pertinet ad artem, finis est aliquid alterum ab ipsa factione; sed finis *actionis* non semper est aliquid alterum ab actione, quia quandoque eupraxia, id est bona actio, est sibi finis; quod tamen non est semper ; nihil enim prohibet actionem ordinari ad aliam sicut ad finem : sicut consideratio effectuum ordinatur ad considerationem causæ. Finis autem est bonum uniuscujusque; et sic patet, quod bonum actionis est in ipso bono agente. Et per consequens Philosophia moralis, quæ èst circa actiones humanas, potest esse circa finem earum. — 6. *Eth.* l. 4 ; 2. *Sent.* dist. 1, q. 2, a. 1, in c.; 3. *c. Gent.* c. 17, rat. 4 ; 9. *Metaphys.* l. 8.

Ad tertium dicendum, quod bonum et verum se invicem includunt. Nam verum est quoddam bonum, alioqui non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioqui non esset intelligibile. Unde licet Philosophia moralis versetur circa bonum, cum omne bonum sit verum, nihil impedit quominus sit perfectio intellectus. — 1a, q. 79, a. 11, ad 2.

ARTICULUS II

UTRUM PHILOSOPHIA MORALIS RECTE DIVIDATUR IN MONASTICAM, ŒCONOMICAM ET POLITICAM.

Videtur quod Philosophia moralis non recte dividatur in Monasticam, Œconomicam, Politicam.

1. Omnis enim habitus intellectivus est tantum circa universalia, cum intellectus sit universalium, sensus autem particularium, ut dicit Philosophus (1. *Phys. text.* 49; c. 5); sed Monastica versatur circa singularia : ergo Philosophia moralis non recte dividitur in Monasticam etc. — 1. *Phys.* l. 10; 1. *Eth.* l. 1.

2. Præterea, Philosophia moralis est circa actiones humanas, ut dictum est (art. præced.); sed actiones humanæ sunt singularium, non alicujus communitatis, qualis est œconomica et politica : ergo Philosophia moralis non recte dividitur in Monasticam, Œconomicam et Politicam.

3. Præterea, quæcumque differunt solum multitudine et paucitate, non differunt specie, quia differentia quæ est secundum magis et minus non diversificat speciem ; sed prædicta regimina, scilicet œconomicum et politicum, differunt solum multitudine et paucitate; quod sic manifestatur. Si enim communitas, quæ regitur, sit paucorum, sicut in aliqua parva domo, ille qui præest dicitur paterfamilias, ad quem pertinet despoticus principatus. Si autem sit adhuc plurium, ita quod non solum contineat servos, sed etiam multitudinem liberorum, dicitur ille qui præest œconomus. Si autem sit adhuc plurium, puta non solum eorum, qui sunt unius domus, sed etiam unius civitatis, tunc dicitur regimen politicum aut legale. Igitur Philosophia moralis non recte dividitur in Œconomicam et Politicam; omnis enim divisio fieri debet in diversa specie. — 1. *Polit.* l. 1.

Sed contra est, quod Philosophia moralis versatur circa actiones humanas, ut dictum est; actiones autem humanæ vel sunt hominis in ordine ad se, in quantum scilicet particularis est; vel in ordine ad alios, in quantum scilicet est pars alicujus communitatis; communitas autem duplex est, scilicet œconomica et politica : igitur recte dividitur Philosophia moralis in Monasticam, Œconomicam et Politicam. — 1. *Polit.* l. 1.

Respondeo dicendum, quod homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad vitam suam multis, quæ sibi ipse solus præparare non potest. Unde consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicujus multitudinis, per quam præstetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo : *primo* quidem ad ea, quæ sunt vitæ necessaria, sine quibus præsens vita transigi non potest ; et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cujus est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam ; et similiter singuli, qui sunt partes domesticæ familiæ, se invicem juvant ad necessaria vitæ. *Alio* modo juvatur homo a multitudine, cujus est pars, ad vitæ sufficientiam perfectam, scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quæ sibi sufficiunt ad vitam ; et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cujus ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quæ una domus sufficere non potest ; sed etiam quantum ad moralia, in quantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes juvenes metu pœnæ, quos paterna monitio corrigere non valet.

Sciendum autem est, quod hoc totum, quod est civilis multitudo vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum ; et ideo pars ejus totius potest habere operationem, quæ non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quæ non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem quæ non est propria alicujus partium, sed totius, puta conflictus totius exercitus ; et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem. Est autem aliquod totum, quod habet unitatem non solum ordine, sed compositione aut colligatione, vel etiam continuitate : secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter ; et ideo nulla est operatio, quæ non sit totius ; in continuis enim idem est motus totius et partis. Et similiter in compositis vel colligatis operatio partis principaliter est totius. Et ideo oportet quod ad eamdem scientiam pertineat talis consideratio et totius et partis ejus. Non autem ad eamdem scientiam pertinet considerare totum, quod habet solam ordinis unitatem, et partes ipsius.— Et inde est quod moralis Philosophia in tres partes dividitur, quarum *prima* considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quæ vocatur Monastica ; *secunda* autem considerat operationes multitudinis œconomicæ, quæ vocatur Œconomica ; *tertia* autem considerat operationes multitudinis civilis, quæ vocatur Politica. — 1. *Eth.* l. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus est quidem immediate universalium, sed potest etiam fieri singularium per extensionem apprehensi. Electio enim particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur in 7. *Eth.* (c. 3, al. 5). — *Opusc.* 43, c. 6. — Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis nisi mediante aliqua propositione singulari assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivæ partis, ut dicitur 3. *de Anima* (*text.* 58 ; c. 11). — 1a, q. 86, a. 1, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod unusquisque singularis homo est pars communitatis ; pars autem id, quod est, est totius. Unde operationes partis, quatenus pars est, sunt operationes totius, ut dictum est (in c.). — 2a 2æ, q. 61, a. 1, in c.; 1a 2æ, q. 96, a. 4, in c.

Ad tertium dicendum, quod sicut in aliis rebus ad cognitionem totius necesse est dividere compositum usque ad incomposita, id est usque ad indivisibilia, quæ sunt minimæ partes totius : puta ad cognoscendam orationem necesse esse dividere usque ad litteras, et ad cognoscendum corpus naturale mixtum necesse est dividere usque ad elementum ; — sic si consideremus, ex quibus civitas componatur,

magis poterimus videre de præmissis regiminibus, quid unumquodque sit secundum se, et quid differant ad invicem. In omnibus enim ita videmus, quod si quis inspiciat res secundum quod oriuntur ex suo principio, optime poterit in eis contemplari veritatem. Et hoc sicut est verum in aliis rebus, ita etiam est verum in iis, de quibus intendimus. Ad quod considerandum est, quod ad cognitionem compositorum primo opus est via resolutionis, ut scilicet dividamus compositum usque ad individua; postmodum vero necessaria est via compositionis, ut ex principiis indivisibilibus jam notis dijudicemus de rebus, quæ ex principiis causantur. — 1. *Polit.* procem. et l. 1.

Sciendum est igitur, quod communicatio multarum personarum in actibus in ordine ad aliquem finem facit communitatem. Et quia eorum, quæ sunt ad finem, ratio sumitur ex fine (1a 2æ, q. 1, procem.; q. 102, a. 1, in c.): ideo secundum diversitatem finis sumitur diversa ratio communitatis. Si ergo communicatio in actibus et combinatio personarum fiat liberorum causa, erit communitas œconomica; et hæc est naturalis. Et quia natura non solum intendit generationem, sed etiam quod generata salventur — quod contingit in hominibus per communicationem principantis et subjecti, ut ostendit Philosophus (1. *Polit.* c. 1, al. 2) per hoc, quod ille est naturaliter principans et dominus, qui suo intellectu potest prævidere ea, quæ congruunt saluti, puta causando proficua et repellendo nociva; ille autem, qui potest per fortitudinem corporis implere opus, quod sapiens mente prævideret, est naturaliter subjectus et servus —; ideo ex hac communicatione fit communitas despotica, quæ pertinet ad œconomicam, secundum quod ad eumdem finem tendit. — 1. *Polit.* l. 1.

Deinde vero secundum Philosophum (1. *Polit.* c. 1, al. 2) actuum humanorum quidam sunt quotidiani, sicut comedere, calefieri ad ignem et alia hujusmodi; quidam autem non sunt quotidiani, sicut mercari, pugnare et alia hujusmodi; naturale est autem hominibus ut in utroque genere operum sibi communicent se invicem juvantes: et ideo nihil est aliud *domus* quam quædam communitas secundum naturam constituta « in omnem diem », id est ad actus qui occurrunt quotidie agendi. At *vicus*, qui ex pluribus domibus constituitur, non est communitas constituta in diem, sed est instituta gratia usus non diurnalis. Illi enim, qui sunt convicanei, non communicant sibi in actibus quotidianis, in quibus communicant illi, qui sunt unius domus; unde potius ad communitatem civilem pertinet, secundum quod ad ejus finem ordinatur, qui est quod homo habeat sufficienter quidquid est necessarium ad vitam. Talis autem communitas est *civitas:* est enim de ratione civitatis, quod in ea inveniantur omnia, quæ sufficiunt ad vitam humanam. Et propter hoc sicut vicus constituitur ex pluribus domibus, ita civitas constat ex pluribus vicis, in quorum uno exercetur ars fabrilis, in alio ars textoria, et sic de aliis. Sic ergo patet, quomodo secundum diversos fines Œconomica et Politica specie distinguantur. — 1. *Polit.* l. 1.

ARTICULUS III

UTRUM SCIENTIA CIVILIS PRÆEMINEAT CETERIS SCIENTIIS ACTIVIS.

Videtur quod scientia civilis non præemineat ceteris scientiis activis, scilicet Œconomicæ et Monasticæ.

1. Philosophus enim in 6. *Eth.* (c. 7) expresse refellit sententiam asserentium Politicam esse scientiam præstantissimam. — 6. *Eth.* l. 6.

2. Præterea, illa scientia inter operativas est præstantissima, quæ considerat optimum et ultimum finem; sed hunc considerat Monastica; nam Philosophus in 1. *Eth.* determinat de illo: ergo scientia civilis non præeminet Monasticæ. — 1. *Eth.* l. 2.

Sed contra est : 1. quod Philosophus (1. *Eth.* c. 2, al. 1) civilem scientiam dignitate præfert aliis scientiis operativis. — *Ibid.*

2. Præterea, inter scientias operativas illa præeminet aliis, quæ est architectonica ; sed hæc est civilis ; nam præcipit illis et quantum ad usum et quantum ad determinationem actus, et iisdem utitur ad suum finem, id est ad commune bonum civitatis : ergo civilis præeminet omnibus scientiis activis. — *Ibid.*

3. Præterea, quandocumque diversi fines, quorum unus ordinatur ad alium, requirunt diversos habitus, habitus qui ordinatur ad ultimum finem, est principalior ceteris ; sed fines Monasticæ et Œconomicæ ita se habent respectu finis Politicæ : ergo hæc est principalior et dignior ceteris. — 2a 2æ, q. 47, a. 11, ad. 3.

Respondeo dicendum, quod Civilis inter omnes scientias activas est principalissima. Cujus ratio sumi potest ex duobus : *primo* quidem ex ipsa ratione proprii finis. Manifestum est enim, quod unaquæque causa tanto prior est et potior, quanto ad plura se extendit ; unde et bonum, quod habet rationem causæ finalis, tanto potius est, quanto ad plura se extendit. Et ideo si idem bonum est uni homini et toti civitati, multo videtur majus et perfectius procurare et salvare illud, quod est bonum totius civitatis, quam id, quod est bonum unius hominis ; nam licet pertineat ad amorem, qui debet esse inter homines, quod homo conservet bonum etiam uni soli homini, multo tamen melius et divinius est, quod hoc exhibeatur toti genti, in qua multæ unitates continentur. Hoc autem bonum, quod est commune uni vel pluribus civitatibus, intenditur a scientia civili ; unde ad ipsam maxime pertinet considerare finem ultimum humanæ vitæ ; ceterarum enim scientiarum bona ad pauciora se extendunt. — 1. *Eth.* l. 2.

Secundo, idem probari potest ex ipsa multitudine, cujus bonum considerat Civilis, quæ est civitas. Hæc enim est principalissimum eorum, quæ humana ratione constitui possunt, et spectat ad scientias operativas. Nam ad civitatem referuntur omnes communitates humanæ, et per consequens et communitas pertinens ad considerationem Œconomicæ ; et cum quilibet homo in particulari sit pars civitatis, ad camdem etiam refertur consideratio cujuslibet hominis. Quare necesse est dicere, quod scientia civilis est longe dignior reliquis scientiis activis. — 1. *Eth.* l. 1 ; cf. 1. *Poster.* l. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de Politica per comparationem ad omnes scientias etiam speculativas. Nam ibidem (c. 7) subdit, quod cum una sit dignior alia ratione dignioris objecti, si præter hominem nullum esset ens ipso divinius, Politica præferenda esset aliis. Quia tamen homine sunt alia digniora longe et diviniora, circa quæ versatur Sapientia, ideo hæc, non illa, est inter scientias omnes præstantissima. — 6. *Eth.* l. 6.

Ad secundum dicendum, quod consideratio ultimi finis pertinet ad Civilem ; nihilominus tamen de illo determinatur in 1. *Eth.*, quia doctrina illius libri continet prima elementa scientiæ Politicæ. — 1. *Eth.* l. 2.

ARTICULUS IV

UTRUM PHILOSOPHIA MORALIS SIT IDEM ATQUE PRUDENTIA.

Videtur quod Philosophia moralis sit idem atque prudentia.

1. Patitur enim eamdem divisionem, scilicet in monasticam, œconomicam, et civilem seu legispositivam, ut dicit Philosophus (6. *Eth.* c. 8). — 6. *Eth.* l. 7 (cf. 1. *Eth.* l. 1. med.); 2a 2æ, q. 50, a. 1, 2, 3.

2. Præterea, prudentia est recta ratio agibilium, ut dicit Philosophus (6. *Eth.* c. 5) ; sed Philosophia moralis est ejusmodi : ergo Philosophia moralis idem vi-

detur esse atque prudentia. — 6. *Eth.* l. 3 et 4 ; 2a 2æ, q. 47, a. 8, in c.

3. Præterea, Philosophus 6. *Eth.* dividit virtutes intellectuales in artem, scientiam, prudentiam, sapientiam et intellectum ; sed Philosophia moralis neque est ars, cum ars sit factibilium, ut dicit Philosophus ibidem ; neque scientia, cum ipsa sit speculabilium ; neque sapientia, cum ipsa sit rerum per altissimas causas, ut dicitur 1. *Metaphys.* (c. 2) ; neque intellectus, cum ipse sit primorum principiorum : ergo est prudentia. — 6. *Eth.* l. 3, 4, 5, 6, 7 ; 1. *Metaphys.* l. 2.

Sed contra est, quod prudentia nunquam est sine virtute morali ; sed Philosophia moralis sæpe est sine virtute morali : ergo non est idem atque prudentia. — 1a 2æ, q. 58, a. 5, in c.

Respondeo dicendum, quod prudentia dicit duo, scilicet rectam rationem agibilium, ratione cujus est in intellectu; et rectitudinem appetitus, ratione cujus est inappetitu. Secundum ergo primum est idem ac Philosophia moralis ; nihil enim est aliud prudentia, secundum quod est in intellectu, quam scientia activa. Secundum autem secundum, quatenus scilicet est in appetitu, distinguitur a Philosophia morali. Omnia igitur, quæ dicuntur de prudentia, et per quæ ipsa dividitur, in tantum sunt species prudentiæ, in quantum non in ratione solum consistunt, sed habent aliquid in appetitu ; in quantum enim sunt in sola ratione, dicuntur quædam scientiæ practicæ, scilicet Ethica seu Monastica, Œconomica et Politica. — 6. *Eth.* l. 7.

Unde patet solutio *ad objecta;* revocatur enim Philosophia moralis ad habitum prudentiæ, secundum quod est in intellectu.

ARTICULUS V

UTRUM PHILOSOPHIA MORALIS SIT SCIENTIA.

Videtur quod Philosophia moralis non sit scientia.

1. Scientia enim est universalium, ut dicit Philosophus (1. *Poster. text.* 44 ; c. 33); sed Philosophia moralis est singularium, cum sit circa actus humanos, ut dictum est : ergo. — 1. *Poster.* l. 44 (42); 6. *Eth.* l. 3 et 6.

2. Præterea, Philosophia moralis reducitur ad prudentiam, ut dictum est (art. præced., in c.); sed prudentia non est scientia : ergo.

3. Præterea, scientia est de iis, quæ non contingit aliter se habere ; sed contingit actus humanos aliter se habere : ergo Philosophia moralis non est scientia. — 1. *Poster.* l. 44 (42); 1. *Eth.* l. 3.

Sed contra est, quod Philosophus (6. *Metaphys. text.* 1; l. 5, c. 1) dividit scientiam practicam in factivam et activam ; sed scientia activa non est alia quam Philosophia moralis, cum in moralibus faciat tantum mentionem trium activarum scientiarum, scilicet Monasticæ, Œconomicæ et Politicæ. — 6. *Metaphys.* l. 1 ; 1. *Eth.* l. 2 ; 1. *Polit.* l. 1 ; 6. *Eth.* l. 7.

Respondeo dicendum, quod hujus quæstionis solutio jam ex parte patet ex præcedenti articulo. Cum enim recta ratio agibilium prout præcise est in intellectu sit Philosophia moralis; secundum quod illa ratio recta procedit ex veris, necessariis et evidentibus, secundum hoc necesse est Philosophiam moralem esse scientiam. Quod autem procedere possit ex veris, necessariis et evidentibus sic manifestatur. Omnis enim deductio rationis ab aliquibus procedit quæ accipiuntur ut prima. Sed tamen hoc aliter et aliter se habet in diversis scientiis. *Quædam* enim principia considerantur inductione, quæ est ex particularibus imaginariis, ut in Mathematica vel Arithmetica ; *quædam* accipiuntur sensu, ut in Physica ; *quædam* per experientiam quamdam, sicut in artibus : experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum ; ex multis autem experimentis apprehensis fit universalis acceptio de omnibus similibus, quæ dicitur ars ; *quædam* autem ha-

bentur consuetudine, ut in moralibus. — 2a 2æ, q. 47, a. 15, in c.; q. 48, a. un., in c.; 1. *Metaphys.* l. 1.; — 1. *Eth.* l. 11; 6. *Eth.* l. 7. — At præter illa, quæ in moralibus per consuetudinem vel etiam per inventionem vel per disciplinam accipiuntur, sunt et alia his priora universalia naturaliter nota, quæ sumuntur ex fine, qui sic se habet in appetibilibus et operabilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus. Finis autem vel appetitus, qui est circa finem, duobus modis se habet circa intellectum practicum, scilicet ut mensurans et regulans, et ut mensuratus seu regulatus. Quia enim finis est nobis determinatus a natura, ut dicitur 3. *Eth.* (c. 3, al. 5), ea autem quæ sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investiganda ; ideo rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica, in quantum naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium. Et secundum hoc determinatur veritas rationis practicæ, eaque infallibilis et necessaria, secundum concordiam ad appetitum rectum. Ipsa autem veritas rationis practicæ est regula rectitudinis appetitus circa ea, quæ sunt ad finem. Sic ergo patet, quod in ratione practica est deducere certas et infallibiles conclusiones, per respectum ad opus ex primis naturaliter notis. — 1a 2æ, q. 8, a. 2, in c.; 2a 2æ, q. 4, a. 3, in c.; q. 47, a. 6, in c.; 3. *Eth.* l. 2, 5, 8.

Ad primum ergo dicendum, quod de singularibus est etiam scientia secundum universales eorum rationes per intellectum apprehensas. — 3. *Metaphys.* l. 15 in fine.— *Vel dic*, quod hæc est differentia inter speculativam cognitionem et practicam, quod cognitio speculativa et ea, quæ ad ipsam pertinent, perficiuntur in universali; ea vero, quæ pertinent ad cognitionem practicam, perficiuntur in particulari. Nam finis speculativæ est veritas, quæ primo et per se in immaterialibus consistit et in universalibus; finis vero practicæ est operatio, quæ est circa singularia. — 3. *c. Gent.* c. 75, n. 7.

Ad secundum dicendum, quod prudentia secundum quod est in intellectu præcise, est scientia practica; habet enim sua principia universalia. — 2a 2æ, q. 47, a. 15, in c.; q. 48, a. un., in c.

Ad tertium dicendum, quod Philosophia moralis est universalium et singularium; secundum quod est universalium, non contingit eam aliter se habere : deducitur enim ex primis naturaliter notis, ut dictum est (art. præced. et in hoc art., in c.); quatenus vero est singularium, contingit eam aliter se habere. — 1. *Eth.* l. 3; 6. *Eth.* l. 7. — *Vel dic*, quod contingentia dupliciter cognosci possunt : uno modo secundum rationes universales, alio modo secundum quod sunt in particulari. Universales quidem igitur rationes contingentium immutabiles sunt, et secundum hoc de his demonstrationes dantur, et ad scientias demonstrativas pertinet eorum cognitio. Alio modo possunt sumi contingentia, secundum quod sunt in particulari; et sic variabilia sunt, nec cadit super eas intellectus nisi mediantibus potentiis sensitivis. — 6. *Eth.* l. 1.

QUÆSTIO II

DE BONO.

Quia igitur principalis intentio hujus doctrinæ est cognitionem actuum humanorum tradere, et non solum secundum quod in se sunt, sed etiam secundum quod ad finem ordinantur, ideo ad hujus doctrinæ expositionem intendentes *primo* tractabimus de fine actuum humanorum, *secundo* de actibus humanis.

Consideratio autem de fine quadripartita erit : *primo* namque considerabimus de bono, quod cum fine convertitur; *secundo* de fine ultimo secundum se; *tertio* de ultimo fine objectivo; *quarto* de fine ultimo formali.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR TRIA :

1. Utrum bonum recte definiatur id quod omnia appetunt.
2. Utrum bonum habeat rationem causæ finalis.
3. Utrum bonum recte dividatur per honestum, utile et delectabile.

ARTICULUS I

UTRUM BONUM RECTE DEFINIATUR ID QUOD OMNIA APPETUNT.

Videtur quod bonum non recte definiatur id quod omnia appetunt.

1. Si enim omnia bonum appeterent, sequeretur, cum unum, verum, bonum æqualiter cum ente convertantur, quod omnia appeterent unum et verum, quod falsum est; ergo. — *de Verit.* q. 22, a. 1, arg. 5.

2. Præterea, secundum Philosophum quidam habentes rationem rectam contra rationem operantur; non autem operarentur, nisi appeterent vel vellent; quod autem est contra rationem, est malum : ergo quidam appetunt malum; non igitur omnia appetunt bonum. — *Ibid.* arg. 6; 2. *Sent.* dist. 39, q. 2, a. 1, arg. 5.

3. Præterea, secundum Boethium in lib. *de Hebdomadibus* (circa med.; — Migne PP. Lat. t. 64, col. 1311) unumquodque appetere dicitur aliquid, in quantum est sibi simile; si igitur res aliqua appetit bonum, oportet quod sit similis bono. Cum autem similia sint quorum est qualitas et forma una, oportet formam boni esse in appetente bonum. Sed non potest dici, quod sit ibi secundum esse naturæ, quia jam ulterius bonum non appeteret : quod enim habet aliquid, jam non appetit illud. Ergo oportet quod in appetente bonum forma boni præexistat per modum intentionis. Sed in quocumque est aliquid per hunc modum, est cognoscens : ergo appetitus boni non potest esse nisi in cognoscentibus; ergo non omnia appetunt bonum. — Cf. *Opusc.* 69, expos. in lib. Boethii *de Hebdom.* c. 3. sqq.

Sed contra est, quod dicit Philosophus (1. *Eth.* c. 1), quod veteres bene enuntiaverunt bonum, quod omnia appetunt. — 1. *Eth.* l. 1.

Respondeo dicendum, quod bonum numeratur inter prima, adeo quod secundum Platonicos bonum est prius ente. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur *per* posteriora, sicut causæ per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit Philosophus 1. *Eth.* (c. 1), quod veteres bene enuntiaverunt bonum « quod omnia appetunt ». Quod intelligendum est non tantum de habentibus cognitionem, sed etiam de iis, quæ sunt cognitionis expertia.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quidam antiqui Philosophi posuerunt effectus advenientes in natura, ex necessitate præcedentium causarum provenire; non ita quod causæ naturales essent hoc modo dispositæ propter convenientiam talium effectuum — quod Philosophus ex hoc improbat, quod secundum hoc hujusmodi convenientiæ et utilitates, si non essent aliquo modo intentæ, casu provenirent, et sic non acciderent in majori parte, sed in minori, sicut et cetera quæ casu accidere dicimus. (6. *Metaphys.* l. 3.) — Unde necesse est dicere, quod omnes res naturales sunt ordinatæ et dispositæ ad suos effectus convenientes.

Dupliciter autem contingit aliquid ordinari et dirigi in aliquid sicut in finem : uno modo *per se ipsum*, sicut homo qui se ipsum dirigit ad locum quo tendit; alio modo *ab altero*, sicut sagitta quæ a sagittante dirigitur ad determinatum locum. — *Per se* quidem in finem dirigi non possunt nisi illa, quæ finem cognoscunt; oportet enim dirigens habere cognitionem ejus, in quod dirigit. Sed *ab alio* possunt dirigi in finem determinatum, quæ finem non cognoscunt. Sed hoc

dupliciter contingit. Quandoque enim id, quod dirigitur in finem, solummodo movetur et impellitur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur, propter quam ei competat talis inclinatio vel directio; et talis inclinatio est violenta; sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id, quod dirigitur vel inclinatur in finem, consequitur a dirigente vel movente aliquam formam, per quam sibi talis inclinatio competat; unde et talis inclinatio erit naturalis, quasi habens principium naturale; sicut ille, qui dedit lapidi gravitatem, inclinavit ad hoc quod deorsum naturaliter feratur; per quem modum generans est motor in gravibus et levibus, secundum Philosophum in 8. *Phys.* (8. *Phys.* l. 7 et 8; 7. Phys. l. 3.) Et per hunc modum omnia naturalia in ea, quæ eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in se ipsis aliquod inclinationis principium, ratione cujus eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines debitos. Violenta enim tantummodo ducuntur, quia nihil conferunt moventi; sed naturalia vadunt in finem, in quantum cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum. — *de Verit.* q. 22, a. 1, c.; 3. *c. Gent.* c. 16, rat. 4; 2. *Phys.* l. 12, 13, 14, 15; — 3. *c. Gent.* c. 24 et c. 64, rat. 4; 1a 2æ, q. 6, a. 1, in c.

Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id dirigitur quod est intentum ab eo qui inclinat vel dirigit, sicut in idem signum sagitta dirigitur, quod sagittator intendit. Unde cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, quod est Deus; oportet quod illud in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit id quod est volitum vel intentum a Deo. Deus autem cum non habeat alium suæ voluntatis finem nisi se ipsum, et ipse sit ipsa essentia bonitatis, oportet quod omnia alia sint inclinata naturaliter in bonum. Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum. Unde cum omnia sint ordinata et directa in bonum a Deo, et hoc modo, quod unicuique insit principium, per quod ipsum tendit in bonum, oportet dicere quod omnia naturaliter bonum appetant. Si enim omnia essent inclinata in bonum sine hoc quod haberent in se aliquod principium inclinationis, possent dici directa in bonum, sed non appetentia bonum; sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum, quasi sponte tendentia in bonum. — 3. *c. Gent.* c. 75, 76, 78.

Ad primum ergo dicendum, quod unum et verum non habent rationem finis, sicut et bonum; et ideo nec rationem appetibilis dicunt. — *de Verit.* q. 22, a. 1, ad 5.

Ad secundum dicendum, quod illi qui operantur contra rationem appetunt bonum per se, puta qui furatur attendit id quod est bonum in furto, sed quod sit malum secundum rationem est præter intentionem ejus; unde bonum est desideratum per se, malum vero per accidens. — *Ibid.* ad 6; 2. *Sent.* dist. 39, q. 2, a. 1, in c.; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 3, sol 2.

Ad tertium dicendum, quod omne, quod appetit aliquid, appetit illud in quantum habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec similitudo illa sufficit, quæ est secundum esse spirituale; alias oporteret ut animal appeteret quidquid cognoscit; sed oportet quod sit similitudo secundum esse naturæ. Sed hæc similitudo attenditur dupliciter: *uno modo*, secundum quod forma unius secundum actum perfectum est in alio; et tunc ex hoc, quod sic assimilatum fiat, non tendit in finem, sed quiescit in fine; *alio modo* ex hoc, quod forma unius est in alio incomplete, id est in potentia; et sic secundum quod aliquid habet in se formam finis et boni in potentia, tendit in bonum vel in finem et appetit ipsum; et secundum hunc modum materia dicitur appetere formam, in quantum est in ea forma in potentia. Et ideo quanto ista potentia est magis perfecta et

propinquior actui, tanto causat vehementiorem inclinationem; ex quo contingit, ut omnis motus naturalis in fine intendatur, quando id, quod tendit in finem, jam est fini similius. — *Opusc.* 69, loco cit. in arg.

ARTICULUS II

UTRUM BONUM HABEAT RATIONEM CAUSÆ FINALIS.

Videtur quod bonum non habeat rationem causæ finalis.

1. Bonum enim est, quod omnia appetunt; sed quidam appetunt non esse, quod non potest habere rationem causæ finalis: ergo bonum non habet rationem causæ finalis. — *de Verit.* q. 22, a. 1, arg. 7.

2. Præterea, quod non est, non potest habere rationem causæ; sed sæpe bonum appetitur cum non est: ergo bonum non potest habere rationem causæ; ergo nec causæ finalis. — 1a, q. 5, a. 2, arg. 2.

3. Præterea, bonum habet rationem causæ efficientis, sicut cum dicitur, quod arbor bona facit fructus bonos; ergo non habet rationem causæ finalis. — 1. *Metaphys.* l. 11 (8).

Sed contra est, quod dicit Philosophus 1. *Metaphys.* (*text.* 10; c. 7) contra eos, qui negabant bonum esse id cujus causa, sed potius habere rationem causæ materialis, ut Pythagorici, vel formalis, ut Platonici. — 1. *Metaphys.* l. 11 (8).

Respondeo dicendum, quod bonum secundum propriam rationem est causa per modum causæ finalis. Quod ex hoc patet: quia bonum est quod omnia appetunt, sicut dictum est (art. præced.); id autem, in quod tendit appetitus, est finis: finis enim nihil aliud esse videtur quam illud ad quod aliquid tendit cum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit cum ipsum habuerit; unumquodque autem si perfectione propria careat, in ipsam movetur quantum in se est; si vero eam habeat, in ipsa quiescit; finis igitur uniuscujusque rei est perfectio; perfectio autem cujuslibet rei est bonum ipsius; — unde sequitur quod bonum causat per modum causæ finalis. — 1a, q. 5, a. 4, in c.; 3. *c. Gent.* c. 16 et 17, rat. 2. — Qui autem attribuunt bono alium modum causalitatis, ponunt ipsum esse causam efficientem; et hoc per accidens, quia non ratione boni, sed ex ratione ejus cui accidit esse bonum, ut ex hoc, quod est esse activum vel perfectivum, sicut dicimus, quod bonus homo facit bonum. — 1. *Metaphys.* l. 11 (8).

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid se habet ad hoc quod sit finis, sicut se habet ad hoc quod sit bonum; ejusdem autem rationis est in appetendo et fugiendo aliquid esse bonum et corruptivum mali, vel esse malum et corruptivum boni: nam ipsum carere malo dicimus bonum, secundum Philosophum 5. *Eth.*: non esse igitur accipit rationem boni, in quantum tollit esse in tristitiis vel in malitia, quod est malum simpliciter, licet sit bonum secundum quid; et per hunc modum non esse potest desiderari sub ratione boni, et sic habere rationem causæ finalis respectu illorum desideriorum. — *de Verit.* q. 22, a. 1, ad 7.

Ad secundum dicendum, quod id quod non est, non potest habere rationem causæ efficientis, sed potest habere rationem causæ finalis. *Bonum* enim extenditur ad existentia et non existentia, sicut dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 5, § 1; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 815), non quidem secundum prædicationem, sed secundum causalitatem: ut per non existentia intelligamus non ea, quæ omnino non sunt, sed ea quæ sunt in potentia et non in actu: quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt quæ sunt actu, sed ad ipsum etiam moventur quæ actu non sunt, sed in potentia tantum. *Ens* autem non importat habitudinem causæ nisi formalis tantum vel inhærentis vel exemplaris: cujus causalitas non se extendit nisi ad ea, quæ sunt. — 1a, q. 5, a. 2, ad 2.

Ad tertium patet responsio ex dictis (in corp. art.).

ARTICULUS III

UTRUM BONUM RECTE DIVIDATUR PER HONESTUM, UTILE ET DELECTABILE.

Videtur quod non convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile.

1. Omnis enim divisio fit per opposita; sed hæc tria non videntur esse opposita; nam honesta etiam sunt delectabilia; nullumque inhonestum est utile, quod tamen oportet, si divisio fieret per opposita, ut opponerentur honestum et utile : ergo prædicta divisio non est conveniens. — 1a, q. 5, a. 6, arg. 2.

2. Præterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantum est; sed utile non est bonum nisi propter honestum vel delectabile : ergo non debet utile dividi contra honestum vel delectabile. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est, quod Ambrosius in lib. 1. *de Officiis* (c. 9, n. 27; — Migne PP. Lat. t. 16, col. 31 et 32) utitur illa divisione. — *Ibid.* arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod hæc divisio proprie est boni humani, ita quod honestum et delectabile in hac divisione boni dividantur contra utile, in quantum utile est id, quod est appetibile propter aliud, sicut id, quod est ad finem; honestum vero et delectabile propter se ipsum, sicut finis. Sed honestum dividitur contra delectabile, secundum quod honestum dicitur quod est bonum secundum rationem, quod quidem habet delectationem annexam; delectabile vero, quod est bonum secundum sensum. — Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur hæc divisio competere bono secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid in quantum est appetibile et terminus motus appetitus. Cujus quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporalis. Terminatur autem motus corporalis simpliciter quidem ad ultimum, secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum, quod terminat motum. Et dicitur aliquid terminus motus, in quantum aliquam partem motus terminat; id autem, quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter : vel ipsa res, in quam tenditur, utpote locus vel forma; vel quies in re illa.— Sic ergo in motu appetitus id, quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur *utile;* id autem, quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quædam res, in quam per se appetitus tendit, vocatur *honestum*, quia honestum dicitur quod per se desideratur; id autem, quod terminat motum appetitus ut quies, est *delectabile.* — 2. *Sent.* dist. 21, q. 1, a. 3, c.; 1a, q. 5, a. 6, c.; 1. *Eth.* l. 3 sqq.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes. Dicuntur tamen illa proprie delectabilia, quæ nullam habent rationem appetibilitatis nisi delectationem, cum aliquando sint noxia et inhonesta; utilia vero dicuntur quæ non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinæ amaræ; honesta vero dicuntur quæ in se ipsis habent unde desiderentur. — 1a, q. 5, a. 6, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod bonum non dividitur in ista tria sicut univocum æqualiter de iis prædicatum, sed sicut analogum, quod prædicatur secundum prius et posterius; primo enim prædicatur de honesto, secundo de delectabili, tertio de utili. — *Ibid.* ad 3.

QUÆSTIO III

DE ULTIMO FINE IN COMMUNI.

Deinde considerandum est de fine ultimo in communi.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR QUATUOR:

1. Utrum sit aliquis ultimus finis actionum humanarum.
2. Utrum possit aliquis simul plures ultimos fines intendere.
3. Utrum Deus sit ultimus finis.
4. Utrum omnia appetant ultimum finem.

ARTICULUS I

UTRUM SIT ALIQUIS ULTIMUS FINIS ACTIONUM HUMANARUM.

Videtur quod non sit aliquis ultimus finis humanarum actionum.

1. Bonum enim secundum suam rationem est diffusivum sui, ut patet per Dionysium (*de Div. Nom.* c. 4, § 1; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 694); si ergo bonum procedit ex bono, ipsum etiam est bonum; unde oportet illud, quod bonum, diffundat aliud bonum, et sic processus boni est in infinitum; sed bonum habet rationem finis, ut dictum est : ergo in finibus est processus in infinitum. — 1a 2æ, q. 1, a. 4, arg. 1.

2. Præterea, ea quæ sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt; unde et mathematicæ quantitates in infinitum augentur; species etiam numerorum propterea possunt esse infinitæ, quia dato quolibet numero alium majorem excogitare potes; sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis : ergo videtur quod in finibus procedatur in infinitum. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, bonum et finis est objectum voluntatis; sed voluntas infinities potest reflecti supra se ipsam; possum enim velle aliquid, et velle me velle illud, et sic in infinitum : ergo in finibus humanæ voluntatis proceditur in infinitum, et non est aliquis finis ultimus humanæ voluntatis. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est : 1. quod Philosophus (2. *Metaphys. text.* 8; l. 1. min., c. 2) dicit, quod qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni; sed bonum est, quod habet rationem finis : ergo contra rationem finis est, quod procedatur in infinitum. — 2. *Metaphys.* l. 4.

2. Præterea, ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus. Nam sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium. Quidquid enim agit supremum agens, agit propter finem suum; agit autem supremum agens actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones, et per consequens ad suos fines. Unde sequitur, quod omnes secundorum agentium actiones ordinantur a primo agente in finem suum proprium. At impossibile est dari processum in infinitum in agentibus, ut probatur 8. *Phys.* (*text.* 34; c. 5); ergo et in finibus; ergo datur finis ultimus. — 3. *c. Gent.* c. 19, rat. 5; 8. *Phys.* l. 9.

Respondeo dicendum, quod per se loquendo in finibus impossibile est procedere in infinitum ex quacumque parte. In omnibus enim, quæ per se habent ordinem ad invicem, oportet quod remoto primo removeantur ea, quæ sunt ad primum. Unde Philosophus probat in 8. *Phys.* (*text.* 34; c. 5), quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum, quia non esset primum movens, quo substracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc, quod moventur a primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis et ordo exsecutionis, et in utroque ordine oportet esse aliquod primum. Id enim, quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum; unde substracto principio isto appetitus a nullo moveretur. Id autem, quod est principium in exsecutione, est unde incipit operatio; unde isto principio substracto nullus inciperet operari. Principium autem intentionis est ultimus finis; principium autem exsecutionis est primum eorum, quæ sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere : quia si non esset ultimus

finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis. — Ea vero, quæ non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem conjunguntur, nihil prohibet habere infinitatem; causæ enim per accidens indeterminatæ sunt. Et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus et his quæ sunt ad finem. — 1a 2æ, q. 1, a. 4, c.; 2. *Metaphys.* l. 4; 2. *Sent.* dist. 38, q. 1, a. 1 et 2; 8. *Phys.* l. 9.

Id ipsum probat Philosophus 1. *Eth.* (c. 2, al. 1) sic : Quicumque finis est talis, quod alia volumus propter ipsum, et ipsum volumus propter se ipsum, et non propter aliquid aliud, ille finis non solum est bonus, sed est optimus, ac proinde ultimus; sed in rebus humanis necesse est esse talem finem. — Minor sic probatur ratione ducente ad impossibile, quæ talis est : Aut enim est devenire in aliquem finem, qui non desideratur propter alium finem, aut non. Si sic, habetur propositum. Si autem non, sequitur, quod omnis finis desideretur propter alium finem, et sic oportet procedere in infinitum; sed hoc est impossibile. — Quod probatur etiam ratione, quæ est ducens ad impossibile, hoc modo : quia nunquam erit devenire ad hoc, quod homo consequatur fines desideratos; sed frustra et vane quis desiderat id, quod non potest assequi : ergo desiderium finis esset frustra et vanum; sed hoc desiderium est naturale; dictum est enim supra quod bonum est, quod omnia naturaliter desiderant : ergo sequitur, quod naturale desiderium sit inane et vanum; sed hoc est impossibile, quia naturale desiderium nihil est aliud quam inclinatio inhærens rebus ex ordinatione primi moventis, quæ non potest frustrari : ergo impossibile est quod in finibus procedatur in infinitum. Et sic necesse est esse aliquem finem ultimum, propter quem omnia alia desiderantur, et ipse non desideratur propter alia. — 1. *Eth.* l. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione boni est, quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat. Et ideo cum bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat, quod non sit ultimus finis, sed quod sine primo supposito procedatur in infinitum versus ea, quæ sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cujus est secundum aliquam certam causam profluere in causata; aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui a primo bono, a quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam; et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum. — 1a 2æ, q. 1, a. 4, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod in iis, quæ sunt *per se*, ratio incipit a principiis naturaliter notis, et ad aliquem terminum progreditur. Unde Philosophus probat in 1. *Poster.* (*text.* 6; c. 3), quod in demonstrationibus non est processus in infinitum : quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum *per se* ad invicem connexorum et non per accidens. In his autem, quæ *per accidens* connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere; accidit autem quantitati aut numero præexistenti, in quantum hujusmodi, quod ei addatur quantitas aut unitas; unde in hujusmodi nihil prohibet rationem in infinitum procedere. — *Ibid.* ad 2; 1. *Poster.* l. 8 (7).

Ad tertium dicendum, quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexæ supra se ipsam per accidens se habet ad ordinem finium; quod patet ex hoc, quod circa unum et eumdem actum indifferenter semel vel pluries supra se ipsam voluntas reflectitur. — 1a 2æ, q. 1, a. 4, ad 3.

ARTICULUS II

UTRUM POSSIT ALIQUIS PLURES ULTIMOS FINES SIMUL INTENDERE.

Videtur quod possit aliquis simul in plura ferri sicut in ultimos fines.

1. Quæ enim non opponuntur ad invicem, se invicem non excludunt; sed multa inveniuntur in rebus, quæ sibi invicem non opponuntur : ergo si unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur. — 1a 2æ, q. 1, a. 5, arg. 2.

2. Præterea, voluntas per hoc, quod constituit ultimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit; sed antequam constitueret ultimum finem suum in illo, puta in voluptate, poterat constituere ultimum finem suum in alio, puta in divitiis : ergo etiam postquam constituit aliquis ultimum finem suæ voluntatis in voluptate, potest simul constituere ultimum finem in divitiis; ergo possibile est aliquem plures fines ultimos simul intendere. — *Ibid.* arg. 3.

3. Præterea, sicut res naturales habent speciem a forma, ita res morales habent speciem a fine; unde et secundum finem rectæ vel pravæ sunt; sed rerum naturalium non est una forma : ergo nec actuum moralium est unus ultimus finis. — 2. *Sent.* dist. 38, q. 1, a. 1, arg. 3.

Sed contra : illud, in quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine hominis, affectui dominatur, quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit; ergo non potest simul habere plures ultimos fines, in quibus quiescat. — 1a 2æ, q. 1, a. 5, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod aliquis simul intendat plures fines ultimos. Cujus ratio potest triplex assignari : *Prima* est quia cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum, perfectum et completivum sui ipsius. Unde Augustinus dicit (19. *de Civit. Dei* c. 1, n. 1; — Migne PP. Lat. t. 41, col. 621) : « Finem hominum nunc dicimus, non quod consumitur, ut non sit, sed quod perficitur, ut plene sit ». Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur, quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum ipsius. — *Secunda* ratio est, quia sicut in processu rationis principium est id, quod naturaliter cognoscitur; ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id, quod naturaliter desideratur; hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id, in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum. (1a 2æ, q. 1, a. 5, c.) — *Tertia* ratio est, quia cum actiones voluntariæ ex fine speciem sortiantur, ut infra dicitur, oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis; sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, in quantum hujusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum; et præcipue quia in quolibet genere est unum primum principium; ultimus autem finis habet rationem primi principii. Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis hujus hominis ad hunc hominem. Unde oportet quod sicut omnium hominum est naturaliter unus ultimus finis, ita hujus hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur. — 1a 2æ, q. 1, a. 5, c.; 2. *Sent.* dist. 38, q. 1, a. 1, in c.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi plura accipi possunt, quæ ad invicem oppositionem non habeant, tamen bono perfecto opponitur, quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsum. — 1a 2æ, q. 1, a. 5, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod potestas voluntatis non habet ut faciat opposita esse simul, quod contingeret, si tenderet in plura disparata sicut in ultimos fines. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod actus morales non specificantur a fine ultimo, sed a finibus proximis; hi autem plures diver-

sorum sunt, sicut et formæ naturales sunt plures.— 2. *Sent.* dist. 38,q. 1, a. 1, ad 3.

ARTICULUS III

UTRUM DEUS SIT ULTIMUS FINIS.

Videtur quod Deus non sit finis ultimus.

1. Quod enim est principium, non est finis ; sed Deus est primum principium : ergo Deus non est ultimus finis. — 2. *c. Gent.* c. 15.

2. Præterea, de ratione ultimi finis est quod nihil appetatur præter ipsum ; sed præter Deum multa appetuntur : ergo Deus non est ultimus finis.

3. Præterea, nemo refugit a fine ultimo, cum sit summum bonum, quod omnia appetunt, ut dictum est; sed quidam refugiunt Deum, cum odiant ipsum, ut habetur in *Job* 21, 14 : *Dixerunt Deo : recede a nobis* : ergo Deus non est ultimus finis.— *de Verit.* q. 22, a. 2, arg. 3.

Sed contra est : 1. quod dicitur *Apocal.* 1, 8 : *Ego sum Alpha et Omega, principium et finis.*

2. Præterea, in omnibus finibus ordinatis oportet quod ultimus finis sit finis omnium præcedentium : sicut si potio conficitur, ut detur ægroto ; datur autem, ut purgetur; purgatur autem, ut extenuetur ; extenuatur autem, ut sanetur ; — oportet quod sanitas sit finis et extenuationis et purgationis et omnium præcedentium. Sed omnia inveniuntur in diversis gradibus bonitatis ordinata sub uno summo bono, quod est causa omnis bonitatis. Ac per hoc cum bonum habeat rationem finis, omnia ordinantur sub Deo sicut fines præcedentes sub fine ultimo.— 3. *c. Gent.* c. 17, rat. 4.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem considerandum est, quod sicut agens ad finem movet, ita finis movet desiderium agentis ; unde oportet gradus finium proportionari gradibus agentis. Est autem triplex agens : unum imperfectissimum, quod non agit per propriam formam, sed solum in quantum est motum ab alio ; sic martellus agit cultellum, unde effectus secundum formam adeptam non assimilatur huic agenti, sed ei, a quo movetur. *Aliud* autem est agens perfectum, quod agit quidem secundum suam formam ; unde assimilatur ei effectus, sicut ignis calefacit ; sed tamen indiget moveri ab aliquo principali priori agente ; et quantum ad hoc habet aliquid imperfectionis, quasi participans cum instrumento. *Tertium* autem est agens perfectissimum, quod agit quidem secundum formam propriam et ab alio non movetur. — 1. *Eth.* l. 9.

Et similiter est in finibus. Est enim aliquid, quod appetitur non propter aliquam formalem bonitatem in ipso existentem, sed solum in quantum est utile ad aliquid, sicut medicina amara. Est autem aliquid, quod est appetibile propter aliquid quod in se habet, et tamen appetitur propter aliud, sicut medicina valde sapida ; et hoc est bonum perfectius. Bonum autem perfectissimum est, quod ita appetitur propter se, quod nunquam appetitur propter aliud ; unde si unum solum sit tale, oportet ipsum esse ultimum finem. Solus autem Deus est bonum perfectissimum ; nam bonum universale et bonum per essentiam, quale est Deus, præeminet omni bono particulari. Unde sequitur quod Deus sit ultimus finis rerum.— 3. c. *Gent.* c. 18 ; 1. *c. Gent.* c. 41 ; cf. expos. in lib. Dionysii *de Div. Nom.* c. 4, lect. 9 ; in epist. S. Pauli *ad Ephes.* c. 1, lect. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est ultimus rerum omnium finis, in quantum est earum principium, quia finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus ; unde et finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente, tam in naturalibus quam in artificialibus. Nam forma artis, per quam artifex agit, est species formæ quæ est in materia, quæ est finis artificis ; et forma ignis gene-

rantis, qua agit, est ejusdem speciei cum forma ignis geniti, quæ est finis generationis. Deo autem nihil coordinatur quasi ejusdem ordinis nisi ipse, alias essent plura prima. Ipse igitur est primum agens propter finem, qui est ipsemet ; ipse igitur est finis rerum omnium, quas creavit.— 3. *c. Gent.* c. 17, rat. 8.

Ad secundum, quod illud quod est per se, est causa et principium ejus quod est per aliud ; Deus autem est primum volitum et propter se, cum ipse sit sua voluntas et sua bonitas : unde est causa quod cetera appetantur; operatio enim causæ secundæ semper fundatur super operatione causæ primæ et præsupponit eam; et sic Deus saltem implicite appetitur in iis quæ appetuntur, quanquam sint alia ab ipso. — 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 3, sol. 2.

Vel dic, quod maximum in unoquoque genere, causa est omnium illorum quæ sunt illius generis : sicut ignis, qui est calidissimus, est causa caliditatis in aliis corporibus. Summum igitur bonum, quod est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis; et sic est causa cujuslibet finis quod sit finis : cum quidquid est finis, sit hujusmodi in quantum est bonum; propterquod autem unumquodque, et illud magis : unde sequitur quod maxime sit omnium rerum finis. Ultimus autem finis ita se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens; manifestum est autem quod causæ secundæ moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente : unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis, qui est Deus. — *de Verit.* q. 22, a. 2, in *c.*; 3. *c. Gent.* c. 17; 1a 2æ, q. 1, a. 6, in c.

Ad tertium dicendum, quod Deus potest dupliciter considerari : vel in se vel in effectibus suis. In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligi; sed in aliquibus effectibus suis, in quantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt pœnæ illatæ, vel præcepta quæ gravia videntur, ipse Deus refugitur et quodammodo odio habetur; et tamen oportet quod illi, qui eum quantum ad aliquos effectus odiunt, in aliis effectibus diligant eum : sicut ipsi dæmones secundum Dionysium (*de Div. Nom.* c. 4, § 33 ; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 726) appetunt esse et vivere naturaliter, et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt. — *de Verit.* q. 22, a. 2, ad 3.

ARTICULUS IV

UTRUM OMNIA APPETANT ULTIMUM FINEM.

Videtur quod non omnia appetant ultimum finem.

1. Cum enim ultimus finis sit Deus, ut dictum est, res ordinantur in ipsum ut est cognoscibilis et appetibilis ; sed non omnia, quæ ordinantur in ipsum ut est cognoscibilis, cognoscunt Deum : ergo nec omnia, quæ ordinantur in ipsum ut ultimum finem, appetunt ipsum ut est appetibilis. — *de Verit.* q. 22, a. 2, arg. 1.

2. Præterea, bonum, quod est ab omnibus desideratum secundum Philosophum (1. *Eth.* c. 1), est esse ; sed Deus non est esse omnium : ergo Deus non est illud bonum, quod est ab omnibus desideratum; ergo non omnia appetunt finem ultimum, cum non appetant Deum, qui est ultimus finis, ut dictum est (art. præced.) .—*Ibid.* a. 1, arg. 4 et 7.

3. Præterea, nullus appetit id quod habet ; sed quidam habent finem ultimum, sicut beati, qui Deo fruuntur : ergo non omnia appetunt finem ultimum. — *Ibid.* a. 2, arg. 4.

Sed contra est : 1. quod unumquodque appetit naturaliter finem suum, propter quem est ; sed omnia sunt ordinata in Deum sicut in finem, ut supra dictum est (art. præced. arg. 2 *Sed contra*), et ut dicitur *Proverb.* 16, 4 : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* : ergo omnia appetunt Deum ut finem suum ultimum.— Expos. in lib. Dionysii *de Div. Nom.* c. 4, l. 9 ; 3. *c. Gent.* c. 17.

2. Præterea, ultimus finis rerum est Deo assimilari quantum possunt; tantum enim aliquid de bono participat, in quantum assimilatur primæ bonitati, quæ Deus est. Sed omnia appetunt Deo assimilari. Agens enim dicitur esse finis effectus, in quantum effectus tendit in similitudinem agentis; unde forma generati est finis generationis. Sed Deus ita est finis rerum, quod est etiam primum agens earum. Omnia igitur sicut in ultimum finem tendunt Deo assimilari quantum possunt. — 3. *c. Gent.* c. 19, rat. 1 et 2.

Respondeo dicendum, quod in omni ordine mobilium et motorum oportet secundos motores ordinari in finem primi motoris per dispositionem impressam in eis a primo motore : sicut patet, cum anima movet manum et manus baculum, et baculus percutit, quod est finis intentus ab anima ; baculus et manus tendunt ad finem ab anima intentum, per hoc quod anima eis imprimit mediate vel immediate. Sed hoc distat in motibus naturalibus et violentis, quod in motionibus *violentis* impressio relicta a primo motore in secundis motoribus est præter naturam eorum, et ideo operatio consequens ex tali impressione est eis difficilis et laboriosa ; sed in motibus *naturalibus* impressio relicta a primo motore in secundis motoribus, est causa naturalis; et ideo operatio hanc impressionem consequens est conveniens et suavis. Et ideo dicitur *Sap.* 8, 1, quod Deus omnia suaviter disponit, quia et unaquæque res ex natura sibi divinitus indita tendit in id, ad quod per divinam providentiam ordinatur, secundum exigentiam impressionis receptæ. — Et quia omnia procedunt a Deo, in quantum bonus est, ut dicit Dionysius; ideo omnia secundum impressionem a Deo receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum : ut sic in rebus quædam circulatio inveniatur, dum a bono egredientia in bonum tendunt. Hæc autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem remanet imperfecta. Illæ enim creaturæ, quæ non ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum, a quo processerunt, sed solummodo ad consequendam ejus similitudinem qualemcunque, non perfecte habent hanc circulationem; sed solum illæ naturæ, quæ ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt; quod solum est rationalium creaturarum, quæ Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem. — Unde patet, quod omnia tendant suo modo in finem ultimum. — 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 2, sol. 1; 3. *c. Gent.* c. 17, rat. 3; supra hujus quæst. a. 1, arg. 2 *Sed contra;* — *de Verit.* q. 22, a. 1, in c.; cf. supra q. 2, a. 1, in c.

Illud etiam potest ostendi ex ratione finis ultimi et proximi. Sicut enim influere causæ efficientis est agere; ita influere causæ finalis est appeti et desiderari. Et ideo sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem principalis in eo existentem, prout scilicet est ordinatum in illud vel habet similitudinem ejus. Et ideo sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente : ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine; sed hoc est appetere Deum implicite, sic enim virtus primæ causæ est in secunda ut principia in conclusionibus. Resolvere autem principia vel secundas causas in primas, est tantum virtutis rationalis; unde sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum finem ultimum per quandam viam resolutionis inducere et sic ipsum Deum explicite appetit. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte sumitur causa nisi per resolutionem in prima principia, ita appetitus creaturæ rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei actu vel habitu. — 3. *c. Gent.* c. 19, 20, 21; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 3, sol. 4; *de Verit.* q. 22, a. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito; sicut enim

nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primæ bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primæ veritatis. — *de Verit.* q. 22, a. 2, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod ipsum esse est similitudo divinæ bonitatis; unde in quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem, et Deum implicite. — *c. Gent.* c. 19, rat. 3.

Ad tertium dicendum, quod beati quia jam fruuntur Deo, appetunt fruitionis continuitatem; et iterum ipsa fruitio est sicut quidam appetitus jam perfectus suo appetibili, quamvis nomen appetitus imperfectionem importet. — *de Verit.* l. c. ad 4.

QUÆSTIO IV

DE FINE OBJECTIVO SEU BEATITUDINE OBJECTIVA.

Deinde considerandum est de fine objectivo seu beatitudine objectiva.

CIRCA QUAM QUÆRITUR :

Utrum beatitudo consistat in aliquo bono creato.

ARTICULUS UNICUS

UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN ALIQUO BONO CREATO.

Videtur quod beatitudo consistat in aliquo bono creato.

1. Potestas enim est aliquid creatum, per quod homines maxime Deo assimilantur; atqui homines appetunt assimilari Deo tanquam ultimo fini et primo principio, ut dictum est; beatitudo autem est id, quod homines appetunt: ergo beatitudo consistit in bono creato. — 1a 2æ, q. 2, a. 4, arg. 1; 3. *c. Gent.* c. 19; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 2, sol. 2.

2. Præterea, beatitudo est quod ab omnibus desideratur; sed ipsum esse est quod ab omnibus desideratur: ergo in iis, quæ pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime est beatitudo; sed salus corporis est aliquid creatum: ergo beatitudo consistit in aliquo bono creato. — 1a 2æ, q. 2, a. 5, arg. 2; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, quæstiunc. 1, arg. 6.

3. Præterea, beatitudo est perfectio potioris partis hominis; sed anima est potior pars in homine: ergo beatitudo est perfectio animæ; sed perfectio est ejusdem generis cum perfectibili: ergo cum anima sit creata, beatitudo erit aliquid creatum. — 1a 2æ, q. 2, a. 7, arg. 1 et 2.; tract. *de Formis* (1) q. 3, a. 3, in c. et ad 2; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 2, arg. 1 *Sed* contra, et in sol. 1.

4. Præterea, dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 4, § 3; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 871), quod divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum; ex quo potest accipi, quod summum inferioris naturæ sit attingere infimum naturæ superioris; sed summum hominis bonum est beatitudo: cum ergo angelus naturæ ordine sit supra hominem, videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc quod aliquo modo attingit ad angelum. — 1a 2æ, q. 2, a. 8, arg. 1.

Sed contra est, quod beatitudo est ultimus finis; ultimus autem finis est Deus, ut dictum est (quæst. præced.); sed Deus est bonum increatum: ergo beatitudo consistit in bono increato. — 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, quæstiunc. 1, arg. 2 et 3 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem alii aliter senserunt, ut dicitur 1. *Eth.* (c. 5, al. 3). — *Alii* enim voluptatem esse putant beatitudinem. Quos

(1) De tractatu illo *de Formis* accuratius erit agendum, quando eum in appendice tomi ultimi typis describemus. Hoc unum interim annotamus, eum reperiri jam anno 1513 Venetiis vulgatum inter tractatus Hervæi Natalis ordinis Prædicatorum (ob. 1323), quod sane editores Alamanni Parisienses videtur omnino fugisse.

importunissimos vocat Philosophus et serviles, cum pecudum vitam eligant : pari enim ratione bestiæ felices essent, si felicitas hominis in hoc consisteret, cum iisdem voluptatibus fruantur. Si igitur felicitas est proprium hominis bonum, impossibile est quod beatitudo ejus in voluptatibus consistat. Item, beatitudo cum sit ultimus finis, est nobilissimum eorum, quæ ad rem pertinent; habet enim rationem optimi ; voluptates autem non conveniunt homini secundum id, quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus, sed secundum sensum. Item, in omnibus quæ per se dicuntur, sequitur magis ad magis, si simpliciter sequitur ad simpliciter : sicut si calidum calefacit, magis calidum magis calefacit, et maxime calidum maxime calefacit; si igitur voluptates essent secundum se bonæ, oporteret quod maxime uti eis esset optimum; quod patet esse falsum : nam nimius usus earum reputatur in vitium, et est corpori noxius. — 1. *Eth.* l. 5. ; 1a 2æ, q. 2, a. 6 ; 3. *c. Gent.* c. 27, rat. 4 et 7.

Alii senserunt beatitudinem esse honorem. Quos etiam improbat Philosophus (loco citato) duabus rationibus ; quarum *prima* est, quia felicitatem bonum dicimus, quod est proprium ipsi felici, utpote ad ipsum maxime pertinens, et quod difficile ab eo aufertur; hoc autem non convenit honori : quia honor videtur magis consistere in actu honorantis et in ejus potestate, quam ipsius qui honoratur ; unde honor est quoddam magis extrinsecum quam bonum quod quæritur. *Secunda* est, quia felicitas est quoddam optimum, quod non quæritur propter aliud ; sed honore est aliquid melius, illud videlicet, propter quod quæritur. Ad hoc enim homines videntur honorem quærere, ut et ipsi firmam opinionem accipiant de se ipsis, et quod ab aliis hoc credatur; et ideo honorari quærunt a prudentibus qui sunt recti judicii, et apud eos, a quibus cognoscuntur; et quærunt honorari de virtute, per quam aliquis est bonus ; et sic virtus est aliquid melius honore, propter quam honor quæritur. Hinc etiam patet, quod hominis felicitas non consistit in fama sive gloria ; nam nihil aliud est quam clara notitia cum laude ; ad hoc autem volunt homines innotescere cum laude et claritate quadam, ut ab eis, quibus innotescunt, honorentur : est igitur gloria propter honorem ; si igitur honor non est beatitudo, multo minus gloria. — 1. *Eth.* l. 5 ; 1a 2æ, q. 2, a. 2 et 3 ; 3. *c. Gent.* c. 28 et 29.

Alii posuerunt beatitudinem in virtute consistere. Quos etiam improbat Philosophus duabus rationibus ; quarum *prima* talis est : beatitudo est quoddam bonum perfectissimum ; sed virtus non est talis : invenitur enim quandoque sine operatione, ut patet in his qui dormiunt et tamen habitum virtutis habent, et in his qui habent habitum virtutis et in tota vita sua non occurrit eis facultas operandi. *Secunda* est, quia contingit aliquem habentem habitum virtutis infortunatum esse, et tamen nullus dicet talem esse felicem. — 3. *c. Gent.* c. 34 ; 1. *Eth.* l. 5.

Alii existimaverunt beatitudinem esse in divitiis. Quod probatur esse falsum, quia quærimus felicitatem tanquam aliquod bonum quod non quæritur propter aliud ; sed pecunia quæritur propter aliud, quia habet rationem tantum boni utilis : non igitur in ipsis consistit felicitas. — 3. *c. Gent.* c. 30 ; 1. *Eth.* l. 5.

Ad solutionem ergo quæstionis dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum ; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam; unde solus Deus voluntatem hominis implere potest. Unde

necesse est quod beatitudo in ipso consistat. — 1a 2æ, q. 2, a. 8, in c.; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 2, sol. 1 in fine.

Ad primum ergo dicendum, quod cum potestas habeat rationem principii, ut patet 5. *Metaphys.* (*text.* 17; l. 4, c. 12); beatitudo autem rationem ultimi finis: in ipsa non potest esse beatitudo, cum ipsa ut sic præcise se habeat ad bonum et malum; unde magis posset consistere beatitudo in bono usu potestatis quam in potestate. Divina autem potestas cum sit sua bonitas, semper se habet ad bonum. Quod cum in hominibus non inveniatur, sequitur quod ad beatitudinem non sufficit quod homo assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi assimiletur ei quantum ad bonitatem. — 1a 2æ, q. 2, a. 4, in c. et ad 1; 5. *Metaphys.* l. 14 (17).

Ad secundum dicendum, quod esse hominis non consistit tantum in esse corporis, sed etiam in esse animæ; anima autem est melior corpore, nec ulla bona habet corpus nisi per animam; bonum igitur animæ, sicut intelligere et alia hujusmodi, est melius quam bonum corporis; non est igitur corporis bonum summum hominis bonum, et per consequens nec beatitudo. — 1a 2æ, q. 2, a. 5, in c.; 3. *c. Gent.* c. 32.

Ad tertium dicendum, quod finis dupliciter dicitur, scilicet ipsa res, quam adipisci desideramus, et usus seu adeptio vel possessio illius rei. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem, quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est quod ultimus finis sit ipsa anima vel aliquid ejus. Ipsa enim anima in se considerata est ut in potentia existens; fit enim de potentia sciente, actu sciens. Cum autem potentia sit propter actum sicut propter complementum, impossibile est quod id, quod secundum se est in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Similiter etiam, neque aliquid ejus, sive sit potentia sive actus sive habitus. Bonum enim, quod est ultimus finis, est bonum perfectum, complens boni appetitum; appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis, ut dictum est (art. præced.); quodlibet autem bonum inhærens ipsi animæ est bonum participatum, et per consequens particulatum: unde impossibile est quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis. — Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem vel possessionem seu quemcumque usum ipsius rei, quæ appetitur ut finis: sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ, quia homo per animam beatitudinem consequitur, ut infra dicetur. — Res ergo ipsa, quæ appetitur ut finis, est id, in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit; sed hujus rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est, quod beatitudo est aliquid animæ et perfectio ejus; sed id, in quo consistit beatitudo, est aliquid increatum extra animam existens. — 1a 2æ, q. 2, a. 7; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 2, quæstiunc. 1 et 2, in sol.

Ad quartum dicendum, quod superius hominis attingit quidem infimum angelicæ naturæ per quamdam similitudinem, non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale objectum beatitudinis omnium bonorum, tanquam infinitum et perfectum bonum existens. — 1a 2æ, q. 2, a. 8, ad 1.

QUÆSTIO V

DE BEATITUDINE FORMALI.

Deinde considerandum est de beatitudine formali.

CIRCA QUAM QUÆRUNTUR QUINQUE:

1. Utrum beatitudo formalis consistat in operatione.
2. Utrum beatitudo consistat etiam in operatione sensitivæ partis, an intellectivæ tantum.
3. Utrum beatitudo consistat in operatione voluntatis.

4. Utrum beatitudo consistat in operatione intellectus.
5. Utrum in hac vita possimus consequi beatitudinem.

ARTICULUS I

UTRUM BEATITUDO FORMALIS CONSISTAT IN OPERATIONE.

Videtur quod beatitudo formalis non consistat in operatione.

1. Dicit enim Boethius (in 3. *de Consol. Philos.* prosa 2 ; — Migne PP. Lat. t. 63, col. 724), quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus; sed status non nominat operationem : ergo beatitudo non est operatio. — 1a 2æ, q. 3, a. 2, arg. 2 ; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 2, quæstiunc. 2, arg. 1.

2. Præterea, beatitudo significat aliquid in beato existens, cum sit ultima perfectio hominis ; sed operatio non significat ut aliquid in operante existens, sed magis ut ab ipso procedens : ergo beatitudo non est operatio. — 1a 2æ, l. c. arg. 3.

3. Præterea, beatitudo inest beato absque interruptione ; sed operatio humana frequenter interrumpitur, puta somno vel aliqua alia occupatione : ergo beatitudo non est operatio. — *Ibid.* arg. 6; 4. *Sent.* l. c. arg. 5.

Sed contra est : 1. quod dicit Philosophus 1. *Eth.* c. 7 (6), quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam. — 1. *Eth.* l. 10; 1a 2æ, q. 3, a. 2, arg. *Sed contra* ; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 2, quæstiunc. 2, arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, illud propter quod res est, est ultimus finis rei ; sed omnis res est propter suam operationem, ut dicitur in 2. *de Cœlo (text.* 17 ; c. 3) : ergo operatio propria hominis est ultimus finis ejus, et beatitudo formalis. — 4. *Sent.* l. c. arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod sicut ex dictis patet, ultimus finis rei in ipsa re acceptus, est id, per quod conjungitur res suo fini exteriori, qui est principium suæ prosecutionis. Deo autem, qui est ultimus finis rerum, ut supra dictum est (q. 3, a. 3), res dupliciter conjungi possunt : *uno modo* per modum assimilationis, ut sic dicatur illa res Deo esse conjunctissima, quæ est illi simillima. Et secundum hoc oportet illud in unaquaque re esse ultimum ejus finem, secundum quod maxime Deo assimilatur ; unumquodque autem secundum hoc ad Dei similitudinem accedit, quod est actu, recedit vero, secundum quod est potentia : et sic illud, per quod res maxime est in actu, est ejus ultimus finis. *Alio modo* pertingendo ad ipsum Deum ; quæ quidem conjunctio soli creaturæ rationali est possibilis, quæ potest ipsi Deo conjungi per cognitionem et amorem, ut supra dictum est, eo quod Deus est objectum operationis ejus, non autem operationis alicujus alterius creaturæ. — Quocumque autem modo consideretur ultima perfectio hominis, quæ est ejus finis, oportet eam ponere in genere actus. Si enim consideremus modum conjunctionis ad Deum, quæ est communis omnibus creaturis, cum magis sit in actu secundum quod est operans, quam secundum quod est potens operari, erit ultima perfectio uniuscujusque rei sua operatio perfecta ; unde res esse dicitur propter suam operationem. Similiter si consideremus conjunctionem, quæ est propria rationali creaturæ, ultima perfectio hominis in operatione consistit ; habitus enim non conjungitur objecto nisi mediante actu : et sic oportet quod beatitudo in actu seu operatione consistat. — 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 2, sol. 2 ; 1a 2æ, q. 3, a. 1 et 2 ; 1. *Eth.* l. 10.

Ad primum ergo dicendum, quod Boethius definiendo beatitudinem consideravit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis beatitudinis ratio, quod sit bonum commune perfectum. Et hoc significavit cum dixit, quod est status bonorum omnium aggregatione perfectus : per quod nihil aliud significatur, nisi quod beatus est in statu

boni perfecti. Sed Aristoteles expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens, per quid homo sit in ejusmodi statu, scilicet per operationem quamdam. — 1a 2æ, l. c. ad 2.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur 9. *Metaphys.* (*text.* 16; l. 8, c. 8), duplex est actio : *una*, quæ procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere et secare; et talis operatio non potest esse beatitudo ; nam talis operatio non est actus et perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. *Alia* est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere et velle ; et hujusmodi actio est perfectio agentis ; et talis operatio potest esse beatitudo. — 9. *Metaphys.* l. 8 (4) ; 1a 2æ, q. 3, a. 2, ad 3.

Ad tertium dicendum, quod cum beatitudo dicat quamdam ultimam perfectionem, secundum quod diversæ res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est quod diversimode beatitudo dicatur. Nam in *Deo* est beatitudo per essentiam, quia ipsum esse ejus est operatio ejus, quia non fruitur alio, sed se ipso. In *angelis* autem beatitudo est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua conjunguntur bono increato ; et hæc operatio est in eis unica et sempiterna. In *hominibus* autem, secundum statum præsentis vitæ, est ultima perfectio secundum operationem, qua homo conjungitur Deo ; sed hæc operatio una et continua esse non potest ; et propter hoc in statu præsentis vitæ perfecta beatitudo in homine haberi non potest. Est tamen aliqua participatio beatitudinis ; et quanto operatio potest esse magis continua, tanto plus habet rationem beatitudinis. — 1a 2æ, q. 3, a. 2, ad 6 ; cf. ll. citandos in art. 5.

ARTICULUS II

UTRUM BEATITUDO CONSISTAT ETIAM IN OPERATIONE SENSITIVÆ PARTIS, AN INTELLECTIVÆ TANTUM.

Videtur quod beatitudo consistat in operatione partis sensitivæ.

1. Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitiva, nisi intellectiva ; sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva, quia non possumus intelligere sine phantasmate, ut dicitur 2. *de Anima* (*text.* 30 ; c. 7) : ergo beatitudo est etiam in operatione partis sensitivæ. — 1a 2æ, q. 3, a. 3, arg. 1.

2. Præterea, Boethius (3. *de Consol. Philos.* prosa 2 ; — Migne PP. Lat. t. 63, col. 724) dicit, quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus ; sed quædam bona sunt sensitiva, quæ attingimus per sensus operationem : ergo videtur quod operatio sensus pertineat etiam ad beatitudinem. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, beatitudo est bonum perfectum, ut probatur 1. *Eth.* c. 7 (al. 6), quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsum secundum omnes partes suas ; sed per operationes sensitivas quædam partes animæ perficiuntur : ergo idem quod prius. — *Ibid.* arg. 3 ; 1. *Eth.* l. 5 sqq. ; l. 10.

Sed contra est : 1. quod in operatione sensitiva communicant nobis bruta animalia, non autem in beatitudine ; ergo, etc. — 1a 2æ, l. c. arg. *Sed contra ;* 1. *Eth.* l. 5.

2. Præterea, beatitudo hominis consistit essentialiter in conjunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut supra (q. 3, a. 3, et art. præced.) ostensum est ; at huic homo non potest conjungi per sensus operationem : ergo, etc. — 1a 2æ, q. 3, a. 3, in c.

3. Præterea, intellectus est melior sensu ; bonum igitur intellectus est melius quam bonum sensus ; non igitur summum hominis bonum in sensu consistit. — 3. *c. Gent.* c. 33, rat. 2.

Respondeo dicendum, quod unicuique rei appetibile est proprium bonum ; proprium autem bonum uniuscujusque rei est id, quo res illa perficitur. Dicimus enim unamquamque rem bonam, ex eo quod propriam perfectionem attingit ; in

tantum vero bonitate caret, in quantum propria perfectione caret. Unde consequens est, ut unaquæque res suam perfectionem appetat. Unde et homo naturaliter appetit perfici. Et cum multi sint gradus perfectionis humanæ, illud præcipue et principaliter in ejus appetitum naturaliter cadit, quod ad ultimam ejus perfectionem spectat. Hoc autem bonum eo indicio cognoscitur, quod naturale desiderium hominis in eo quiescit. Cum enim naturale desiderium hominis non tendat nisi in bonum proprium, quod in aliqua perfectione consistit; consequens est quod quamdiu aliquid desideratum restat, nondum pervenit homo ad ultimam perfectionem suam.— Dupliciter autem adhuc restat aliquid desiderandum : — *uno modo*, quando id, quod desideratur, propter aliquid aliud quæritur ; unde oportet quod eo obtento, adhuc desiderium non quiescat, sed feratur in aliud. *Alio modo*, quando non sufficit ad obtinendum id, quod homo desiderat, sicut modicus cibus non sufficit ad sustentationem naturæ, unde naturalem appetitum non satiat. Illud ergo bonum, quod homo primo et principaliter desiderat, tale debet esse, ut non quæratur propter aliud, et sufficiat homini. Hoc autem bonum communiter *felicitas* nominatur, in quantum est bonum hominis principale. Per hoc enim aliquos felices esse dicimus, quod eis credimus bene esse. Vocatur etiam *beatitudo*, in quantum excellentiam quamdam designat. Potest et *pax* vocari, in quantum appetitum quietat; nam quies appetitus pax interior esse videtur.

Sic igitur apparet, quod in sensibilibus bonis hominis felicitas vel beatitudo esse non potest : — *primo* quidem, quia non sunt propter se quæsita, sed naturaliter propter aliud desiderantur. Conveniunt enim homini ratione sui corporis; corpus autem hominis ordinatur ad animam sicut ad finem : tum quia corpus est instrumentum animæ moventis, omne autem instrumentum est propter artem, quæ utitur eo; tum etiam quia corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, forma autem est finis materiæ sicut et actus potentiæ. — *Secundo*, quia impossibile est ut sensibilia bona sufficiant homini. Quod multipliciter apparet: — *uno* quidem *modo*, quia cum in homine sit duplex vis appetitiva, scilicet intellectiva et sensitiva, et per consequens desiderium duplex; desiderium intellectivi appetitus principaliter in bona intelligibilia tendit, ad quæ bona sensibilia non attingunt. *Alio modo*, quia bona sensibilia tanquam infima in rerum ordine non collectam, sed dispersam recipiunt bonitatem, ita scilicet, ut hoc habeat hanc bonitatis rationem, puta delectationem, illud aliam, puta corporis salubritatem, et sic de aliis; unde in nullo eorum appetitus humanus, qui naturaliter in bonum universale tendit, sufficientiam potest invenire; sed neque in multis earum, quantumcunque multiplicentur, quia deficiunt ab infinitate universalis boni. — *Tertio*, quia cum homo apprehendat per intellectum bonum universale, quod neque tempore circumscribitur, consequens est, quod appetitus humanus bonum desideret secundum convenientiam ad apprehensionem intellectus, quod tempore non circumscribatur. Unde naturale est homini ut perpetuam stabilitatem desideret. Quæ quidem non potest inveniri in corporalibus rebus, quæ sunt corruptioni et multiplici subjecta variationi ; unde conveniens est quod in sensibilibus bonis appetitus humanus non inveniat sufficientiam, quam requirit : sic igitur in iis non potest esse ultima felicitas hominis. Sed quia vires sensitivæ corporeas operationes habent, utpote per organa corporea operantes, consequens est, quod neque in operationibus sensitivæ partis ultima hominis felicitas consistit. — *Opusc.* 2 (Compend. Theol.) part. 1, c. 108 ; part. 2, c. 9 init.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa probat, quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem

imperfectam, qualis in hac vita haberi potest. — 1a 2æ, l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo perfecta, qualem angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per conjunctionem ad universalem fontem totius boni, non quod indigeat singulis particularibus bonis; sed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad operationem hujus vitæ. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiori: in beatitudine autem imperfecta a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris. — *Ibid.* ad 3.

ARTICULUS III

UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN OPERATIONE VOLUNTATIS.

Videtur quod beatitudo non consistat in actu intellectus, sed in actu voluntatis.

1. Objectum enim voluntatis est bonum, quod habet rationem finis; et verum, quod est objectum intellectus, non habet rationem finis, nisi in quantum et ipsum est bonum: unde non videtur homo consequi ultimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis. — 3. *c. Gent.* c. 26, arg. 1; 1a 2æ, q. 3, a. 4, arg. 2; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, quæstiunc. 2, arg. 1.

2. Præterea, ultima perfectio operationis est delectatio, quæ perficit operationem, sicut pulchritudo juventutem, ut dicit Philosophus (10. *Eth.* c. 4); si igitur perfecta operatio est ultimus finis, videtur quod ultimus finis magis sit secundum operationem voluntatis quam intellectus. — 3. *c. Gent.* c. 26, arg. 2; 10. *Eth.* l. 6.

3. Præterea, delectatio videtur ita propter se desiderari, quod nunquam propter aliud; stultum enim est quærere ab aliquo, quare velit delectari; hæc autem est conditio ultimi finis, ut scilicet propter se desideretur et quæratur: est igitur ultimus finis magis in operatione voluntatis quam intellectus. — 3. *c. Gent.* c. 26, arg. 3.

4. Præterea, voluntas videtur esse altior potentia quam intellectus; nam voluntas movet intellectum ad finem; intellectus enim actu considerat quæ habitu tenet, cum aliquis voluerit. Actio igitur voluntatis videtur nobilior quam actio intellectus. Magis igitur videtur beatitudo consistere in actu voluntatis quam in actu intellectus — *Ibid.* arg. 5; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, quæstiunc. 2, arg. 4; 1a 2æ, q. 3, a. 4, arg. 3.

5. Præterea, si beatitudo est aliqua operatio, oportet quod sit nobilissima operatio hominis; sed nobilior est Dei dilectio, quæ est actus voluntatis, quam cognitio, quæ est operatio intellectus: ergo videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis. — 1a 2æ, q. 3, a. 4, arg. 4; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, quæstiunc. 2, arg. 3 et 5.

Sed contra est: 1. quod unumquodque secundum ea, quæ constituunt substantiam ejus, habet naturæ suæ virtutem; differt enim verus homo a picto per ea, quæ substantiam hominis constituunt. Vera autem beatitudo non differt a falsa secundum actum voluntatis. Nam eodem modo se habet voluntas in desiderando vel amando vel delectando, quidquid sit illud, quod sibi proponitur ut summum bonum, sive vere sive falso. Utrum autem vere sit summum bonum, quod ut tale proponitur, vel falso, hoc differt ex parte intellectus. Beatitudo igitur in actu voluntatis esse non potest. — 3. *c. Gent.* c. 26, rat. 4.

2. Præterea, hic actus esset aut desiderare aut amare aut delectari. Impossibile est autem quod *desiderare* sit ultimus finis; est enim desiderium, secundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet; hoc autem contrariatur rationi

ultimi finis. — *Amare* etiam non potest esse ultimus finis ; amatur enim bonum non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur ; ex amore enim est, quod non habitum desiderio quæratur; et si amor jam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quod bonum habetur amatum. Aliud est igitur habere bonum, quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere perfectum. — Similiter autem nec *delectatio* est ultimus finis; ipsum enim habere bonum causa est delectationis, vel dum bonum habitum sentimus, vel dum prius habitum memoramur, vel in futuro habendum speramus ; non est igitur delectatio ultimus finis. — Nullus ergo actus voluntatis potest esse ipsa beatitudo. — *Ibid.* rat. 5 ; 1a 2æ, q. 3, a. 4, in c.

3. Præterea, si *delectatio* esset ultimus finis, ipsa secundum se ipsam esset appetenda. Hoc autem est falsum. Refert enim discernere, quæ delectatio appetatur, ex eo ad quod consequitur delectatio : nam delectatio quæ consequitur bonas operationes, est bona ; quæ autem malas, est mala. Habet igitur quod sit bona et appetenda ex alio. Non est igitur ipsa ultimus finis seu beatitudo. — Item, delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum. Sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem et quietatur in illo, ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines proprios, quæ quidem quietantur fine jam adepto. Ridiculum autem est dicere, quod finis motus corporis gravis non sit esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis, qua in hoc tendebat. Si enim hoc principaliter natura intenderet, ut inclinatio quietaretur, non daret eam ; dat autem eam, ut per hoc in locum propriam tendat ; quo consecuto quasi fine, sequitur inclinationis quietatio : et sic quietatio talis non est finis, sed concomitans finem.— Nec igitur delectatio est beatitudo, sed concomitans ipsam. — 3. *c. Gent.* c. 26, rat. 6 et 8.

Respondeo dicendum, quod beatitudinem esse in voluntate, dupliciter potest intelligi : — *uno modo* ita, quod sit voluntatis objectum ; et sic beatitudo cum sit ultimus finis, et ex fine sit ratio boni, quod est voluntatis objectum ; oportet ponere beatitudinem in voluntate esse. *Alio modo* ita, quod sit aliquis actus voluntatis; et sic beatitudo in voluntate esse non potest. Beatitudo enim ultimum finem hominis importat. Finis autem ultimus hominis potest accipi duplex, ut supra dictum est : unus in ipso, et alius extra ipsum. *In ipso*, sicut operatio rei dicitur esse finis ejus, cum omnis res sit propter suam operationem. Finis vero *extra ipsum* est ad quod per suam operationem pertingit. Non autem quælibet operatio potest dici finis, sed illa quæ fini exteriori primo conjungit. Et hoc dico, quando res finem extra se habet. Tunc enim oportet quod finis interior ad exteriorem ordinetur, ut sic finis exterior sit quasi ultimus finis ; et finis interior, qui est operatio, sit ad illum ordinatus. Sicut videmus, quod res naturales per operationes, quas habent, pertingunt secundum assimilationem quamdam ad divinam bonitatem, quæ est earum exterior finis.

Non autem est possibile, ut ipse *voluntatis* actus sit ultimus finis alicujus : quia cum voluntatis objectum sit finis, hoc ipsum, quod est velle, et quilibet alius voluntatis actus, nihil est aliud quam ordinari aliqua in finem ; unde præsupponit alium finem. Et ideo, si ipsum velle dicatur esse volitum, oportet præsupponere ante hoc aliquid esse volitum. Non enim potest intelligi in aliqua potentia reflexio super actum suum, nisi actu suo, in quem fit reflexio, prius terminato per objectum proprium, quod sit aliud ab ipso actu potentiæ illius ; alias oporteret in infinitum procedere. Si enim *intellectus* intelligat se intelligere, oportet quod intelligat se intelligere aliquid ; et si dicas, quod intelligit se intelligere hoc, quod est se intelligere : adhuc oportebit aliud ponere,

et sic in infinitum. Patet ergo quod ipsum intelligere non potest esse primum objectum intellectus; et eadem ratione nec ipsum velle potest esse objectum primum voluntatis. — 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, sol. 2; *Quodl.* 8, q. 9, a. 19, in c.; 3. *c. Gent.* c. 26, rat. 2 et 3; 1a 2æ, q. 3, a. 4, ad. 2.

Nec etiam potest dici, quod assecutio finis exterioris sit per actum voluntatis immediate. Intelligitur enim esse actus voluntatis ante assecutionem finis ut motus quidam in finem; post assecutionem vero ut quietatio quædam in fine. Non potest autem esse, quod voluntas nunc quietetur in fine, in quem prius tendebat, nisi quia voluntas alio modo se habet ad finem quam prius, vel e converso. Illud ergo, quod facit voluntatem hoc modo se habere ad finem, ut voluntas quietetur in ipso, est ultimus finis interior, quo primo conjungitur exteriori; sicut si alicujus finis exterior sit pecunia, finis interior erit possessio pecuniæ, per quam homo se habet ad pecuniam, ut voluntas in ea quietetur. Cum ergo finis ultimus quasi exterior humanæ voluntatis sit Deus, non potest esse quod aliquis actus voluntatis sit interior finis; sed ille actus erit ultimus finis interior, quo primo hoc modo se habebit ad Deum, ut voluntas quietetur in ipso. — 4. *Sent.* l. c.; 1a 2æ, q. 3, a. 4, in c.

Ad primum ergo dicendum, quod si felicitas per hoc, quod habet rationem summi boni, est objectum voluntatis, non propter hoc necesse est quod sit substantialiter ipse actus voluntatis, nisi in sensu supra dicto; imo ex hoc ipso, quod est primum objectum voluntatis, sequitur quod non est actus ejus, ut ex dictis apparet. — 3. *c. Gent.* c. 26, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod non omne id, quo res quocumque modo perficitur, est finis illius rei. Est enim aliquid perfectio alicujus dupliciter: uno modo ut *habentis jam speciem*, alio modo ut *ad speciem habendam*: sicut *perfectio domus*, secundum quod *jam habet speciem*, est id ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio; non enim domus fieret nisi propter hoc, unde in definitione domus oportet hoc poni, si debeat definitio esse perfecta; *perfectio* vero *ad speciem domus*, est tam id quod ordinatur ad speciem constituendam, sicut principia substantialia ipsius, quam id quod ordinatur ad speciei conservationem. — Illud igitur quod est perfectio rei, secundum quod jam habet speciem, est *finis* ipsius, ut habitatio est finis domus, et similiter propria operatio cujuslibet rei, quæ est quasi usus ejus, est finis ipsius. Quæ autem sunt perfectiones rei ad speciem, *non* sunt *finis* rei; imo res est finis ipsarum. Materia enim et forma sunt propter speciem. Licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis jam generati speciem habentis; imo ad hoc quæritur forma, ut species sit completa. — Similiter conservantia rem in sua specie, ut sanitas et vis nutritiva, licet perficiant animal, non tamen sunt finis animalis, sed magis e converso. — Delectatio autem est perfectio operationis, non ita quod ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciem, sed ad conservationem individui; sed est similis perfectioni, quæ ordinatur ad speciem rei; nam propter delectationem attentius operationi insistimus in qua delectamur. — 3. *c. Gent.* c. 26, ad 2; 1a 2æ, q. 3, a. 4, in corp. art. initio, et ad 3.

Ad tertium dicendum, quod quia delectationem non propter aliud volunt homines, sed propter se ipsam, non est sufficiens signum, quod delectatio sit ultimus finis; nam etsi non sit ultimus finis, est tamen ultimum finem concomitans, cum ex adeptione finis delectatio consurgat. — 3. *c. Gent.* c. 26, ad 3; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, sol. 2 in fine.

Ad quartum dicendum, falsum esse, quod voluntas sit altior intellectu quasi ejus motiva. Nam *primo et per se* intellectus movet voluntatem; voluntas enim, in quantum hujusmodi, movetur a suo objecto, quod est bonum apprehensum;

voluntas autem movet intellectum *quasi per accidens*, in quantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum, et sic desideratur a voluntate. Ex quo sequitur, quod intellectus actu intelligit, et in hoc ipso voluntatem præcedit; nam nunquam voluntas desideraret intelligere, nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. — Et iterum voluntas movet intellectum ad operandum in actu, per modum quo *agens* dicitur; intellectus autem voluntatem per modum quo *finis* movet : nam bonum intellectum est finis voluntatis. Agens autem est posterius in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem. — Unde apparet intellectum simpliciter esse altiorem voluntate ; voluntatem vero intellectu per accidens et secundum quid. — 3. *c. Gent.* c. 26, ad 5; *Opusc.* 2 (Compend. Theol.) c. 107.

Ad quintum dicendum, quod dilectio præeminet cognitioni in movendo per modum *agentis*, ut dictum est (ad 4); sed cognitio prævia est dilectioni in attingendo, non enim diligitur nisi cognitum; ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus, sicut et finem sensibilem per actionem sensus. — 1a 2æ, q. 3, a. 4, ad 4. — *Vel dic*, quod licet per affectum homo perfectius Deo conjungatur quam per intellectum, in quantum conjunctio quæ est per affectum, supervenit conjunctioni quæ est per intellectum, perficiens et decorans eam ; tamen oportet quod prima conjunctio sit per intellectum. Dilectio enim quidem prius inclinat in conjunctionem perfectam appetendam, quam intellectus perfecte conjungat, sed non priusquam intellectus quoquo modo cognoscat: eo quod appetitus non potest esse incogniti omnino. Ac proinde patet, quod beatitudo originaliter et substantialiter consistit in actu intellectus, formaliter autem et completive in actu voluntatis. — 4 *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, quæstiunc. 2. in sol. et ad 3 et 5; *Opusc.* 2, c. 107; *Quodl.* 8, a. 19, in c.

ARTICULUS IV

UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN OPERATIONE INTELLECTUS.

Videtur quod beatitudo non consistat in operatione intellectus.

1. Dictum est enim, quod finis hominis est Deus; Deus autem est infinitus; infinitum autem in quantum hujusmodi est ignotum : ergo Deus est ignotus; ergo non potest attingi per actionem intellectus. — 1a, q. 12, a. 1, arg. 2; 4. *Sent.* dist. 49, q. 2, a. 1, arg. 2 et 12.

2. Præterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium ; primum enim, quod cadit in apprehensionem intellectus, est ens; sed Deus non est existens, sed supra existentia, ut dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 11, § 6; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 954) : ergo non est intelligibilis, sed super omnem intellectum. — 1a, q. 12, a. 1, arg. 3.

3. Præterea, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis ; sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum, quia in infinitum distant : ergo beatitudo non potest esse operatio intellectus circa Deum. — *Ibid.* arg. 4; 4. *Sent.* dist. 49, q. 2, a. 1, arg. 6 et 7.

Sed contra est, quod beatitudo consistit in aliqua operatione, ut dictum est; sed non consistit in operatione sensitivæ partis, neque in operatione voluntatis : ergo in operatione intellectus. — 3. *c. Gent.* c. 37.

Respondeo dicendum, quod beatitudo hominis necessario consistit in operatione intellectus. Hæc enim sola operatio hominis est sibi propria, et in qua nullo modo aliquod aliud communicat. Hæc etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, cum contemplatio veritatis per se ipsam quæratur. Per hanc etiam operationem homo substantiis superioribus conjungitur per similitudinem, quia hoc tantum de operationibus humanis in Deo et substantiis separatis est. Hac etiam operatione ad illa superiora conjungitur cogno-

scendo ipsa quocumque modo. Ad hanc etiam operationem homo magis est sibi sufficiens : utpote ad eam parum auxilii rerum exteriorum indigens. Ad hanc etiam operationem omnes aliæ in homine ordinari videntur tanquam ad finem. — 3. *c. Gent.* c. 37.

Non est autem possibile, quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quæ est secundum intellectum principiorum, quæ est imperfectissima, sicut maxime universalis, rerum cognitionem in potentia continens; et est principium, non finis humani studii a natura nobis proveniens, non secundum studium veritatis; — neque etiam secundum scientias quæ sunt de rebus infimis, cum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima objecta. Inter quæ cum sit Deus, sequitur quod beatitudo consistat in contemplatione Dei. Quod fit per visionem ejus secundum intellectum, quia per hanc fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum, cum omne cognitum sit in cognoscente, secundum quod cognoscitur : sicut etiam corporalis tactus ad delectabile corporum inducit quietationem affectus. Et ideo ultimus finis hominis in intellectu constitit. — Tamen id, quod est a parte voluntatis, scilicet quietatio ipsius in fine, quod potest dici delectatio, est quasi formaliter complens rationem beatitudinis, sicut superveniens visioni, in qua substantia beatitudinis consistit : ut sic voluntati attribuatur et prima habitudo ad finem, secundum quod assecutionem finis appetit, et ultima, secundum quod in fine jam assecuto quietatur. — *de Causis* l. 1 init.; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, sol. 2 in fine, et ad 5; *Quodl.* 8, a. 19, in c.

Potest et universalis ratio induci ad ostendendum intentum in præmissis articulis secundum viam Philosophi 1. et 10. *Eth.* sic. Cujuslibet rei habentis propriam operationem illa est bonum suum; et hoc quod bene est ei, consistit in ejus operatione : sicut tibicinis bonum consistit in ejus operatione, et similiter ejus qui facit statuam, et cujuslibet artificis. Et hujus ratio est, quia bonum finale cujuslibet rei est ejus ultima perfectio. Forma autem est perfectio prima, sed operatio est perfectio secunda. Si autem aliqua res altior dicatur esse finis, hoc non erit nisi mediante operatione, per quam scilicet homo ad rem illam attingat : vel faciendo, sicut ædificator domum; aut quia utitur seu fruitur ea. Et sic relinquitur, quod finale bonum cujuslibet rei in ejus operatione sit requirendum. — Si igitur hominis sit operatio propria, necesse est quod in illa consistat finale bonum ipsius, quod est felicitas; et illa felicitas est propria operatio hominis. Si autem dicitur in aliquo alio felicitas consistere; aut hoc erit aliquid, quo homo redditur idoneus ad ejusmodi operationem; aut erit aliquid, ad quod per suam operationem attingit. — 1. *Eth.* l. 10; 10. *Eth.* l. 9, 10, 11.

Quod autem sit aliqua *propria operatio hominis*, hoc dupliciter probatur. Et *primo* quidem per ea, quæ accidunt homini. Accidit enim homini quod sit textor aut grammaticus vel musicus sive aliquid aliud hujusmodi; sed nihil istorum est, quod non habeat propriam operationem; alioquin sequeretur quod hujusmodi otiose et frustra homini advenirent. Multo autem magis inconveniens est, quod sit otiosum et frustra id, quod est secundum naturam, quod est ordinatum ratione divina, quam id, quod est ordinatum ratione humana. Cum igitur homo sit aliquid existens secundum naturam, impossibile est quod sit naturaliter otiosus quasi non habens propriam operationem. Est igitur aliqua operatio hominis propria, sicut eorum quæ ei accidunt. Cujus causa est, quia unumquodque naturale vel artificiale est per aliquam formam, quæ est alicujus operationis principium. Unde sicut unaquæque res habet proprium esse per suam formam, ita etiam habet operationem propriam. — *Ibid.*

Secundo id patet per hominis partes. Eamdem enim rationem oportet existimare

in toto et in partibus : quia sicut anima est totius corporis actus, ita quædam partes animæ sunt actus quarumdam partium corporis, ut visus oculi; sed quælibet pars hominis habet propriam operationem, sicut oculi operatio est videre et manus palpare et pedum ambulare et sic de aliis partibus : relinquitur ergo, quod totius hominis est aliqua propria operatio. Manifestum est autem quod ipsa operatio est uniuscujusque rei secundum suam formam; forma autem hominis est anima, cujus actus dicitur vivere, non quidem vivere secundum quod est esse viventis, sed secundum quod vivere dicitur aliquod opus vitæ, puta intelligere, sentire. Unde manifestum est, quod in aliquo opere vitæ consistit hominis felicitas. — *Ibid.*

Non autem potest dici, quod secundum quodcumque vivere attendatur hominis felicitas : quia vivere est commune plantis, sed felicitas quæritur sicut quoddam proprium hominis bonum ; dicitur enim bonum humanum. Pari autem ratione species vitæ, quæ dicitur nutritiva vel augmentativa, separanda est a felicitate, quia etiam hæc communia sunt plantis. Et ex hoc accipi potest, quod felicitas non consistit neque in sanitate neque in pulchritudine neque in proceritate corporis : omnia enim hæc acquiruntur per operationes hujus vitæ. Post vitam autem nutritivam et augmentativam sequitur sensitiva, quæ etiam non est propria homini, sed convenit equo et bovi et cuilibet animali ; unde nec in hac vita consistit felicitas. Et ex hoc accipi potest, quod humana felicitas non consistit in aliqua sensibili delectatione. Post vitam autem nutritivam et sensitivam non relinquitur nisi vita quæ est operativa secundum rationem. Quæ quidem vita propria est homini. Nam homo speciem sortitur ab hoc, quod est rationale. Sed rationale est duplex : unum quidem participative, in quantum scilicet persuadetur et regulatur a ratione; aliud vero est rationale essentialiter, quod scilicet habet ex se ipso ratiocinari et intelligere; et hæc quidem pars principalius rationalis dicitur, quia quod est per se, semper est principalius eo quod est per aliud. Quia igitur felicitas est principalissimum bonum hominis, consequens est ut magis consistat in eo quod est rationale per essentiam, quam in eo quod est rationale per participationem. Ex quo potest accipi, quod felicitas principalius consistat in actu rationis vel intellectus, quam in actu appetitus ratione regulati. — *Ibid.*

Cum autem intellectus sit operatio speculativa et practica, manifestum est quod felicitas hominis non consistit in practica. Ea enim tantum est duplex, prudentiæ scilicet et artis. Non potest autem esse actus prudentiæ, quia hic est, tantum circa ea quæ sunt virtutum moralium. Non est autem in actibus virtutum moralium ultima hominis felicitas, quia hæ sunt tantum facultatis rationalis per participationem. Sed nec in actu artis potest esse felicitas ; hic enim totus ad finem extrinsecum ordinatur, nec intendit bonum humanum, sed bonum artificiati.

Unde sequitur, quod magis est in ea operatione, quæ est secundum propriam virtutem ejus et magis principalis : hæc autem est *speculativa*. Quod patet ex duobus, ex quibus pensatur dignitas operationis : *uno modo* ex parte potentiæ, quæ est operationis principium, et sic patet hanc operationem esse optimam, sicut et intellectus est optimum eorum, quæ in nobis sunt, ut prius ostensum est. *Alio modo* ex parte objecti, quod dat speciem operationi; et secundum hoc etiam, hæc operatio est optima, quia inter omnia cognoscibilia optima sunt intelligibilia. Hæc autem sunt triplicis generis, scilicet res materiales, res separatæ a materia, ut sunt substantiæ separatæ, et divina seu Deus. — 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, sol. 3; 1a 2æ, q. 3, a. 5, c. ; 3. *c. Gent.* c. 35 et 36 ; 6. *Eth.* 1-4.

Quod autem non in speculatione *rerum materialium* sit felicitas, patet, quia consideratio speculativæ scientiæ non se extendit ultra virtutem principiorum illius

scientiæ, quia in principiis scientiæ virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum, quæ sunt de rebus materialibus, sunt per sensum accepta, ut patet per Philosophum in principio *Metaphys.* et in fine *Poster.* Unde tota consideratio non potest ultra extendi, quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere hominis felicitas, quæ est ultima ejus perfectio. Sic enim aliquid non perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris; manifestum est autem quod forma lapidis, vel cujuslibet rei sensibilis, est inferior homine : unde per formam lapidis non perficitur intellectus in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliquid simile alicui, quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile vel aliquid hujusmodi. Omne autem quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Unde patet, quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicujus rei, quæ sit supra intellectum humanum. — 1a 2æ, q. 3, a. 6, c.

Non potest autem esse per contemplationem *substantiarum separatarum*. Manifestum est enim quod unumquodque in tantum est perfectio alicujus potentiæ, in quantum ad ipsum pertinet ratio proprii objecti illius potentiæ; proprium autem intellectus objectum est verum universale, quod solum est verum per essentiam : quidquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in esse sicut in veritate, ut dicitur 2. *Metaphys.* (*text.* 4; l. 1 min., c. 1), quæcumque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem; angeli autem sunt entia per participationem : unde relinquitur quod solus Deus sit verus per essentiam. — 1a 2æ, q. 3, a. 7, c.; 3. *c. Gent.* c. 44.

Potest autem intellectus versari circa *Deum* vel per opinionem vel per fidem vel per demonstrationem vel per simplicem et intuitivam visionem. Sed non potest ultima intellectus perfectio in *opinione* quam habet de Deo consistere, quia qui opinatur scit possibile esse rem aliter se habere, ac proinde non est quietus in illa cognitione. — 2. *Poster.* l. 20. — Sed nec etiam in *fide*, quia in illa operatione invenitur operatio intellectus imperfectissima, quantum ad id quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte objecti; non enim intellectus capit illud, cui assentit credendo; non est igitur neque in hac Dei cognitione ultima hominis felicitas; non enim in ipsa naturale desiderium quietatur, sed magis accenditur, quia unusquisque desiderat videre quod credit.— 3. *c. Gent.* c. 40. — Sed nec in illa consistit quæ habetur per *demonstrationem;* nam esse in actu est finis existentis in potentia; felicitas igitur, quæ est ultimus finis, est actus, cui non adjungitur potentia ad ulteriorem actum; talis autem cognitio per viam cognitionis de Deo habita remanet adhuc in potentia ad aliquid ulterius de Deo cognoscendum, vel eadem nobiliori modo, scilicet *intuitive contemplando Deum* in se ipso absque ullo discursu. — 3. *c. Gent.* c. 39, rat. 2. — Ergo in illa contemplatione seu visione consistit ultima hominis perfectio, quæ est beatitudo.

Ad primum ergo dicendum, quod infinitum, quod se tenet ex parte materiæ non perfectæ per formam, ignotum est secundum se, quia omnis cognitio est per formam; sed infinitum, quod se tenet ex parte formæ non limitatæ per materiam, est secundum se maxime notum; sic autem Deus est infinitus. — 1a, q. 12, a. 1, ad 2; 4. *Sent.* dist. 49, q. 2, a. 1, ad 2 et 12.

Ad secundum dicendum, quod Deus non sic dicitur non existens, quod nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens. Unde ex hoc non sequitur, quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat; quod est ipsum non comprehendi. — 1a, q. 12,

a. 1, ad 3.— Non autem dicimus beatitudinem consistere in *comprehensione*, quia ad comprehendendum Deum impossibile est intellectum pervenire : quia sic cognosceret Deum, ut cognoscibilis est; Deus autem perfecte cognoscibilis est in quantum habet de entitate et luce; hæc autem in Deo sunt infinita; unde et ipse est infinite cognoscibilis, ac proinde non potest comprehendi a virtute intellectus creati, quæ est finita. Sed alius est modus cognoscendi Deum, cum scilicet mediante verbo, quod in Deo tenet locum speciei, intellectus creatus attingit Deum. Et hæc cognitio est *intuitiva* : tunc enim rem intuitive cognoscimus, cum per propriam ejus speciem ipsam cognoscimus. — Expos. in 1. *ad Timoth.* c. 6, lect. 3.

Ad tertium dicendum, quod proportio dicitur dupliciter : *uno* modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum et æquale sunt species proportionis; *alio* modo quælibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur : et sic potest esse proportio creaturæ ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam et ut potentia ad actum; et secundum hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum. — 1a, l. c. ad 4; 4. *Sent.* l. c. ad 6 et 7.

Hic quæri solet, an ad beatitudinem requiratur delectatio; sed de hoc satis in superioribus articulis.

ARTICULUS V

UTRUM IN HAC VITA POSSIMUS CONSEQUI BEATITUDINEM.

Videtur quod in hac vita possimus consequi beatitudinem.

1. Imperfecta enim participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis; alioquin unus non esset beatior alio; sed in hac vita possumus participare summum bonum cognoscendo et amando Deum, licet imperfecte : ergo in hac vita possumus consequi beatitudinem. — 1a 2æ, q. 5, a. 3, arg. 2.

2. Præterea, quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse; videtur enim naturale quod in pluribus est; natura autem non totaliter deficit; sed plures ponunt beatitudinem in hac vita : ergo in hac vita possumus esse beati. — *Ibid.* arg. 3.

3. Præterea, beatitudo est operatio propria hominis; sed homo in hac vita habet propriam suam operationem : ergo potest habere beatitudinem. — 1. *Eth.* l. 10.

Sed contra est : 1. quod humana beatitudo non consistit in cognitione Dei, qua communiter ab omnibus vel pluribus cognoscitur secundum quamdam æstimationem confusam; neque in cognitione Dei, qua cognoscitur per viam demonstrationis; neque in cognitione Dei, qua cognoscitur per fidem, ut dictum est; — sed non est possibile in hac vita ad altiorem Dei cognitionem pervenire : ergo impossibile est quod in hac vita consistat beatitudo. — 3. *c. Gent.* c. 48, rat. 1.

2. Præterea, ultimus finis hominis terminat ejus naturalem appetitum, ita quod eo habito nihil aliud quæritur; si enim adhuc movetur ad aliud, nondum habet finem in quo quiescat; hoc autem in hac vita accidere non potest; quanto enim plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium augetur, quod est omnibus naturale, nisi forte aliquis sit qui omnia intelligat, quod in hac vita contingere non potest. — *Ibid.* rat. 2.

3. Præterea, omne quod movetur in finem, desiderat naturaliter stabiliri et quiescere in illo; unde a loco, quo corpus naturaliter movetur, non recedit nisi per motum violentum, qui contrariatur appetitui; felicitas autem est ultimus finis, quem homo naturaliter desiderat : est igitur hominis desiderium naturale ad hoc, quod in felicitate stabiliatur; nisi igitur cum felicitate pariter immobiliterque stabilitatem consequatur, nondum est felix, ejus desiderio nondum quie-

scente. In vita autem ista non est aliqua certa stabilitas; cuilibet enim, quantumcumque felix dicatur, possibile est infirmitates et infortunia accidere, quibus impeditur ab operatione, quæcumque sit illa, in qua ponitur felicitas : non igitur est possibile in hac vita esse ultimam hominis felicitatem. — *Ibid.* rat. 3.

Respondeo dicendum, quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest; perfecta autem et vera beatitudo haberi non potest in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter : — *primo* quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi; multis enim malis præsens vita subjacet, quæ vitari non possunt : et ignorantiæ ex parte intellectus, et inordinatæ affectioni ex parte appetitus, et multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis. Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest; naturaliter enim homo desiderat permanentiam ejus boni, quod habet; bona autem præsentis vitæ transitoria sunt, cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur. — *Secundo*, si consideretur id, in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet intuitiva Dei cognitio seu divinæ essentiæ visio, quæ non potest homini in hac vita provenire; ideo non potest aliquis in hac vita beatitudinem perfectam et veram consequi. — 1a 2æ, q. 5, a. 3, c.

Ad sciendum igitur qualem beatitudinem in hac vita assequi possimus, et in quo consistat, considerandum est, quod Philosophus in 1. et 10. *Eth.* ipsam reposuit in contemplatione. Sed vita contemplativa, secundum quod de ea locuti sunt antiqui philosophi et sancti Doctores, non accipitur uniformiter. Nam philosophi finem contemplationis ponunt in sapere; nam speculari in sapientia secundum metaphysicum est summa felicitas quam posuerunt philosophi. Ideo Philosophus in 10. *Eth.* volens talem felicitatem summe extollere, ostendit eam maxime delectabilem, dicens quod Philosophia videtur habere delectationes mirabiles puritate et firmitate. Sed contemplatio, ut de ea loquuntur sancti Doctores, magis consistit in sapore quam in sapere et magis consistit in dilectione quam in contemplatione; et si invenitur studium litterarum aliquando pertinere ad contemplativam vitam, hoc est in quantum per hujusmodi studium manuducimur in amorem Dei. Et sic beatitudo in hac vita, si tamen beatitudo potius quam via ad beatitudinem dici potest, consistit in amore Dei. — 1. *Eth.* l. 5 sqq.; 10. *Eth.* l. 10; cfr. expos. in *Cantic.* c. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter : uno modo ex parte ipsius objecti beatitudinis; quod quidem secundum sui essentiam non videtur; et talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis, qui quidem ad ipsum objectum beatitudinis secundum se ipsum attingit, sed imperfecte per respectum ad modum, quo Deus se ipso fruitur; et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis, quia cum beatitudo sit operatio quædam, ut supra (art. 1 hujus quæst.) dictum est, vera ratio beatitudinis consideratur ex objecto, quod dat speciem actui, non autem ex subjecto.— 1a 2æ, q. 5, a. 3, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis; et sic non ex toto in sua existimatione deficiunt. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo consistit non in qualibet operatione, sed in nobilissima. Sic autem se habent cognitio et amor in homine, quod re-

spectu earum rerum, quæ sunt supra animam, nobilior et altior est amor quam cognitio; illarum vero, quæ sunt infra animam, cognitio est potior. Cujus ratio est, quia per voluntatem et amorem homo intendit ipsas res volitas et amatas prout in se sunt; per cognitionem vero e converso res cognitæ in cognoscente efficiuntur per suas similitudines. Unde dicit Philosophus (6. *Metaphys. text.* 8; l. 5, c. 3), quod bonum et malum, quæ sunt objecta voluntatis, sunt in rebus; verum et falsum, quæ sunt objecta intellectus, sunt in mente. (10. *Eth.* l. 10; 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 4, in c.; 1a, q. 82, a. 3, in c.; q. 108, a. 6, ad 3.) — Neque tamen inde sequitur quod beatitudo etiam in patria consistat principaliter in actu amoris : *tum* quia tunc videbitur Deus sicut in se est, et ipsa essentia divina locum habebit speciei (1a, q. 12, a. 1 et 2); *tum* quia beatitudo est ultima rei perfectio; cognitio autem pertinet ad perfectionem cognoscentis, quia fit per receptionem; non sic voluntas, quæ tendit ad res; *tum* quia beatitudo habet rationem præmii — præmium autem magis attribuitur cognitioni, meritum vero amori; quia præmium est secundum receptionem qua aliquis in seipso perficitur, meritum vero secundum operationem qua aliquis in remunerationem se extendit et ei se conjungit (3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 4, in c. et ad 7); — *tum* quia anima nostra, quæ secundum intellectum est in potentia omnia, per hoc quod unitur Deo ut suo intelligibili, qui est omnium actus, fitque quodammodo actus intellectus, reducitur in actum omnium intelligibilium, et sic constituitur in ultimo actu; ac proinde dilectio, quæ hinc emanat, est quasi proprietas consequens actum, ipsum stabiliens, consummans et decorans (Hannibaldus in 4. *Sent.* dist. 49, q. un., a. 2, c.); *tum* quia licet amor sit prior cognitione in movendo, cognitio tamen est prior amore in attingendo; et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus, licet consummative et completive per actum voluntatis, ut supra (art. præced.) dictum est. (1a 2æ, q. 3, a. 4, ad 4; 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 4, ad 7.) — Atque ex his patet, quod in hac vita beatitudo quæ esse potest consistit in operatione amoris, prærequisita tamen aliquali cognitione finis; beatitudo vero perfecta consistit in operatione cognitionis consequente tamen dilectione.

QUÆSTIO VI

DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO ET CIRCUMSTANTIIS ACTUUM HUMANORUM.

Quia igitur ad finem ultimum per aliquos actus necesse est pervenire, oportet consequenter de actibus humanis considerare, ut sciamus quibus actibus ad ipsum perveniatur. Sed quia actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. — Moralis igitur consideratio quia est humanorum actuum, *primo* quidem tradenda est in universali, *secundo* in particulari.

Circa *universalem* autem considerationem humanorum actuum, *primo* quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, *secundo* de principiis eorum.

Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii, quidam homini et aliis animalibus communes. Et quia propinquius se habent ad finem ultimum actus qui sunt proprie humani, quam actus qui sunt homini aliisque animalibus communes, qui dicuntur animæ passiones, *primo* considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis, *secundo* de actibus qui sunt homini aliisque animalibus communes.

Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, oportet considerare de actibus in quantum sunt voluntarii. *Primo* ergo considerandum

est de voluntario et involuntario in communi, et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium et involuntarium invenitur; *secundo* de actibus qui sunt voluntarii, quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis existentes; *tertio* de actibus qui sunt voluntarii quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis; *quarto* de bonitate et malitia eorumdem actuum. — 1a 2æ, q. 6, in proœm.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR DUO :

1. Utrum recte definiatur a Philosopho voluntarium et involuntarium.
2. Utrum convenienter enumerentur circumstantiæ actuum humanorum.

ARTICULUS I

UTRUM RECTE DEFINIATUR A PHILOSOPHO VOLUNTARIUM ET INVOLUNTARIUM.

Videtur quod non recte definiatur a Philosopho 3. *Eth.* (c. 1, al. 3) voluntarium « illud, cujus principium est in eo qui agit particularia cognoscente in quibus actio consistit »; involuntarium autem « quod vi et propter ignorantiam agitur ».

1. Potest enim contingere quod illud principium, quod est intra, non sit appetitus rationalis, qui dicitur voluntas, a qua denominatur voluntarium, sed aliqua passio appetitus sensitivi, puta ira vel concupiscentia; ergo non omne id est voluntarium, cujus principium est in eo qui agit; ergo videtur quod Philosophus non bene definierit voluntarium. — 3. *Eth.* l. 4.

2. Præterea, Philosophus dicit in 3. *Eth.* (c. 1, al. 3), quod pueri et bruta animalia communicant voluntario ; sed bruta non cognoscunt singularia, in quibus est operatio: ergo male definitur voluntarium « cujus principium est in eo qui agit particularia cognoscente in quibus actio consistit ». — 3. *Eth.* l. 4 ; 1a 2æ, q. 6, a. 2, in arg. *Sed contra.*

3. Præterea, quod est involuntarium, est cum tristitia, ut dicit Philosophus 3. *Eth.* (c. 1, al. 3); sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur : ergo violentia non causat involuntarium. — 3. *Eth.* l. 4; 1a 2æ, q. 6, a. 5, arg. 2.

4. Præterea, violentia non causat involuntarium ; voluntati enim violentia inferri non potest; ergo non bene definitur involuntarium « quod vi » seu violentia « agitur ». — 1a 2æ, q. 6, a. 5, arg. 1.

5. Præterea, involuntarium est cum tristitia; sed quædam ignoranter aguntur et sine tristitia, puta si aliquis occidit hostem, quem quærit occidere, putans occidere cervum : ergo ignorantia non causat involuntarium ; ergo involuntarium male definitur, quod ignorantia agitur. — 1a 2æ, q. 6, a. 8, arg. 3.

6. Præterea, metus et concupiscentia causant involuntarium. Quod enim per metum agitur, secundum se est involuntarium, *tum* quia, sicut violentia est respectu ejus, quod contrariatur præsentaliter voluntati, ita metus est respectu futuri mali, quod repugnat voluntati ; *tum* quia quod sub conditione tale est, secundum quid est tale ; quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale; sed id quod per metum agitur, est involuntarium absolute; non est autem voluntarium nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum quod timetur. (1a 2æ, q. 6, a. 6, arg. 1, 2, 3.) Pariter propter concupiscentiam agit sæpe incontinens contra id, quod ante proponebat. (*Ibid.* a. 7, arg. 2.) — Unde potest concludi, quod metus et concupiscentia causant involuntarium ; ergo non solum est involuntarium quod vi et ignorantia agitur, sed etiam quod metu et concupiscentia.

Sed contra est auctoritas Philosophi 3. *Eth.* (c. 1, al. 3) sic voluntarium et involuntarium definientis.— 3. *Eth.* l. 4.

Respondeo dicendum, quod Philosophus optime definivit voluntarium « cujus prin-

cipium est in eo, qui agit particularia, cognoscente in quibus actio consistit » ; involuntarium autem « quod vel vi vel ignorantia agitur ».—Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quorumdam actuum principium est *in agente* seu in eo quod movetur ; quorumdam autem motuum vel actuum principium est *extra*. Cum enim lapis movetur sursum, principium hujus motionis est extra lapidem ; sed cum movetur deorsum, principium hujus motionis est in ipso lapide. Eorum autem, quæ a principio intrinseco moventur, quædam movent, se ipsa, quædam autem non. Cum enim omne agens seu motum agat seu moveatur propter finem, illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum ut moveantur, sed ut moveantur *in finem*. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur *cognitio* finis aliqualis; unde quodcumque sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in se ipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem.

Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus; non tamen ejus, quod est agere vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem ; unde hujusmodi non dicuntur movere se ipsa, sed ab aliis moveri.—Quæ vero habent notitiam finis, dicuntur se ipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem (et ideo cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agant et quod propter finem agant, horum actus et motus dicuntur voluntarii ; hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione); et quia involuntarium est privatio voluntarii, voluntarium autem importat motum appetitivæ virtutis, quæ præsupponit cognitionem apprehensivæ virtutis, eo quod bonum apprehensum movet virtutem appetitivam. — 1a 2æ, q. 6, a. 1 sqq.; 3. *Eth.* l. 1, 2, 3, 4.

Dupliciter autem aliquid est involuntarium : *uno modo* per hoc, quod excluditur ipse motus appetitivæ virtutis; et hoc est involuntarium per violentiam. Violentum enim illud est, cujus principium est extra, ut dicit Philosophus; licet non omne cujus principium est extra sit violentum, sed solum quod ita est a principio extrinseco, quod appetitus interior non concurrit in idem. (3. *Eth.* l. 1 et 2.) *Alio modo* aliquid dicitur involuntarium per hoc, quod excluditur cognitio virtutis apprehensivæ ; et hoc est involuntarium per ignorantiam. — Ubi considerandum est, quod *duplex* est *ignorantia : uno* modo, secundum quod aliquis ignorat, quid oporteat facere vel vitare ; et hæc ignorantia est ejus « quod confert », ut dicit Philosophus (3. *Eth.* c. 1, al. 2), id est quod operari oportet. Talis autem ignorantia non causat involuntarium, quia ignorantia hujusmodi non potest homini habenti usum rationis provenire nisi ex negligentia : quia quilibet tenetur adhibere sollicitudinem ad sciendum, quid oporteat eum facere vel vitare. Unde si ipsa ignorantia reputatur voluntaria, dum homo eam non vult vitare sicut tenetur, consequens est, quod nec illud, quod per hujusmodi ignorantiam fit, involuntarium judicetur. Hoc autem potest ignorare, uno modo in aliquo particulari eligibili, puta cum aliquis propter avaritiam æstimat nunc esse sibi furandum ; alio modo in universali, ut patet in illo, qui opinatur omne furtum esse licitum. Utraque autem ignorantia est ejus quod confert ; unde neutra involuntarium causat.— *Alia* autem est ignorantia singularium conditionum, puta quod iste vir sit pater, vel quod iste locus sit sacer ; et ista sunt, circa quæ et in quibus est operatio humana, per quorum justam ignorantiam aliquis meretur misericordiam et veniam, eo quod ille, qui operatur aliquod horum, operatur involuntarie. Unde patet, quod ignorantia talium singularium circumstantiarum causat involuntarium. (3. *Eth.* l. 3.) — Et per hæc

patet, quod optime voluntarium et involuntarium definita sunt a Philosopho.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium denominative dicitur a voluntate ; et potest trahi ad ea, in quibus est aliqua participatio voluntatis, ut in brutis animalibus, et multo magis in appetitu sensitivo hominis. — 1a 2æ, q. 6, a. 2, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod duplex est cognitio finis, perfecta scilicet et imperfecta. *Perfecta* quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res, quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum ; et talis cognitio non competit pueris et brutis animalibus. *Imperfecta* autem cognitio finis est, quæ in sola apprehensione finis consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem ; et talis cognitio finis reperitur in pueris et in brutis animalibus per sensum et æstimationem naturalem. — Perfectam agitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine et his, quæ sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde voluntarium secundum rationem perfectam non competit pueris et brutis, sed solum voluntarium secundum rationem imperfectam. — *Ibid.* in c.

Ad tertium dicendum, quod voluntarium potest aliquid dici dupliciter : uno modo secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere ; alio modo secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum : quia licet ille qui patitur non conferat agendo, confert tamen pati volendo ; unde non potest dici involuntarium. — 1a 2æ, q. 6, a. 5, ad 2.

Ad quartum dicendum, quod duplex est actus voluntatis : unus quidem, qui est ejus immediate, velut ab ipsa elicitus ; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos voluntas violentiam pati potest, in quantum per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exsequantur. Sed quantum ad proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Actus enim voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione. Quod autem est coactum vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem actus voluntatis est, quod sit coactus vel violentus ; sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus lapidis, quod feratur sursum ; potest enim lapis per violentiam ferri sursum ; sed quod iste motus violentus sit ex ejus naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam homo potest per violentiam trahi ; sed quod hoc sit ex ejus voluntate, repugnat rationi violentiæ. — 1a 2æ, q. 6, a. 4, c ; a. 5, c.

Ad quintum dicendum, quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis : *uno modo* concomitanter, quando ignorantia est de eo quod agitur, tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volendum ut hoc fiat, sed accidit simul esse factum et ignoratum ; sicut cum aliquis vellet occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et talis ignorantia non facit involuntarium, ut dictum est (in corp. art.), quia non causat aliquid, quod sit repugnans voluntati ; sed facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est. — 1a 2æ, q. 6, a. 8, in c. ; 3. *Eth.* l. 3.

Alio modo ignorantia consequenter se habet ad voluntatem, in quantum ipsa ignorantia est voluntaria. Et hoc contingit dupliciter : *uno* modo, quia actus voluntatis fertur in ignorantiam, sicut cum aliquis ignorare vult, vel ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando ; et hæc dicitur ignorantia affectata. *Alio* modo dicitur ignorantia voluntaria ejus, quod quis potest scire et debet ; sic enim non agere et non velle voluntarium dicitur ; voluntarium enim est non solum quod procedit a voluntate directe sicut ab agente, sed etiam quod est ab ea indirecte sicut a non agente. Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quæ est ignorantia malæ electionis vel ex habitu proveniens ; sive cum aliquis notitiam, quam debet, non curat acquirere ; et secundum hunc modum, ignorantia universalium juris (quæ quis scire tenetur) voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium ; causat tamen secundum quid, in quantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia præsente. — *Ibid.*

Tertio modo antecedenter se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi, quod alias non vellet, sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus, quam non tenebatur scire ; et ex hoc aliquid agit, quod non ageret si sciret : puta cum aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per viam, projicit sagittam, qua interficit transeuntem ; et talis ignorantia causat involuntarium simpliciter ; et istud involuntarium consequitur tristitia. — *Ibid.*

Ad sextum dicendum, quod quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario. Id enim, quod per metum agitur, in se consideratum non est voluntarium, sed fit voluntarium in causa, scilicet ad vitandum malum quod timetur. Sed si quis recte consideret, magis sunt hujusmodi voluntaria quam involuntaria ; sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria secundum quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundum quod est in actu ; secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem, quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod fit. Cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, in quantum hujusmodi, est hic et nunc : secundum hoc id quod fit est in actu, secundum quod hic est et nunc et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem id, quod fit per metum, est voluntarium, in quantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum majoris mali quod timebatur, sicut projectio mercium in mare fit voluntaria tempore tempestatis, propter timorem periculi. Sed quod accipiatur id, quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum rationem (considerationem) tantum ; et ideo est involuntarium secundum quid. (1a 2æ, q. 6, a. 6, in c.) — Concupiscentia autem non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in id fertur ; per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit ; et ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium. — *Ibid.* a. 7, c.

ARTICULUS II

UTRUM CONVENIENTER ENUMERENTUR CIRCUMSTANTIÆ ACTUUM HUMANORUM.

Videtur quod inconvenienter enumerentur circumstantiæ actuum humanorum in hoc versu : Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

1. Illud enim quod est causa rei, non potest esse circumstantia ejus, cum causa

sit prior, circumstantia posterior quasi proprietas; sed persona agens, quæ notatur cum dicitur « *Quis* », est causa efficiens actus; propter quid vero sive « *Cur* » est causa finalis : ergo videtur quod inconvenienter circumstantiæ enumerentur. — 4. *Sent.* dist. 16, q. 3, a. 1, quæstiunc. 2, arg. 1; 1a 2æ, q. 7, a. 3, arg. 3.

2. Præterea, non potest idem esse circumstantia sui ipsius; sed *Quid* importat substantiam actus moralis, cujus circumstantiæ quæruntur : ergo non debet computari inter circumstantias. — 4. *Sent.* l. c. arg. 2.

3. Præterea, circumstantia a circumstando dicitur; sed circumstare proprie tantum dicitur in localibus : ergo non est alia circumstantia præter localem. — *de Malo* q. 2, a. 6, in c.; 1a 2æ, q. 7, a. 1, in c.

Sed contra videtur : 1. quod sint plures circumstantiæ. Philosophus enim in 3. *Eth.* c. 1 (al. 2) ponit *Circa quid* et *Quo instrumento*; hæc autem hoc versu non continentur : ergo videtur quod insufficienter enumeratæ sunt circumstantiæ.— 4. *Sent* dist. 16. q. 3, a. 1, quæstiunc. 2, arg. 1 *Sed contra:* 3. *Eth.* l. 3.

2. Præterea, circumstantiæ propter hoc vocantur, quia secundum eas variatur medium virtutis; sed secundum *Quantum* et *Quotiens* variatur medium virtutis : ergo sunt circumstantiæ, sed non continentur in prædicto versu : ergo etc. — 4. *Sent.* l. c. arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod actus nostri dicuntur morales, secundum quod a ratione ordinantur in finem voluntatis. Ex hoc enim habent rationem boni vel mali. Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini; et ideo ratio, quæ actum nostrum in finem ordinat, attendit proportionem actus ad ea quæ ad actum concurrere possunt, et ita commensuratio *circumstantia* dicitur. Et quia in qualibet proportione oportet esse ad minus duos terminos : nihil enim sibi ipsi proportionatur, sed alteri; ideo circumstantia moralis actus dupliciter accipi consuevit, quia potest dici circumstantia vel illud, quod est ad actum concurrens, ad quem proportionatur, sicut locus aut tempus; vel ipsa conceptio, quæ ex illis relinquitur, ut quando vel ubi. Sic ergo ultimo modo accipiendo circumstantiam, erit conditio vel proprietas actus; sed primo modo accipiendo quædam circumstantia est proprietas actus, ut modus agendi, et quædam extra, ut locus et tempus, quæ idcirco circumstantiæ dicuntur, quia circa aliquid dicitur stare omne illud quod non est de essentia rei, sive insit, sicut albedo corpori, sive non insit, sicut locus locato. (4. *Sent.* dist. 16, q. 3, a. 1, quæstiunc. 1, ad 2.) — Et ideo proprietates circumstantiæ actus dici possunt, quarum circumstantiarum, secundum quod ad Moralem pertinent, sic potest numerus accipi. Proportio enim actus ad finem potest accipi vel secundum id quod est in ipso actu, vel secundum id quod est extra. Si primo modo, aut quantum ad speciem actus, et sic est *Quid;* aut quantum ad modum ipsius, et sic est *Quomodo*. Si autem per comparationem ad extra, vel per comparationem ad causam vel per comparationem ad mensuram. Si primo modo, vel ad causam finalem, et sic est *Cur;* vel ad causam efficientem vel instrumentalem, et sic est *Quibus auxiliis*; vel principalem, et sic est *Quis*. Si autem per comparationem ad mensuram, aut ad locum, et sic est *Ubi*; aut ad tempus, et sic est *Quando*. Et per hoc patet quod bene enumerantur circumstantiæ humanorum actuum in prædicto versu. — 4. *Sent.* dist. 16, q. 3, a. 1, q. 1, 2, 3; 1a 2æ, q. 7, a. 1, 3, 4; *de Malo* q. 2, a. 6; 3. *Eth.* l. 3.

Sed advertendum, quod actus proprie dicuntur humani, prout sunt voluntarii; voluntatis autem motivum et objectum est finis : et ideo principalissima omnium circumstantiarum est illa, quæ attingit actum ex parte finis, scilicet, cujus gratia vel *Cur*. Secundaria vero, quæ attingit ipsam substantiam, id est *Quid*. Aliæ vero circumstantiæ sunt magis vel minus principales, secundum quod magis vel minus

ad has appropinquant.— 1a 2æ, q. 7, a. 4, in c.; 4. *Sent.* dist. 16, q. 3, a. 1, sol. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod illa conditio causæ, a qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adjuncta : sicut in objecto non dicitur circumstantia furti, quod sit alienum, hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quod sit magnum vel parvum. Similiter est de aliis circumstantiis, quæ accipiuntur ex parte aliarum causarum; non enim finis, qui dat speciem actui, est circumstantia, sed aliquis finis adjunctus : sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia, sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel aliquid hujusmodi. Similiter etiam ex parte ejus, quod est *Quid*. Nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis, sed quod abluendo infrigidet et sanet vel noceat, hoc est circumstantia. — 1a 2æ, q. 7, a. 3. ad 3.

Vel dic ad id, quod dictum est de fine, quod finis est ultimus et propinquus. Ultimus quidem non potest poni circumstantia, quia omnes circumstantiæ sumuntur in proportione ad ipsum. Propinquus etiam est duplex ; quidam, qui est *finis operis*, secundum quod Philosophus dicit 2. *Eth.*, quod quædam conjuncta sunt malo fini; et iste finis dat speciem actui; unde vel non est circumstantia, si consideretur tantum genus moris, vel referendo ad ipsam substantiam actus includitur in hac circumstantia *Quid*. Alius est *finis agentis*, qui quandoque ex malo actu bonum intendit, vel e converso; et hic finis dicitur hæc circumstantia *Cur*; ab hoc autem actus non recipit speciem propriam, sed quasi communem : secundum quod actus imperati induunt speciem vitii vel virtutis imperantis, supra speciem quam habet ex habitu eliciente. — 4. *Sent.* dist. 16, q. 3, a. 1, quæstiunc. 2, ad 3.

Ad secundum dicendum, quod actus aliqui ex suo genere sunt boni vel mali, et ideo ex ipso genere actus potest sumi circumstantia actus moralis; hoc autem, ex quo actus ponitur in tali genere, quamvis sit de substantia ejus, in quantum est ex genere moris, tamen est extra substantiam ipsius, secundum quod consideratur ipsa substantia actus absolute. Unde aliqui actus sunt idem in specie naturæ, qui differunt in specie moris, sicut interficere hominem propria auctoritate, et interficere auctoritate publica ex ordine justitiæ. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod quia nomina secundum Philosophum sunt signa intellectuum, necesse est quod secundum processum intellectivæ cognitionis sit etiam nominationis processus. Procedit autem nostra cognitio intellectualis a notioribus ad minus nota; et ideo apud nos a notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas. Et inde est quod, sicut dicitur in 10. *Metaphys.* (*text.* 13 et 14; l. 9, c. 4), ab iis quæ sunt secundum locum, processit nomen distantiæ ad omnia contraria ; et similiter nominibus pertinentibus ad motum localem utimur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quæ loco circumscribuntur, sunt maxime nobis nota. Et inde est quod nomen circumstantiæ ab iis, quæ in loco sunt, derivatur ad actus humanos. Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam vel appropinquat ei secundum locum. — 1a 2æ, q. 7, a. 1, in c.

Ad quartum (sive *primum in contrarium*) dicendum, quod circumstantia *Quid* et *Circa quid* in prædicta assignatione in una includuntur, eo quod objectum, quod dicitur *Circa quid*, dat rationem actui, quod dicitur *Quid*; sed Philosophus distinguit eas, quia præter universalem rationem objecti, quod dat speciem actui, possunt in objecto considerari speciales conditiones, quæ diversificant actum in bonitate et malitia, in illis actibus, qui de se malitiam non implicant, in quibus etiam malitiæ quantitatem diversificant.— Cum autem Philosophus dicit *Quo instrumento*, idem est ei, quod dictum

est *Quibus auxiliis*, quia omnia auxilia sunt quasi instrumenta actionis, quibus agens utitur ad suum finem. — 4. *Sent.* l. c. ad 5.

Ad quintum (sive *secundum in contrarium*) dicendum, quod cum modus mensuram importet, omnia quæ ad mensuram pertinent, vel per modum quantitatis continuæ vel discretæ, importantur in *Quomodo*.— Vel dicendum, quod quantitas actus ex tribus pensari potest : primo ex ipsa intensione actus, et sic idem est quod *Quomodo* ; secundo ex quantitate objecti, et sic includitur in *Quid* ; tertio ex tempore, et sic includitur in *Quando*. *Quotiens* autem semper reducitur ad modum. — *Ibid.* ad 6.

QUÆSTIO VII

DE VOLUNTATE.

Antequam autem consideremus de actibus a voluntate elicitis, consideranda sunt aliqua de voluntate.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR DUO :

1. Utrum aliqua potentia animæ moveat voluntatem.
2. Utrum voluntas moveatur a solo Deo sicut ab exteriori principio.

ARTICULUS I

UTRUM ALIQUA POTENTIA ANIMÆ MOVEAT VOLUNTATEM.

Videtur quod nulla potentia animæ moveat voluntatem.

1. Voluntas enim movet ceteras omnes potentias ; idem autem respectu ejusdem non est movens et motum : ergo voluntas non movetur ab ulla animæ potentia. — *de Verit.* q. 22, a. 12 ; 1a 2æ, q. 9, a. 1, arg. 3.

2. Præterea, voluntas movet se ipsam ; ergo non debet moveri ab ulla potentia ; quod enim fit per se, frustra dicitur fieri per aliud. — 1a 2æ, q. 9, a. 3, arg. 3.

3. Præterea, si voluntas movetur ab aliqua potentia, vel ab intellectu vel ab appetitu sensitivo. Non ab intellectu ; intellectus enim se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum ; imo quandoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, sicut ad ea quæ in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur in lib 2. *de Anima* (*text.* 154 ; l. 3, c. 3). Ergo neque etiam movetur ab intellectu.— Sed nec etiam ab appetitu sensitivo ; nulla enim virtus particularis potest facere effectum universalem ; sed appetitus sensitivus est virtus particularis, consequitur enim particularem sensus apprehensionem : ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velut consequens apprehensionem intellectus. — 1a 2æ, q. 9, a. 1, arg. 2 ; a. 2, arg. 2.

Sed contra est, quod Philosophus in 3. *de Anima* (*text.* 54 ; c. 10) dicit, quod appetibile intellectum est movens non motum ; voluntas autem est movens motum. — 1a 2æ, q. 9, a. 1, arg. *Sed contra* ; 3. *de Anima* l. 15.

Respondeo dicendum, quod secunda moventia non movent nisi in quantum participant primum ; unde omnia conveniunt in specie primi moventis. Primum autem movens in homine est appetibile, in quantum est intellectum. Unde necesse est intellectum, in quantum est de appetibili, movere voluntatem. Quod tamen non obstat, quin etiam voluntas moveat intellectum.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod in tantum aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura : oportet enim ut id, quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid quod est actu : et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa : uno

modo quantum ad agere vel non agere ; alio modo quantum ad agere hoc vel illud ; sicut visus quandoque videt actu et quandoque non videt ; et quandoque videt album et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus, et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte *subjecti*, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens. Aliud autem ex parte *objecti*, secundum quod specificatur actus.

Motio autem ipsius subjecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut supra ostensum est, principium hujus motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem : sicut ars gubernatoria imperat navifactivæ, ut dicitur in 2. *Phys.* (*text.* 25 ; c. 2.) Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis; et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animæ ad suos actus. Utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis sicut quædam particularia bona. Semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus : sicut dux exercitus movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei, quia ille intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus.

Sed objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens, et verum universale, quod est objectum intellectus ; et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem sicut præsentans ei objectum suum. — 1a 2æ, q. 9, a. 1, c.

Quod autem objectum videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione ejus quod proponitur, et ejus cui proponitur ; conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens et ut non conveniens. Unde Philosophus dicit in 3. *Eth.* (c. 5 versus fin. ; al. c. 7) : Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.. (3. *Eth.* l. 13.) Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem ; unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti ; sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto ; et per hunc modum ex parte objecti appetitus sensitivus movet voluntatem. — 1a 2æ, q. 9, a. 2, c.; a. 3 ; *de Verit.* q. 22, a. 11 et 12 ; 3. *de Anima* l. 15 ; 1a, q. 82, a. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod tam finis quam efficiens movere dicuntur, sed diversimode, cum in qualibet actione duo considerentur, scilicet agens et ratio agendi, ut in calefactione ignis est agens et ratio agendi est calor. In movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi, sed efficiens sicut agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi est potentia agentis per quam agit ; unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturæ perfectum, quia hoc habito quiescit motus ; sed inest agenti per modum intentionis : nam finis est prior in intentione, sed posterior in esse ; et ideo finis præexistit in movente proprie secundum intellectum, cujus est recipere aliquid per modum intentionis et non secundum esse naturæ. Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, in quantum scilicet præconcipit rationem finis et eam voluntati proponit. Sed movere per modum causæ agentis est voluntatis et non

intellectus, eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod sunt in se ipsis; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritalem in anima. Agere autem et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in se ipsis subsistunt, et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis, et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus. Et præterea actus voluntatis est quædam inclinatio in aliquid; inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet. Unde patet, quod *voluntas* habet movere per modum causæ agentis; — non autem *intellectus*, sed tantum per modum causæ finalis sicut præsentans objectum; — nec etiam *appetitus sensitivus*, qui voluntatem movet ex ea parte tantum qua ipsa movetur ab objecto, in quantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem judicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non judicaret. — *De Verit.* q. 22, a. 12, c.; 1a, q. 82, a. 4, c.; 1a 2æ, q. 10, a. 3, c.

Potentiis autem animæ superioribus ex hoc quod immateriales sunt competit, quod reflectantur super se ipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se et unum super alterum et super essentiam animæ et super ejus vires. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem, sicut intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in se ipso rationem volendi; unde et ipsa voluntas cum fertur super potentias animæ, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et inclinat unamquamque in propriam operationem. Et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum causæ agentis, sed etiam ipsas animæ vires, licet ipsa moveatur ab appetibili intellecto per modum causæ finalis. — *de Verit.* l. c., in c.

Ad secundum dicendum, quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu et a se ipsa; sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem objecti; a se ipsa vero quantum ad exercitium actus secundum rationem finis: — in quantum scilicet, sicut intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit se ipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet se ipsum: similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet se ipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem, quia hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. — 1a 2æ, q. 9, a. 3, ad 3 et in c.

Ad tertium dicendum, quod sicut imaginatio formæ sine æstimatione convenientis vel nocivi non movet appetitum, ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis; unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur 3. *de Anima* (*text.* 49; c. 10; cf. S. Thomas *ibid.* l. 15). — Ad id autem quod dicitur de appetitu sensitivo, dicendum, quod actus et electiones hominum sunt circa singularia; unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter circa singularia. — 1a 2æ, q. 9, a. 1, ad 2; a. 2, ad 2.

ARTICULUS II

UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR A SOLO DEO SICUT AB EXTERIORI PRINCIPIO.

Videtur quod voluntas non moveatur a solo Deo: —

1. quia per observationem cœlestium corporum astrologi quædam vera prænuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt a voluntate; quod non esset, si corpora cœlestia voluntatem hominis movere non possent: ergo voluntas non movetur a solo Deo. — 1a 2æ, q. 9, a. 5, arg. 3.

2. Præterea, angelus illuminat intellectum hominis mediantibus phantasma

tibus; sed sicut phantasia, quæ deservit intellectui, potest immutari ab angelo, ita et appetitus sensitivus, qui deservit voluntati, quia ipse etiam est vis utens organo corporali : ergo sicut illuminat intellectum, ita potest immutare voluntatem. — 1a, q. 111, a. 2, arg. 2; 1a 2æ, q. 9, a. 6, arg. 2.

3. Præterea, dæmones dicuntur incentores malorum; sed incendere pertinet ad affectum, cujus est amare : ergo videtur quod in voluntatem nostram etiam imprimere possint. — 2. *Sent.* dist. 8, q. un., a. 5, arg. 7 (sive arg. 3 *Sed contra*).

4. Præterea, voluntas aliquando est malorum; sed Deus non potest esse (causa) malorum : ergo Deus non movet voluntatem. — 1a 2æ, q. 9, a. 6, arg. 3.

Sed contra est : 1. quod perfectius invenitur ordo in spiritualibus quam in corporalibus; in corporalibus autem omnis motus causatur a primo motu : oportet igitur quod in spiritualibus omnis motus voluntatis causetur a prima voluntate. — 3. *c. Gent.* c. 89, rat. 4.

2. Præterea, dicit Philosophus in 8. *Eudemicæ Ethicæ*, quod hujus quod aliquis intelligat, consilietur et eligat et velit, oportet aliquid esse causam; si autem est causa ejus aliud consilium et alia voluntas præcedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum; hujusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione; nihil autem est melius intellectu et ratione quam Deus : est igitur primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum. — *Ibid.* rat. 6.

Respondeo dicendum, quod oportet omne multiforme et mutabile et deficere potens, reduci sicut in principium in aliquod uniforme et immutabile et deficere non potens. Omnia autem quæ in nobis sunt inveniuntur esse multiplicia, variabilia et defectibilia. Patet enim quod electiones nostræ multiplicitatem habent, cum in diversis, et a diversis diversa eligantur. Mutabilia autem sunt tum propter animi levitatem, qui non est firmatus in fine ultimo, tum etiam propter mutationem rerum, quæ nos extra circumstant. Quod autem defectibilia sint, humana peccata testantur. Similiter etiam intelligentia nostra multiplicationem habet, quia ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus. Est etiam mutabilis, quia ex uno in aliud discurrendo procedit, ex notis ad ignota proveniens. Est defectibilis propter phantasiæ et sensus permixtionem, ut errores hominum ostendunt. Rursus de corporibus humanis et exterioribus, quibus homines utuntur, manifestum est quod est in eis multiplicitas commixtionis et contrarietatis, eo quod non semper eodem modo moventur, quia motus eorum non possunt esse continui, et quod defectibilia sunt per alterationem et corruptionem.

Sicut ergo nostra intellectualis cognitio regulatur per angelorum cognitiones, quia sunt uniformes, eo quod ab ipso uno veritatis fonte, scilicet Deo, veritatis accipiunt cognitionem; et immobiles, quia non discurrendo ab effectibus in causas, aut e converso, sed simplici intuitu puram veritatem de rebus intuentur; et indefectibiles, cum ipsas rerum naturas seu quidditates intueantur per se ipsas, circa quas non potest intellectus errare, sicut nec sensus circa propria sensibilia, cum tamen intellectus humanus quidditates rerum ex accidentibus et effectibus cognoscat. Et sicut corpora nostra, et alia, quæ in usum nostrum veniunt, per motum cœlestium corporum regulantur, quia ipsa sunt uniformia utpote simplicia, absque omni contrarietate existentia, motus etiam eorum sunt uniformes, continui et semper eodem modo se habentes; nec in iis potest esse corruptio vel alteratio; — ita etiam voluntas nostra debet in aliquam voluntatem uniformem et immutabilem et indeficientem reduci. Sola autem divina voluntas est ejusmodi, quia unum volendo omnia alia

vult; est etiam immutabilis et indeficiens, quia ipse Deus sua est voluntas. Unde patet solum Deum movere voluntatem tanquam principium extrinsecum. Quod nihil obstat nostræ libertati, sicut non est contra naturam quod Deus in rebus naturalibus operatur; sed tam inclinatio naturalis quam voluntaria a Deo est utraque proveniens secundum conditionem rei cujus est : sic enim Deus res movet secundum quod competit eorum naturæ. — Patet igitur ex prædictis, quod in corpus humanum et virtutes corporeas imprimere possunt corpora cœlestia, sicut et in alia corpora; non autem in intellectum, sed hoc potest natura intellectualis; in voluntatem autem solus Deus imprimere potest. — 3. *c. Gent.* c. 85 usque ad 91; 1a 2æ, q. 9, a. 5 et 6; 1a, q. 111, a. 2, c.; 2. *Sent.* dist. 8, q. un., a. 5, c.; *de Malo* q. 16, a. 11 et 12; *Quæst. disp. de Providentia* a. 10, c.; *de Verit.* q. 22, a. 9, c.; *Opusc.* 2, c. 128 et 129; *Opusc.* 25, c. 4; *Opusc.* 28, a. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione cœlestium corporum aliquos esse habiles ad irascendum vel concupiscendum vel aliquam hujusmodi passionem : sicut et ex complexione naturali plures hominum sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo, ut in pluribus, verificantur quæ prænuntiantur de actibus hominum secundum considerationem cœlestium corporum. Sed tamen, ut Ptolemæus dicit in *Centiloquio*, « sapiens dominatur astris », quia resistens passionibus impedit per voluntatem liberam et nequaquam motui cœlesti subjectam hujusmodi cœlestium corporum effectus. — 1a 2æ, q. 9, a. 5, ad 3; *Opusc.* 25, c. 4; *Opusc.* 28, a. 2.

Ad secundum dicendum, quod voluntas potest immutari dupliciter : *uno modo* ab *interiori*; et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturæ intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi ab eo qui dat naturam, ita inclinatio voluntaria non est nisi a Deo qui causat voluntatem. *Alio modo* movetur voluntas ab *exteriori*; et hoc in angelo est uno modo tantum, scilicet a bono apprehenso per intellectum; unde secundum quod aliquis est causa quod aliquid apprehendatur ut bonum, secundum hoc movet voluntatem ad appetendum. Et sic solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; angelus autem et homo per modum suadentis. — Sed præter hunc modum etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum : sicut ex concupiscentia vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum. Et sic etiam angeli, in quantum possunt concitare hujusmodi passiones, possunt voluntatem movere, non tamen ex necessitate, quia voluntati semper remanet libertas ad consentiendum vel resistendum passioni. — 1a, q. 111, a. 2, c.

Quod autem dicitur, quod sicut phantasia potest moveri ab angelo, ita et appetitus sensitivus, ex hoc non sequitur voluntatem moveri ab angelo. Nam intellectus quidem humanus, secundum præsentem statum, non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata; sed voluntas humana potest aliquid velle ex judicio rationis, non sequendo passionem appetitus sensitivi. Unde non est simile. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod dæmones dicuntur incentores, in quantum fervere faciunt sanguinem : et sic anima ad concupiscendum disponitur, sicut etiam quidam cibi provocant ad idem. In voluntatem autem imprimere solius Dei est, quod est propter libertatem voluntatis, quæ est domina sui actus, et non cogitur ab objecto, sicut intellectus cogitur demonstratione. — 2. *Sent.* dist. 8, q. un., a. 5, ad 7.

Ad quartum dicendum, quod Deus

movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum ; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum. — 1a 2æ, q. 9, a. 6, ad 3.

QUÆSTIO VIII

DE ACTIBUS A VOLUNTATE ELICITIS.

Considerandum igitur est de actibus voluntatis : et *primo* quidem de actibus a voluntate elicitis; *secundo*, de actibus a voluntate imperatis; et quia consilium præcedit electionem, quæ est actus a voluntate elicitus, ideo considerando de actibus a voluntate elicitis considerabimus etiam de consilio.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR SEPTEM :

1. Utrum recte assignentur actus a voluntate eliciti.
2. Utrum intentio sit actus voluntatis in ordine ad rationem.
3. Utrum frui conveniat omnibus rebus.
4. Utrum electio sit appetitus consiliativus.
5. Utrum consilium sit inquisitio rationis de omnibus quæ a nobis aguntur ad finem.
6. Utrum consensus sit actus appetitivæ virtutis, de iis quæ sunt ad finem, pertinens solum ad superiorem animæ partem.
7. Utrum usus sit actus voluntatis, ejus quod est ad finem subsequens electionem.

ARTICULUS I

UTRUM RECTE ASSIGNENTUR ACTUS A VOLUNTATE ELICITI.

Videtur quod non recte assignentur actus a voluntate eliciti : voluntas, intentio, fruitio, electio, consensus et usus.

1. Voluntas enim nominat potentiam, non actum; ergo male ponitur actus a voluntate elicitus. — Il. citandis in respons.

2. Præterea, potentiæ non potest attribui nisi duplex actus : vel qui convenit sibi per se, vel qui convenit sibi in ordine ad aliam potentiam. Sed intentio non potest esse actus voluntatis per se consideratæ, quia non denominatur a voluntate; actus autem, qui est alicujus potentiæ per se, denominatur ab ipsa, sicut intelligere ab intellectu. Similiter etiam non est actus secundum ordinem ad rationem, quia sic actus ejus est eligere. Ergo intentio nullo modo est actus voluntatis. — 2. *Sent.* dist. 38, a. 3, arg. 5.

3. Præterea, quælibet potentia habet proprium finem qui est ejus perfectio : sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, et sic de aliis; sed finis rei est fructus ejus : ergo fruitio est potentiæ cujuslibet, et non solum appetitivæ. — 1a 2æ, q. 11, a. 1, arg. 2; 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1.

4. Præterea, sicut ad rationem pertinet inquisitio et argumentatio, ita et conclusio; sed electio est quasi quædam conclusio consilii, ut patet in 3. *Eth.* (c. 2 et 3; al. 4 et 5) : cum ergo consilium sit rationis, et electio similiter rationis erit; ergo male assignatur inter actus voluntatis. — *de Verit.* q. 22, a. 15, arg. 2.

5. Præterea, usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem; sed applicare rem ad operationem non est solius voluntatis, sed etiam potentiæ exsecutricis : ergo usus non est proprius actus voluntatis. — 1a 2æ, q. 16, a. 1, in c.

6. Præterea, appetitus eorum quæ sunt ad finem, est electio; sed consensus est ejusmodi : ergo in nullo ab electione differe videtur; ergo male ponitur actus specialis voluntatis. — 1a 2æ, q. 15, a. 3, arg. 3.

Sed contra : desiderium nominat actum voluntatis; sed desiderium in nullo horum includitur : ergo non sufficienter enumerati sunt actus voluntatis.— 1a 2æ, q. 30, a. 1, ad 2.

Respondeo dicendum, quod appetitus est finis, et eorum quæ sunt ad finem; et secundum quod voluntas se habet ad illa, secundum hoc sumitur ratio diversitatis actuum ab ipsa elicitorum. Voluntas autem respicit *finem* tripliciter : uno modo absolute, et sic dicitur *voluntas* seu volitio, prout absolute volumus vel sanitatem vel si quid est aliud hujusmodi. Alio modo respicit finem prout præsentem et habitum, quatenus in eo quiescit, et sic est *fruitio*. Tertio modo respicit finem secundum quod est terminus alicujus, quod in ipsum ordinatur, et sic *intentio* respicit finem, prout scilicet est terminus motus. In motu autem potest accipi terminus dupliciter : uno modo ipse terminus ultimus in quo quiescitur, qui est terminus totius motus; alio modo aliquod medium, quod est principium unius partis motus et finis vel terminus alterius; — et utriusque est intentio, id est tam finis ultimi quam proximi. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid pervenire. (1a 2æ, q. 12, a. 2, c.) — Ea vero quæ sunt *ad finem*, possunt ad ipsum comparari dupliciter. Vel enim ita necessaria sunt ad finem, ut tamen sine his aut illis comparari possit, licet non sine omnibus; et circa illa, quatenus placent, est *consensus*; quatenus vero inter illa alia aliis præferuntur, est *electio*, quæ præsupponit in ratione consilium, et quam sequitur *usus*, secundum quod voluntas media adinventa ad finem comparandum applicat. (1. *c. Gent.* c. 81, rat. 1 ; 6. *Eth.* l. 2.) Si vero ea quæ sunt ad finem ita sunt necessaria ad finem comparandum, ut sine illis finis haberi non possit, tunc de illis non est proprie electio nec consilium, sed tantum consensus quatenus placent, et usus quatenus applicantur.— 3. *Eth.* l. 8; 1a 2æ, q. 11, 12, 13, 14, 15, 16 ; 2. *Sent.* dist. 38, a. 3 et 4 ; *de Verit.* q. 22, a. 13, 14, 15.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas potest dupliciter sumi : vel pro ipsa potentia voluntatis : et hoc modo hic non sumitur; vel pro actu ejus : quo modo hic sumitur; et ideo objectio ex æquivocatione voluntatis procedit. — 2. *Sent.* dist. 44, q. 1, a. 1, ad 3 ; dist. 39, q. 1, a. 1, in c.

Ad secundum dicendum, quod intentio non est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad rationem actum voluntatis ordinantem. Sed ratio potest ordinare actum voluntatis dupliciter : vel secundum quod voluntas est de fine, et sic actus voluntatis in ordine ad rationem est intentio; vel secundum quod est de his quæ sunt ad finem, et sic actus voluntatis in ordine ad rationem est electio. — 2. *Sent.* dist. 38, a. 3, ad 5.

Ad tertium dicendum, quod perfectio et finis cujuslibet alterius potentiæ continetur sub objecto appetitivæ sicut proprium sub communi; unde perfectio et finis cujuslibet potentiæ, in quantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam potentiam, propter quod illa movet alias ad suos fines; et ipsa consequitur finem, quando quælibet aliarum pertingit ad finem. — 1a 2æ, q. 11, a. 1, ad 2; 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1, ad 5.

Ad quartum dicendum, quod practicæ inquisitionis est duplex conclusio : una quæ est in ratione, scilicet sententia, quæ est judicium de consiliatis; alia vero quæ est in voluntate, et hujusmodi est electio, quæ per quandam similitudinem conclusio dicitur, quia sicut in speculativis ultimo statur in conclusione, ita in operativis ultimo statur in operatione. — *de Verit.* q. 22, a. 15, ad 2.

Ad quintum dicendum, quod ad operationem applicamus *et* principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animæ vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum et oculum ad videndum, — *et* res exteriores, sicut baculum ad percu-

tiendum. Manifestum est autem, quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentiæ animæ, aut habitus potentiarum, aut organa, quæ sunt corporis membra. Voluntas autem movet potentias animæ ad suos actus, ut dictum est, et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est, quod *uti* primo et principaliter est voluntatis tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tanquam exsequentium, quæ comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut ædificatio ædificatori. Unde patet, quod *uti* proprie est actus voluntatis. — 1a 2æ, q. 16, a. 1, c.

Ad sextum dicendum, quod electio addit supra consensum quandam relationem respectu ejus, cui aliquid præelegitur; et ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem : quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quæ placent præaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placuerit, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum : ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum, electio autem secundum quod præfertur his quæ non placent. — 1a 2æ, q. 15, a. 3, ad 3.

Ad septimum dicendum, quod si desiderium sit finis prout est terminans motum voluntatis, non differt ab intentione ; si vero sit alicujus boni quod ulterius ordinetur ad aliud magis præcipuum, tunc cum electione vel consensu coincidit. Desiderium enim nominat simplicem motum voluntatis in rem desideratam ut absentem; electio vero nihil aliud est quam desiderium eorum, quæ sunt in nostra potestate, ex consilio proveniens in ordine ad finem. — 3. *Eth.* l. 6.

ARTICULUS II

UTRUM INTENTIO SIT ACTUS VOLUNTATIS IN ORDINE AD RATIONEM.

Videtur quod intentio non sit actus voluntatis in ordine ad rationem.

1. Intendere enim dicitur quasi *in aliud tendere*; intendere autem in aliquid est illius potentiæ, ad quam pertinet prosequi et fugere; hoc autem est appetitus et voluntatis, non autem intellectus : ergo intentio non est actus voluntatis in ordine ad rationem. — 2. *Sent.* dist. 38, q. un., a. 3, in c.

2. Præterea, multi sunt appetitus in quibus non est intellectus ordinans, ut in appetitu sensitivo et naturali; at in illis est intentio, tendunt enim ad aliquid : ergo intentio non est actus voluntatis in ordine ad rationem. — *Ibid.* in c., versus fin.

3. Præterea, actus superioris et prioris potentiæ non dependent ab actu posterioris; sed voluntas est prior intellectu in agendo, quia voluntas movet intellectum, ut dictum est : ergo intentio non est actus voluntatis in ordine ad rationem. — *de Verit.* q. 22, a. 13, arg. 2.

4. Præterea, nullus actus voluntatis est qui cognitionem non præexigat; ergo secundum hoc nullus deberet attribui simpliciter voluntati, sed voluntati et rationi simul, vel voluntati in ordine ad rationem; quod est falsum. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra : in intellectu practico est judicium de fugiendo et prosequendo, ut in 3. *de Anima* (*text.* 46 et sq.; c. 9) dicitur; ergo judicium fugæ et prosecutionis ad intellectum practicum pertinet, et per consequens prosecutio, quæ cum intentione involvitur, non est sine ordine ad intellectum.— 2. *Sent.* dist. 38, q. un., a. 3, in c.

Respondeo dicendum, quod intentio est actus voluntatis, non absolute, sed in ordine ad intellectum. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quandocumque sunt

duo agentia ordinata, secundo agens dupliciter potest movere vel agere : uno modo secundum quod competit naturæ suæ ; alio modo secundum quod competit naturæ superioris agentis; impressio enim superioris agentis manet in inferiori, et ex hoc inferius agens non solum agit actione propria, sed etiam actione superioris agentis : sicut sphæra solis movetur proprio motu, qui spatio unius anni expletur, et motu primi mobilis, qui est motus diurnus. Similiter aqua movetur proprio motu, tendendo in centrum; et habet quendam motum et impressionem lunæ, quæ movet ipsam in fluxu et refluxu maris. Corpora etiam mixta habent quasdam operationes et impressiones cœlestium corporum, ut magnes attrahit ferrum. Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat nisi præsupposita actione superioris, tamen illa actio quæ competit ei secundum suam naturam, attribuitur ei absolute, sicut aquæ moveri deorsum; illa vero quæ ei competit ex impressione superioris agentis, non attribuitur ei absolute, sed in ordine ad aliud, sicut fluere et refluere dicitur esse proprius motus maris non in quantum est aqua, sed in quantum movetur a luna.

Ratio autem et voluntas sunt quædam potentiæ operativæ ad invicem ordinatæ; et absolute considerando, ratio prior est, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, in quantum movet rationem. Unde voluntas potest habere duplicem actum : *unum*, qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium abjectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum præsupponatur actus rationis. *Alium* vero actum habet, qui competit ei secundum id quod ex impressione rationis relinquitur in voluntate. Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre, quandocunque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem; et hoc modo intendere est actus voluntatis, cum intendere nihil aliud esse videatur, quam ex eo quod quis vult in aliud tendere sicut in finem. Et ita intendere in hoc differt a velle, quod velle tendit in finem absolute, sed intendere dicit ordinem ad finem, secundum quod finis est, in quem ordinantur ea quæ sunt ad finem. Cum enim voluntas moveatur in suum objectum sibi propositum a ratione, diversimode movetur secundum quod diversimode sibi proponitur. Unde cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute, et hoc est velle; cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni ad quod alia ordinentur ut ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis; et ita intendere est actus voluntatis in ordine ad rationem. — *de Verit.* q. 22, a. 13, c.; 2. *Sent.* dist. 38, q. un., a. 3, c.; 1a 2æ, q. 12, a. 2 et sqq.

Ad primum ergo dicendum, quod per hoc quod dicitur in intentione *in aliquid tendere*, importatur quædam distantia illius, in quod aliquid tendit; et ideo quando appetitus immediate fertur in aliquid, non dicitur esse intentio illius, sive hoc sit finis ultimus, sive sit aliquid ad finem ultimum; sed quando per unum quod vult, in aliud pervenire nititur, illius in quod pervenire nititur, dicitur esse intentio ; hoc autem est finis. Propter quod intentio dicitur esse de fine, non secundum quod voluntas in finem fertur, ut dictum est, sed secundum quod ex eo quod est ad finem, tendit in finem. Unde intentio in ratione sua ordinem quendam unius ad alterum importat. Ordo autem unius ad alterum non est nisi per intellectum, cujus est ordinare. Sed in quibusdam intellectus ordinans appetitum in finem est conjunctus ipsi appetitui, sicut in habentibus intellectum, ut in homine et in angelo; in quibusdam autem intellectus ordinans et separatus, sicut in naturalibus, quæ diriguntur in finem ab

intellectu naturam instituente et finem sibi præsignante. Appetitus autem intellectui conjunctus voluntas dicitur; sed appetitus ab intellectu separatus est appetitus sensibilis et naturalis. Cujuslibet autem horum appetituum intentio communis est, secundum quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio : — sic enim natura dicitur intendere quasi mota ad suum finem a Deo sicut sagitta a sagittante; et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, in quantum moventur instinctu naturali ad aliquid. Sed secundum quod intendere finem est moventis, prout scilicet ordinat motum alicujus, vel sui vel alterius, in finem; sic per prius in voluntate invenitur, quæ ab intellectu conjuncto in finem dirigitur; et ideo intentio primo et per se actum voluntatis nominat, secundum tamen quod est in ea vis intellectus ordinantis. — Et per hæc patet solutio ad *primum et secundum*. — 2. *Sent.* dist. 38, a. 3, c.; 1a 2æ, q. 12, a. 5, c.

Ad tertium dicendum, quod ratio movet quodammodo voluntatem, et voluntas quodammodo rationem, ut dictum est (q. præced. a. 1, in c.); et sic utraque diversis respectibus est altera prior, et utrique potest attribui actus in ordine ad alteram. — *de Verit.* q. 22, a. 13, ad 2.

Ad quartum dicendum, quod quamvis quilibet actus voluntatis præsupponat cognitionem rationis, non tamen semper in actu voluntatis apparet id quod est proprium rationis, ut ex dictis patet; unde ratio non sequitur. — *Ibid.* ad 3.

ARTICULUS III

UTRUM FRUI CONVENIAT OMNIBUS REBUS.

Videtur quod frui conveniat omnibus rebus.

1. Fruitio enim dicit desiderium quietatum in fine; sed omnis creatura desiderat naturaliter suum finem : ergo cum contingat ipsam consequi suum finem et quiescere in eo, videtur quod frui sit omnis creaturæ. — 1. *Sent.* dist. 1, q. 4, a. 1, arg. 1; Hannibaldus in 1. *Sent.* dist, 1, q. 1, a. 1, arg. 1.

2. Præterea, fruitio est ejus quod per se quæritur, non relatum ad alterum; sed bruta quærunt aliqua in quibus delectantur, et non referunt ad aliud, quia carent ratione ordinante : ergo brutorum est etiam fruitio. — 1. *Sent.* l. c. arg. 2; Hannibaldus l. c.

3. Præterea, sicut intentio est finis, sic et fruitio; sed intentio convenit brutis animalibus, bruta enim agunt propter finem : ergo et fruitio. — Hannibaldus l. c.; 1a 2æ, q. 12, a. 5, arg. 2.

Sed contra : Frui est ultimi finis; sed ad ultimum finem sola rationalis creatura pertingere potest : ergo frui est solius rationalis creaturæ. — 1a 2æ, q. 11, a. 2, arg. 2; 1. *Sent.* dist. 1, q. 4, a. 1, c.

Respondeo dicendum, quod frui non est actus potentiæ pervenientis ad finem, sicut exsequentis, sed potentiæ imperantis exsecutionem. Dictum est enim, quod est potentiæ appetitivæ. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exsequentis, sicut grave tendit deorsum et leve sursum. Sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis non invenitur in eis, sed in aliqua superiori natura, quæ sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est, quod in his quæ cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis, sed solum in his quæ cognitionem habent. Sed cognitio finis est duplex, perfecta et imperfecta; perfecta quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis et bonum, sed ratio universalis boni et finis; et talis cognitio est solius rationalis creaturæ. Imperfecta autem cognitio est qua cognoscitur particulariter finis et bonum; et talis cognitio est in brutis animalibus, quorum et virtutes motivæ non sunt imperantes libere, sed secundum naturalem

instinctum ad ea quæ apprehendunt moventur. Unde convenit rationali naturæ fruitio secundum rationem perfectam; brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam; aliis autem creaturis nullo modo. — 1a 2æ, q. 11, a. 1 et sqq.; 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1, in c.; q. 4, a. 1; Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1, c.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omne desiderium consequatur cognitionem, desiderium tamen creaturæ insensibilis non sequitur cognitionem in ipsa existentem, sed cognitionem motoris primi, ordinantis unumquodque in suum finem : et ideo sine cognitione nec delectationem nec fruitionem habent. — 1. *Sent.* dist. 1, q. 4, a. 1, ad 1; Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1, ad 1 et 5 et in c.

Ad secundum dicendum, quod bruta quamvis delectentur in fine, ille tamen finis non est ultimus, imo est relatus ad aliud, non ab iis, sed a primo ordinante omnia in seipsum; et ideo cum non delectentur in ultimo fine simpliciter, sed in ultimo apprehenso ab eis, aliquo modo dicuntur frui, sed improprie. Cum enim fruitio sit quies in re habita, appetitus non quiescit simpliciter nisi in ultimo, quia quamdiu aliquid exspectatur, motus appetitus remanet in suspenso, licet jam ad aliquid pervenerit. — 1. *Sent.* l. c. ad 2; Hannibaldus l. c.

Ad tertium dicendum, quod licet bruta agant propter finem, non tamen ideo tendunt in finem proprie. Intentio enim importat ordinationem alicujus in aliquid quod pertinet ad solam rationem, ut dictum est; unde non sequitur fruitionem proprie brutis convenire. — 1a 2æ, q. 12, a. 5, ad 2.

Ad illud, quod *in contrarium* objicitur, dicendum, quod non oportet quod omnis fruitio sit ultimi finis simpliciter, sed ejus quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine; quamquam si fruitio proprie sumatur, est tantum ultimi finis. — 1a 2æ, q. 11, a. 2, ad 2, et a. 3, c.; Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 3, in c.

ARTICULUS IV

UTRUM ELECTIO SIT APPETITUS PRÆCONSILIATIVUS.

Videtur quod non recte definiatur electio appetitus præconsiliativus.

1. Dicit enim Philosophus (6. *Eth.* c. 2), quod electio est appetitivus intellectus; sed ista non videntur esse idem, scilicet appetitus præconsiliativus et appetitivus intellectus : ergo male dicitur, quod electio sit appetitus præconsiliativus. — 6. *Eth.* l. 2.

2. Præterea, consilium non est nisi de possibilibus, ut dicit Philosophus (3. *Eth.* c. 2, al. 4); sed videtur quod electio non sit tantum de possibilibus : est enim actus voluntatis, voluntas autem est possibilium et impossibilium : ergo electio non bene dicitur esse appetitus præconsiliativus. — 1a 2æ, q. 13, a. 5, arg. 1.

3. Præterea, electio discretionem quandam importat; sed discernere rationis est : ergo et eligere. — *de Verit.* q. 22, a. 15, arg. 4.

4. Præterea, ut dicitur in 6. *Eth.* (c. 12, al. 13), ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ea quæ sunt ad finem. Sed prudentia convenit brutis animalibus, ut dicitur in principio *Metaphys.* (l. 1, c. 1), quod prudentia sunt sine disciplina quæcunque sonos audire potentia non sunt, ut apes. Et hoc etiam sensui manifestum esse videtur : apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum, aranearum et canum. Canis enim insequens cervum si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat, an cervus primam an secundam viam transierit; quod si invenerit non transisse, jam securus per tertiam viam incedit, non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset cervum per illam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Unde videtur quod electio brutis animalibus conveniat. Sed in illis non potest esse consilium; ergo male definitur electio appetitus præ-

consiliativus. — 1a 2æ, q. 13, a. 2, arg. 3; 1. *Metaphys.* l. 1.

Sed contra est auctoritas Philosophi 6. *Eth.* (c. 2) dicentis electionem esse appetitum consiliativum, et 3. *Eth.* (c. 2, al. 4) voluntarium præconsiliativum. — 6. *Eth.* l. 2; 3. *Eth.* l. 6.

Respondeo dicendum, quod optime definita est electio a Philosopho appetitus consiliativus. In 6. enim *Eth.* distinguit duas partes animæ rationalis, secundum quod illa ad diversa objecta comparatur, scilicet universalia speculabilia, et particularia operabilia; quarum prima potest dici scientificum genus animæ; secunda vero potest dici ratiocinativa, secundum quod ratiocinari et consiliari pro eodem sumitur. Has tamen partes non distinguit Philosophus nisi quantum ad propositum, non autem quasi ex principali intentione; negat enim in 3. *de Anima* (*text.* 49; c. 10) intellectum speculativum et practicum esse diversas partes animæ, sed secundum hoc ratiocinativum hic distinguit a scientifico, secundum quod ejus operatio terminatur in particulari operabili, licet subjecto sint idem. Ea est autem differentia inter intellectum speculativum et practicum, quod bonum vel malum rationis, quæ est speculativa et non practica, consistit simpliciter in vero vel falso : ita scilicet quod verum absolutum est bonum ejus, et falsum absolutum est malum ipsius; sed bonum practici intellectus non est verum absolute, sed « confesse se habens » (1) ad appetitum, ut loquitur Philosophus (6. *Eth.* c. 2), id est *concorditer*. — Nec est circulatio, cum dicitur quod veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum; appetitus autem rectitudo determinatur per hoc quod consonat rationi veræ. Nam appetitus est et finis et eorum quæ sunt ad finem; finis autem determinatus est homini a natura; ea autem quæ sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem sunt investiganda.

Sic ergo manifestum est, quod rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica, et secundum hoc determinatur veritas rationis practicæ, secundum concordiam ad appetitum rectum. Ipsa autem veritas rationis practicæ est regula rectitudinis appetitus circa ea quæ sunt ad finem, de quibus est electio, ut dictum est (supra q. 1, a. 5, in c.). Et ideo secundum hoc dicitur appetitus rectus, qui prosequitur quæ vera ratio dicit.

Concordantia autem intellectus et appetitus ex hoc sumitur quod eorum actus sunt sibi proportionabiles. Intellectus enim in judicando habet duos actus, scilicet affirmationem qua assentit vero, et negationem qua dissentit a falso. Quibus duobus respondent duo proportionabiliter in vi appetitiva, scilicet prosecutio qua appetitus tendit in bonum et inhæret ei, et fuga qua recedit a malo et dissentit ab eo. Et secundum hoc appetitus et intellectus possunt conformari, in quantum intellectus affirmat bonum, appetitus prosequitur, et id quod intellectus negat esse bonum, appetitus fugit. Hæc autem conformatio attenditur præcipue in actione morali, cujus principium unde motus, id est, per modum causæ efficientis est electio; electionis autem principia sunt appetitus et ratio. Ratio enim proponens finem et ex eo procedens ad ratiocinandum, et appetitus tendens in finem, comparantur ad electionem tamquam causæ, eam immediate causantes; mediante vero ipsa ceteras actiones morales. Ratio autem non comparatur ad electionem ut causa ejus, quatenus ipsa ratio est finis : sic enim se habet ut regulata ab appetitu, non ut regulans, ut dictum est; nec etiam potest sic causare electionem, quæ non est de fine, sed de iis quæ sunt ad finem, ut etiam supra dictum est (art. 1 hujus quæst.); sed comparatur ad electionem ut causa ejus, quatenus est de iis quæ sunt

(1) Versio Berolinensis habet : « Ejus autem animi partis quæ ad agendum et cogitandum valet, opus est veritas *conspirans et congruens cum appetitu recto*.

ad finem, regulans appetitum, et per consequens secundum partem animæ ratiocinativam, quæ hic pro eodem sumuntur. — 6. *Eth.* l. 1 et 2; 1a 2æ, q. 13, a. 1 et sqq.; *de Verit.* q. 22, a. 15, in c.; 3. *Eth.* l. 6 et 9.

Unde patet, quod optime dicitur electio a Philosopho esse appetitus præconsiliativus, seu etiam, ut ipse ibidem dicit, appetitus intellectivus, et intellectus appetitivus : ita scilicet quod electio sit essentialiter actus intellectus secundum quod ordinat appetitum; aut essentialiter actus appetitus secundum quod dirigitur ab intellectu. Et hoc verius est, quod scilicet sit actus appetitus, sicut patet *primo* ex objecto : objectum enim electionis est bonum et malum sicut appetitus, non autem verum vel falsum, quæ pertinent ad intellectum; *secundo* ex ratione ipsius actus : electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum, quod quidem non est rationis, sed voluntatis; nam quantumcunque ratio unum alteri præfert, nondum est unum alteri præacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinetur in unum magis quam aliud; non enim voluntas necessitate sequitur rationem.— 6. *Eth.* l. 2; *de Verit.* q. 22, a. 15, in c. — Et ex his patet solutio *ad primum.*

Ad secundum dicendum, quod voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem. Nam intellectus proponit voluntati suum objectum, et ipsa voluntas causat exteriorem operationem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali; sed terminatio seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei. Nam motus voluntatis est ab anima in rem; et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum quod aliquid est bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile; et ideo voluntas completa non est nisi de possibili quod est bonum volenti; sed voluntas incompleta est de impossibili, quæ secundum quosdam *velleitas* dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis jam determinatum ad id quod est huic (hic) agendum, et ideo nullo modo est nisi possibilium.— 1a 2æ, q. 13, a. 5, ad 1.

Quod etiam apparet ex processu rationis præcedente. Sic enim se habet id quod est ad finem, de quo est electio, ad finem sicut conclusio ad principium; manifestum est autem, quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili : unde non potest esse quod finis sit possit bilis, nisi id quod est ad finem fuerit possibile. Ad id autem, quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile. Unde id quod est impossibile sub electione non cadit, licet aliquando sub voluntate cadat, ut dictum est. — *Ibid.* in c.

Ad tertium dicendum, quod discretio invenitur in electione secundum quod pertinet ad rationem, cujus proprietatem sequitur voluntas in eligendo.— *de Verit.* q. 22, a. 15, ad 4.

Ad quartum dicendum, quod sicut dicitur in 3. *Phys.* (*text.* 16 et sq.; c. 2), « motus est actus mobilis a movente », et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis; et propter hoc in omnibus quæ moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa quæ a ratione moventur, rationem non habeant : sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem; et idem apparet in motibus horologiorum et omnium ingeniorum humanorum quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quæ moventur secundum naturam, sicut et in his quæ moventur secundum artem, ut dicitur 2. *Phys.* (*text.* 49; c. 5). Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates, in quantum ha-

bent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio vel electio; quod ex hoc apparet, quod omnia quæ sunt unius naturæ, similiter operantur. — 1a 2æ, q. 13, a. 2, ad 3.

ARTICULUS V

UTRUM CONSILIUM SIT INQUISITIO RATIONIS DE OMNIBUS QUÆ A NOBIS AGUNTUR IN ORDINE AD FINEM.

Videtur quod consilium sit inquisitio rationis de omnibus quæ a nobis aguntur in ordine ad finem.

1. Dicit enim Philosophus (3. *Eth.* c. 3, al. 5), quod consilium est quæstio; sed quæstio esse potest de omnibus quæ a nobis aguntur : ergo et consilium. — 3. *Sent.* dist. 35, q. 2, a. 4, quæstiunc. 1, arg. 1.

2. Præterea, electio est appetitus præconsiliati, ut dictum est; sed electio est de omnibus quæ a nobis aguntur : ergo et consilium. — 1a 2æ, q. 14, a. 4, arg. 1.

3. Præterea, quæcunque dubitationem habent, de iis potest inquiri; sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, et non solum de iis quæ sunt ad finem : cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine, et non solum de iis quæ sunt ad finem. — 1a 2æ, q. 14, a. 2, arg. 2.

Sed contra est : quod consilium non est solum de iis quæ a nobis aguntur; si enim consilium esset solum de iis quæ a nobis fiunt, nullus consiliaretur de iis quæ sunt per alium agenda; sed hoc patet esse falsum : ergo consilium non solum est de iis quæ a nobis fiunt. — 1a 2æ, q. 14, a. 3, arg. 4.

Respondeo dicendum, quod electio, sicut dictum est (art. præced., in c.), est qua mediante intellectus et appetitus sunt principia actionum moralium. In agendis autem rebus multa incertitudo invenitur, quia rationes sunt circa singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert judicium absque inquisitione præcedente; et ideo necessaria est inquisitio rationis ante judicium de eligendis; et hæc inquisitio *consilium* vocatur. Sed advertendum, quod consilium non est inquisitio de omnibus, sed solum de iis de quibus consiliantur homines habentes intellectum recte dispositum, ut dicit Philosophus : tales enim non consiliantur nisi de rebus quæ in natura sua tales sunt, ut de iis consilium haberi debeat, quæ proprie dicuntur consiliabilia. Insipientes vero quandoque consiliantur etiam de iis, quæ natura sua sunt talia, ut de iis consilium haberi non debeat.

Sunt autem septem in universum de quibus consilium haberi non potest, secundum Philosophum 3. *Eth.* (c. 3, al. 5). *Primo*, nullus sapiens consiliatur de æternis, id est de iis, quæ semper sunt et sine motu. Hujusmodi sunt vel illa, quorum substantiæ motui non subduntur, sicut substantiæ separatæ, et ipsa mundi universitas; vel etiam illa, quæ etsi secundum esse sint in materia mobili, secundum rationem tamen ab hujusmodi materia abstrahuntur, sicut sunt mathematica : unde Philosophus ibidem ponit exemplum de diametro quadrati et costa, id est latere ejus, de quibus nullus consiliatur, an sint commensurabiles. *Secundo*, nullus consiliatur de iis, quæ etsi moveantur, motus tamen eorum est uniformis semper : sive uniformitas motus eorum sit ex necessitate, non propter aliam causam, sicut ea quæ sunt necessaria per se ipsa; sive hoc sit per naturam corporum mobilium; sive hoc sit propter aliquam causam separatam, prout ponuntur substantiæ immateriales moventes orbes cœlestes. *Tertio*, neque etiam est consilium de his, quæ in motu consistunt, et, ut in pluribus, eodem modo fiunt; aliquando tamen, licet in paucioribus, aliter accidunt : sicut sunt

siccitates, quæ ut frequentius accidunt in æstate, et imbres, quæ ut plurimum accidunt in hieme. *Quarto*, neque consilium est de iis, quæ fiunt a fortuna, sicut de inventione thesauri. Sicut enim ea, de quibus supra habitum est, non sunt ex operatione nostra, ita quæ sunt a fortuna, non possunt esse ex præmeditatione nostra, quia sunt improvisa et præter intentionem. *Quinto*, non etiam consiliamur de omnibus humanis, puta de remotis et quæ ad nos non pertinent, sicut Lacedemonii non consiliantur, qualiter Scythæ, qui sunt ab eis valde remoti, optimè debeant conversari. *Sexto*, non est consilium de fine; finis enim in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum quæ sunt ad finem, ex fine sumuntur ; principium autem non cadit sub quæstione : unde cum consilium sit quæstio, de fine non est consilium, sed tantum de iis quæ sunt ad finem. Tamen contingit id quod est finis respectu quorundam, ordinari ad alium finem, sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius ; et ideo id quod accipitur ut finis in una inquisitione, potest accipi ut ad finem in alia inquisitione, et sic de eo erit consilium. *Septimo*, neque etiam est consilium de rebus parvis et determinatis. De illis enim solum inquirere solemus, quæ in dubium veniunt; unde et ratio inquisitiva, quæ dicitur argumentum, est rei dubiæ faciens fidem. Quod autem aliquid in operabilibus humanis *non* sit *dubitabile*, ex duobus contingit : *uno modo*, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus, quæ habent certas vias operandi : sicut scriptor non consiliatur quomodo debeat trahere litteras ; hoc enim determinatum est per artem ; — *alio modo*, quia non multum refert, utrum sic vel sic fiat ; et ista sunt minima, quæ parum adjuvant vel impediunt respectu finis consequendi ; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio ; et ideo de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, scilicet de rebus parvis, et de iis quæ sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operationibus artium, præter quasdam conjecturales, ut puta medicinalis, negotiativa et hujusmodi. (1a 2æ, q. 14, a. 4, c.) Unde patet, quod consilium est de determinatis quæ in nobis, id est in nostra potestate existunt ; nec de minimis quibuscunque, sed de magnis. — Dicitur autem : de iis quæ sunt *in nostra potestate*. Postquam enim inquisitio consilii, procedens modo resolutorio, pervenit ad id quod oportet primum operari, si inveniant consiliantes illud esse impossibile, discedunt, id est dimittunt totum illud negotium quasi desperantes ; si autem appareat, quod sit possibile illud quod inventum est per consilium, statim incipiunt operari, quia oportet esse primum in operatione id, ad quod terminatur resolutiva inquisitio consilii. *Possibile* autem dicitur aliquid operanti non solum secundum propriam potentiam, sed etiam secundum potentiam aliorum. Unde Philosophus dicit (3. *Eth.* c. 3, al. 5), quod possibilia sunt quæ fiunt per amicos, quia ea quæ fiunt per amicos aliqualiter fiunt per nos, in quantum scilicet principium horum est in nobis, prout ipsi intuitu nostro id faciunt. — 3. *Eth.* l. 7 et 8 ; 1a 2æ, q. 14, a. 1 et sqq. ; 6. *Eth.* l. 2 et 3 ; 3. *Sent.* dist. 35, q. 2, a. 4, sol. 1 et 2.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis, omne enim consilium est quæstio, sed non omnis quæstio est consilium. — 3. *Sent.* dist. 35, q. 2, a. 4, sol. 1.

Ad secundum dicendum, quod electio præsupponit consilium ratione judicii et sententiæ ; unde quando judicium vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio. — 1a 2æ, q. 14, a. 4, ad 1.

Ad tertium dicendum, quod de operationibus est consilium, in quantum ordinantur ad aliquem finem ; unde si aliqua operatio humana sit finis, de ea, in quantum hujusmodi, non est consilium. — 1a 2æ, q. 14, a. 2, ad 2.

Ad quartum (sive arg. *Sed contra*) dicendum, quod de aliorum factis consilium quærimus in quantum sunt quodammodo unum nobiscum *vel* per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de iis quæ ad amicum spectant, sicut de suis; — *vel* per modum instrumenti : nam agens principale et instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum; et sic dominus consiliatur de iis quæ sunt agenda per servum. — 1a 2æ, q. 14, a. 3, ad 4.

ARTICULUS VI

UTRUM CONSENSUS SIT ACTUS APPETITIVÆ VIRTUTIS DE HIS QUÆ SUNT AD FINEM, PERTINENS SOLUM AD SUPERIOREM ANIMÆ PARTEM.

Videtur quod consensus non sit actus appetitivæ virtutis de his quæ sunt ad finem, pertinens solum ad superiorem animæ partem.

1. Consentire enim est simul sentire; sed sentire est apprehensivæ potentiæ : ergo et consentire. — 1a 2æ, q. 15, a. 1, arg. 2.

2. Præterea, sicut *assentire* dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita et *consentire* ; sed assentire pertinet ad intellectum, qui est vis apprehensiva : ergo et consentire. — *Ibid.* arg. 3.

3. Præterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis; sed de his quæ sunt ad finem, consentimus propter finem : ergo consensus est magis de fine quam de his quæ sunt ad finem. — *Ibid.* a. 3, arg. 1.

4. Præterea, delectatio consequitur operationem et perficit eam, sicut decor juventutem, ut dicitur 10. *Eth.* (c. 4); sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem animæ partem : ergo consensus in actum non pertinet solum ad superiorem animæ partem. — *Ibid.* a. 4, arg. 1.

5. Præterea, consensus importat determinationem appetitus ad unum; sed bruta animalia sunt determinata ad unum quoad appetitum : ergo consensus non est solum pertinens ad superiorem animæ partem. — 1a 2æ, q. 15, a. 2, arg. 1.

Sed contra est, quod consensus semper est cum electione, aut præcedens eam, sicut cum quodlibet eorum quæ sunt ad finem placet, aut subsequens, cum aliquid quod est ad finem aliis præelectum placet. — 1a 2æ, q. 15, a. 3, ad 3.

Respondeo dicendum, quod consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus, quod cognoscitivus est rerum præsentium; vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines. Intellectus autem apprehensivus est rationum universalium, quas potest apprehendere indifferenter, et præsentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam secundum quandam similitudinem, hinc est quod ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundum quam ei inhæret, accipit nomen sensus; et secundum hoc consentire est actus appetitivæ virtutis. Non est autem applicatio appetitivæ virtutis nisi in id, quod præexistit in potestate applicantis. In ordine autem agibilium, primo quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitum eorum quæ sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter; unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis. Quæ autem sunt post ultimum finem, in quantum sunt ad finem, sub consilio cadunt; et sic potest esse de iis consensus, in quantum motus appetitivus applicatur ad id, quod ex consilio judicatum est. Motus vero appetitivus in *finem* non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi, quia consilium præsupponit appetitum finis; sed appetitus eorum *quæ sunt ad finem* præsupponit determinationem consilii; et ideo applicatio motus appetitivi ad determinationem consilii

proprie est consensus. Unde cum consilium non sit nisi de iis quæ sunt ad finem, consensus proprie loquendo non est nisi de iis quæ sunt ad finem, ita quod sit quasi finalis sententia de agendis. — 1a 2æ, q. 15, a. 1, 2, 3, 4.

Unde etiam manifestum est, quod solum ad superiorem animæ partem pertinet ; finalis enim sententia semper pertinet ad eum qui superior est, cujus est de aliis judicare ; quamdiu enim restat judicandum quod proponitur, nondum dicitur finalis sententia. Superior autem ratio est, quæ habet de omnibus judicare, quia de sensibilibus per rationem judicamus. Ideo consensus in actum pertinet solum ad superiorem rationem, secundum tamen quod in ratione voluntas includitur. — 1a 2æ, q. 15, a. 4, in c. ; a. 1, ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quod sentire proprie dictum apprehensivam potentiam pertinet ; sed secundum similitudinem cujusdam experientiæ pertinet ad appetitum : appetitus enim secundum quod rei inhæret, accipit nomen sensus, ut dictum est, quasi experientiam quandam sumens de re, cui inhæret, in quantum complacet sibi in ea. — 1a 2æ, q. 15, a. 1, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod *assentire* est quasi *ad aliud sentire*, et sic importat quandam distantiam ad id cui assentitur ; sed *consentire* est *simul sentire*, et sic importat quandam conjunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cujus est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire ; intellectus autem, cujus operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, magis proprie dicitur assentire, quamvis unum pro alio poni soleat. Potest etiam dici, quod intellectus assentit in quantum a voluntate movetur. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod majus est, scilicet intellectus ; ita consentimus iis quæ sunt ad finem propter finem, cujus tamen non est consensus, sed quod majus est, scilicet voluntas. — *Ibid.* a. 3, ad 1.

Ad quartum dicendum, quod consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut et consensus in opus ; sed consensus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare. Et tamen de hoc ipso, quod est cogitare vel non cogitare, in quantum consideratur ut actio quædam, habet judicium ratio superior, et similiter de delectatione consequente ; sed in quantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, sic pertinet ad inferiorem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet, quam finis ad quem ordinatur ; unde et ars quæ est de fine, *architectonica* vocatur. — *Ibid.* a. 4, ad 1.

Ad quintum dicendum, quod consensus proprie loquendo non est in brutis animalibus. Cujus ratio est, quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquod agendum. Ejus autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cujus potestate est appetitivus motus : sicut tangere lapidem convenit quidem baculo ; sed applicare baculum ad tactum lapidis est ejus, qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sua potestate appetitivum motum ; sed talis motus in iis est ex instinctu naturæ. Unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid ; unde determinatio ejus appetitus est tantum passiva ; et propterea non proprie dicitur consentire : consensus enim importat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam. — *Ibid.* a. 2, in c. et ad 1.

ARTICULUS VII

UTRUM USUS SIT ACTUS VOLUNTATIS EJUS QUOD EST AD FINEM, SUBSEQUENS ELECTIONEM.

Videtur quod usus non sit actus voluntatis ejus quod est ad finem, subsequens electionem.

1. Ordinare enim ad alterum est potentiæ conferentis, cujusmodi est ratio; sed uti dicit ordinem ad finem : ergo uti est actus rationis, non voluntatis. — 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2, arg. 1 ; Hannibaldus in 1. *Sent.* ibid.

2. Præterea, usus convenit brutis, applicant enim membra ad agendum, quod est *uti* membris ; sed in brutis non est voluntas : ergo uti non est actus voluntatis. — 1a 2æ, q. 16, a. 2,arg. 2; Hannibaldus in 1. *Sent.*dist. 1, q. 1, a. 2, arg. 2 et 3.

3. Præterea, *uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis;* sed nihil magis assumitur a voluntate quam ultimus finis : ergo usus potest esse ultimi finis ; ergo non est solum circa ea quæ sunt ad finem. — 1a 2æ, q. 16, a. 3, arg. 2.

4. Præterea, voluntas utitur aliis potentiis in quantum movet eas; sed voluntas movet etiam se ipsam : ergo etiam utitur se ipsa applicando se ad agendum ; sed hoc facit cum consentit : ergo in ipso consensu est usus; sed consensus præcedit electionem : ergo et usus. — *Ibid.* a. 4, arg. 3.

Sed contra est, quod usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem ; sed *applicare* est voluntatis operantis in ordine ad finem per media consequendum ; voluntas autem non est principium operationum moralium nisi mediante electione : ergo usus est actus voluntatis de his quæ sunt ad finem, subsequens electionem. — *Ibid.* a. 1, in c. ; 6. *Eth.* l. 2.

RESPONDEO DICENDUM, quod *uti* dicitur multipliciter. Aliquando enim nominat quamlibet operationem, secundum quod dicimus usum alicujus rei esse bonum vel malum. Aliquando dicit frequentiam operationis, secundum quod usus est idem quod consuetudo. Utroque autem istorum modorum usus est actus cujuslibet potentiæ. Dicitur etiam aliquando usus eorum, quæ ad finem ordinantur, et sic uti sumitur hic. Illud autem quod est ad finem, inducitur ad finem suum tribus operationibus : *prima* est operatio rationis præstituentis finem et ordinantis et dirigentis in ipsum ; *secunda* est operatio voluntatis; *tertia* est operatio virtutis motivæ exsequentis. Uti autem nominat exsecutionem ejus, quod est ad finem ordinatum, non secundum actum proprium alicujus motivarum virium, sed communiter præsupposita ordinatione in finem. Unde est actus voluntatis, quæ est universalis motor virium, secundum ordinem ad rationem. — 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2, c.

Non est autem actus voluntatis, prout voluntas est de fine absolute, quia usus importat applicationem alicujus ad aliquid; quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione ejus quod est ad finem : propter quod et ea, quæ sunt ad finem accomodata, utilia dicuntur. Sed considerandum est, quod ultimus finis dicitur dupliciter : uno modo simpliciter, et alio modo quoad aliquem. Cum enim finis, ut supra dictum est, dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei vel possessio ejus, sicut avaro finis est vel pecunia vel possessio pecuniæ : manifestum est quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res. Non enim possessio pecuniæ est bona nisi propter bonum pecuniæ; sed quoad hunc adeptio pecuniæ est ultimus finis : non enim quæreret pecuniam avarus nisi ut haberet eam. Ergo in quantum homo refert pecuniam ad possessionem, dicitur *uti* ea; in quantum vero in ea ultimum finem constituit, dicitur ea frui tamquam principali volito. — 1a 2æ, q. 16, a. 3, c.

Voluntas autem duplicem habet habitudinem ad volitum : — *unam* quidem, secundum quod est quodammodo in volente per quandam proportionem vel ordinem ad volitum : unde et res quæ naturaliter sunt proportionatæ ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum ; omne autem imperfectum tendit in perfectionem : et ideo tam appetitus naturalis quam voluntarius

tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum; — et hæc est *secunda* habitudo voluntatis ad volitum.— Volitum autem non solum est finis, sed etiam id quod est ad finem. Ultimum autem, quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis respectu ejus quod est ad finem, est electio; ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed *usus* jam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendam rem volitam. Unde patet, quod usus sequitur electionem, si tamen accipiatur usus secundum quod voluntas utitur exsecutiva potentia, movendo ipsam. — Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet et utitur ea, potest intelligi usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus præcedit electionem. — 1a 2æ, q. 16, a. 4, c. ; 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2 ; Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2 et 4.

Ad primum ergo dicendum, quod ordinare quidem est rationis, sed tamen est voluntatis sequi ordinem rationis; cum enim ratio proponit aliquod bonum sub aliquo ordine, voluntas tendit in illud ut est sibi ratione propositum, et relinquitur quidam ordo in actu voluntatis. — 1. *Sent.* l. c. ad 1; Hannibaldus in 1. *Sent.* l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturæ; non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes, unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec uti eis; *uti* enim est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut *consentire* est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est. Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi ejus, quod habet super illud arbitrium : quod non est nisi ejus, qui scit referre aliquid in alterum ; quod ad rationem pertinet. — 1a 2æ, q. 16, a. 2, ad 2 et in c.

Vel dic, quod in brutis aliquid est de ratione usus, quia cognoscunt finem, et propter finem aliqua agunt; sed quia non cognoscunt ordinem ejus quod est ad finem, pro tanto in his ratio usus proprie non invenitur. — 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2, in c. et ad 1 ; Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2, ad 3.

Ad tertium dicendum, quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in eo quiescat; unde ipsa requies in fine, quæ fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis, non solum in ordine ad usum ejus quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem in qua voluntas quiescit. — 1a 2æ, q. 16, a. 3, ad 2.

Ad quartum dicendum, quod electio præcedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet, quod usus unius præcedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra se ipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi *consensus*, et *electio*, et *usus* : ut si dicatur, quod voluntas consentit se eligere, et consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum; et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores. — *Ibid.* a. 4, ad 3.

QUÆSTIO IX

DE ACTIBUS VOLUNTATIS IMPERATIS.

Deinde considerandum est de actibus a voluntate imperatis.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR DUO :

1. Utrum imperare sit actus rationis vel voluntatis.
2. Utrum actus rationis, voluntatis, appetitus sensitivi et exteriorum membrorum imperentur.

ARTICULUS I

UTRUM IMPERARE SIT ACTUS RATIONIS VEL VOLUNTATIS.

Videtur quod imperare sit actus voluntatis.

1. Imperare enim ad dominum pertinet; sed nos sumus domini nostrorum actuum per voluntatem : ergo imperare est actus voluntatis. — *Quodl.* 9, a. 12, arg. *Sed contra.*

2. Præterea, imperium est quidam usus; sed usus est voluntatis : ergo et imperium. — 1a 2æ, q. 17, a. 3, arg. 3.

3. Præterea, imperium dicit duo, actum imperii et actum imperatum ; imperari autem est potentiarum inferiorum, quæ non moventur nisi a voluntate : ergo imperium est voluntatis. — *Ibid.* a. 4, arg. 1, 2, 3.

4. *Sed contra* videtur quod imperium non sit tantum rationis et voluntatis, sed etiam brutorum, quia secundum Avicennam virtus imperans motum est appetitiva ; et virtus exsequens motum est in musculis et in nervis. Sed utraque virtus est in brutis animalibus ; ergo imperium invenitur in brutis animalibus. — *Ibid.* a. 2, arg. 1.

Respondeo dicendum, quod *imperare* est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quia actus voluntatis et rationis supra se invicem reflecti et ferri possunt, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari ; contingit actum voluntatis præveniri ab actu rationis et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu et electione ; et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis. — Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis ; imperans enim ordinat eum, cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando : sic autem ordinare per modum cujusdam intimationis, est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter : — *uno modo* absolute; quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si aliquis alicui dicat : Hoc est tibi faciendum. — *Aliquando* autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc ; et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, puta cum dicitur alicui : Fac hoc. — Primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actus est voluntas, ut supra dictum est. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum, quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur, quod imperare sit actus rationis præsupposito actu voluntatis, in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus. — 1a 2æ, q. 17, a. 1, c. ; *Quodl.* 9, a. 12, c.

Ad primum ergo dicendum, quod in imperio duo concurrunt, ut dictum est, quorum unum est rationis, aliud voluntatis. Qui enim imperat, aliquid inclinat ad faciendum, quod voluntatis est : ipsius enim est movere per modum agentis. Et iterum ordinat eum, cui imperat, ad exsequendum illud quod imperatur; et hoc ad rationem pertinet, cujus est ordinare. Et si duorum horum ordo consideretur, videtur primum esse inclinatio voluntatis in aliquid per electionem, et postea in principio exsecutionis ordinatur per quos fieri debeat quod electum est. Et sic imperium erit immediate actus rationis, sed voluntatis quasi primo moventis. — *Quodl.* 9, a. 12, c.

Vel dic, quod in tantum sumus domini actuum nostrorum, in quantum sumus liberi ; radix autem libertatis est voluntas sicut subjectum ; sed sicut causa est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod

est *liberum de ratione judicium*, quasi ratio sit causa libertatis. — 1a 2æ, q. 17, a. 1, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod imperium non est simpliciter usus; sed usus potest se habere ad imperium vel sicut antecedens vel sicut subsequens ipsum. Usus enim ejus quod est ad finem secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, *præcedit* electionem, ut dictum est; unde multo magis præcedit imperium. Sed usus ejus quod est ad finem secundum quod subditur potentiæ exsecutivæ, *sequitur* imperium, eo quod usus utentis conjunctus est cum actu ejus quo quis utitur. Non enim utitur aliquis baculo antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu ejus cui imperatur, sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur; et aliquando etiam est prius tempore. Et sic imperium est prius quam usus. — *Ibid.* a. 3, in c.

Ad tertium dicendum, quod imperium et actus imperati ita sunt duo, ut aliquo modo sint unum. Nihil enim prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum. Quæcunque autem sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter et multa secundum quid : sicut totum in genere substantiæ compositum ex suis partibus vel integralibus vel essentialibus, est unum simpliciter : nam totum est ens et substantia simpliciter, partes vero sunt entia et substantiæ in toto. Sicut autem in genere rerum naturalium, aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum naturale, licet habeat multitudinem partium ; — ita etiam in actibus humanis, actus inferioris potentiæ materialiter se habet ad actum superioris, in quantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet, quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum ; sed est secundum partes multa. Sic ergo licet inferiores potentiæ non moveantur nisi a voluntate, hoc non est nisi mediante ratione ordinante motum illarum. — *Ibid.* a. 4, in c. ; a. 1, in c. ; Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2, in c.

Ad quartum (sive ad argumentum *Sed contra*) dicendum, quod impossibile est quod in brutis, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium. Imperare enim nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum, cum quadam intimativa motione, sicut dictum est ; ordinare autem est actus proprius rationis. Nec vis appetitiva dicitur imperare motum nisi in quantum movet rationem imperantem, quod solum est in hominibus. Unde in brutis virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi imperativum sumatur large pro motivo. — 1a 2æ, q. 17, a. 2, c. et ad 1.

ARTICULUS II

UTRUM ACTUS RATIONIS, VOLUNTATIS, APPETITUS SENSITIVI ET EXTERIORUM MEMBRORUM IMPERENTUR.

Videtur quod actus voluntatis, rationis, appetitus sensitivi et exteriorum membrorum non imperentur.

1. Ei enim convenit imperari, cui convenit intelligere ; sed nec voluntati nec appetitui sensitivo nec membris exterioribus convenit intelligere : ergo nec imperari. — 1a 2æ, q. 17, a. 5, arg. 2.

2. Præterea, inconveniens videtur quod aliquid imperet sibi ipsi ; sed ratio est quæ imperat, ut dictum est (art. præced., in c.) : ergo rationis actus non imperatur. — *Ibid.* a. 6, arg. 1.

3. Præterea, motus appetitus sensitivi sunt animæ passiones, ad quas determinatæ dispositiones corporum requiruntur, sicut ad iram sanguis calidus et subtilis, ad gaudium temperatus sanguis ; sed dispositio corporis non subditur rationi : ergo nec motus appetitus sensitivi. — *de Verit.* q. 25, a. 4, arg. 5.

4. Præterea, cor est principium motus animalis; sed motus cordis non subditur imperio rationis : ergo motus membrorum exteriorum non subjacet imperio rationis. — 1a 2æ, q. 17, a. 9, arg. 2.

5. *Sed contra* videtur quod non soli illi actus supra memorati imperentur. Inferius enim subditur superiori; sed vires apprehensivæ sensitivæ sunt inferiores rationi : ergo subduntur etiam rationis imperio. — 1a 2æ, q. 56, a. 5, arg. 1.

6. Præterea, vires appetitivæ sensitivæ nobiliores sunt viribus animæ vegetabilis; sed vires animæ sensitivæ subduntur imperio rationis : multo ergo magis vires animæ vegetabilis. — 1a 2æ, q. 17, a. 8, arg. 1.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Unde quidquid a ratione potest ordinari cum quadam motione, potest ab ea imperari. Sunt autem quatuor, quæ ratio potest ordinare, scilicet actus voluntatis, rationis, appetitus sensitivi, et exteriorum membrorum; sed aliter et aliter. Primo enim *ratio* potest ordinare de actu voluntatis, quia sicut potest judicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest etiam ordinare imperando quod homo velit. Secundo, ratio potest etiam ordinare de suo actu; reflectitur enim supra se ipsam. Sed attendendum est, quod actus rationis potest considerari dupliciter : — *uno modo* quantum ad exercitium actus; et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat et ratione utatur. *Alio modo* quantum ad objectum, respectu cujus duo actus rationis attenduntur : primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat; et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis naturalis vel supernaturalis; et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius actus rationis est, dum his quæ apprehendit, assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturæ. Sunt autem quædam apprehensa, quæ non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum aut dissensum suspendere propter aliquam causam; et in talibus assensus ipse vel dissensus est in potestate nostra et sub imperio cadit. Tertio potest ratio ordinare de actu appetitus sensitivi in quantum subditur rationi.

Tripliciter autem appetitus sensitivus rationi subditur. *Primo* quidem ex parte ipsius rationis. Cum enim eadem res sub diversis conditionibus considerata possit et delectabilis et tristabilis reddi, ratio opponit appetitui sensitivo mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis, secundum quod ei videtur; et sic appetitus sensitivus movetur ad gaudium vel tristitiam. *Secundo* ex parte voluntatis. In viribus enim ordinatis ad invicem et connexis ita se habet, quod motus intensus in una earum, et præcipue in superiori, redundat in aliam. Unde cum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, appetitus sensitivus sequitur motum voluntatis. Unde dicitur in 3. *de Anima*, quod appetitus movet appetitum, superior scilicet inferiorem, sicut sphæra sphæram in corporibus cœlestibus. *Tertio* ex parte motivæ exsequentis. Sicut enim in exercitu progredi ad bellum pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiva non movet membra nisi ad imperium ejus, quod in nobis principatur, id est rationis; unde ratio irascibilem et concupiscibilem reprimit, ne in actum exteriorem procedant. — 1a 2æ, q. 17, a. 5, 6, 7, 9.

Atque etiam inde patet, quod omnes motus membrorum subduntur imperio rationis, secundum quod moventur a potentiis sensitivis, quæ eidem imperio rationis subdundur. Sed tamen est differentia attendenda in hoc, quod dicitur ratio

imperare potentiis sentivis, et membris exterioribus. Nam membrum exterius ad nutum obedit superiori imperanti, absque ulla repugnantia, secundum naturæ ordinem, nisi sit impedimentum aliquod, ut patet in manu et pede. Appetitus autem inferior habet propriam inclinationem, ex natura sua; unde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat. Unde Aristoteles dicit in 1. *Polit.* (c. 3, al. 5), quod anima dominatur corpori despotico principatu, sicut dominus servo, qui non habet facultatem resistendi in aliquo imperio domini; ratio vero dominatur inferioribus animæ partibus regali et politico principatu. — 1a 2æ, q. 17, a. 9, in c.; a. 7, in c.; *Quæst. disp. de Virtut. in comm.* a. 4, c.; 1a 2æ, q. 56, a. 4, ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori; ita etiam est in potentiis animæ. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis, et voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis; et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, in quantum est intelligens et volens. — 1a 2æ, q. 17, a. 5, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi, sicut et voluntas movet se ipsam, in quantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, et ex uno in aliud tendit. — *Ibid.* a. 6, ad 1.

Ad tertium dicendum, quod dispositio corporalis, quæ pertinet ad complexionem corporis, non subditur rationi; sed hoc non requiritur ad hoc quod passiones prædictæ in actu sint, sed quod homo sit ad eas habilis. Actualis vero transmutatio corporis, utpote accensio sanguinis circa cor vel aliquid hujusmodi, quod actu passiones hujusmodi concomitatur, sequitur imaginationem et propter hoc subditur rationi. — *de Verit.* q. 25, a. 4, ad 5.

Ad quartum dicendum, quod in his quæ ad intellectum et voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur : ut a cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum, et a voluntate finis naturaliter desiderati derivatur electio eorum quæ sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam. Principium autem corporalis motus est a motu cordis; unde motus cordis secundum naturam est, et non secundum voluntatem : consequitur enim, sicut *per se accidens*, vitam, quæ est ex unione corporis et animæ; sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum. — 1a 2æ, q. 17, a. 9, ad 2.

Ad quintum dicendum, quod vires sensitivæ apprehensivæ, magis se habent ut moventes respectu intellectus quam ut motæ, eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum, ut dicitur 3. *de Anima* (*text.* 18; c. 5). — 1a 2æ, q. 56, a. 5, ad 1.

Ad sextum dicendum, quod ratio imperat per modum apprehensivæ virtutis; et ideo actus illi, qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari; non autem actus illi, qui procedunt ex appetitu naturali : cujusmodi sunt actus vegetabilis animæ et quicunque motus membrorum qui consequitur vires naturales. Et hujus ratio est, quia quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior et magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc ipso, quod vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires inferiores esse. — 1a 2æ, q. 17, a. 8, in c. et ad 1; a. 9, in c.

QUÆSTIO X

DE BONITATE ET MALITIA ACTUUM HUMANORUM.

Deinde considerandum est de bonitate et malitia actuum humanorum.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR QUATUOR:

1. Utrum convenienter assignentur diversæ bonitates actus.
2. Utrum sint aliqui actus indifferentes.
3. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto.
4. Utrum bonitas et malitia exterioris actus pendeat ex bonitate vel malitia voluntatis.

ARTICULUS I.

UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR DIVERSÆ BONITATES ACTUS.

Videtur quod non recte assignentur diversæ bonitates actus, scilicet bonitas ex causa, bonitas ex objecto, bonitas quæ est ex circumstantiis, et bonitas quæ est secundum habitudinem ad finem.

1. Bonitas enim ex causa est quædam bonitas ex genere; sed quod alicui convenit secundum genus suum, non potest removeri ab eo per aliquam differentiam superadditam : ergo bonitas illa non potest removeri ab actu per quamcunque differentiam superadditam; et sic omnis actus humanus erit bonus; quod falsum est, cum sint quidam mali. — 2. *Sent.* dist. 36, q. un., a. 5, arg. 1; et ll. citandi in corp.

2. Præterea, objectum potentiæ activæ comparatur ad actionem sicut effectus ad causam ; sed bonitas causæ non dependet ex effectu, sed magis e converso : ergo actio humana non habet bonitatem ex objecto. — 1a 2æ, q. 18, a. 2, arg. 3.

3. Præterea, materia actus est objectum ejus; objectum autem habet rationem finis: ergo male distinguitur bonitas ex objecto et bonitas ex fine. — 2. *Sent.* l. c. arg. 5.

4. Præterea, id quod convenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei secundum accidens; sed bonum et malum conveniunt rei secundum suam substantiam : ergo male assignatur bonitas ex circumstantia.— 1a 2æ, q. 18, a. 3, arg. 3.

5. Præterea, contingit aliquam operationem bonam ad malum finem ordinari, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam; et e converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut cum quis furatur ut det pauperi. Ergo actio non est bona vel mala ex fine. — *Ibid.* a. 4, arg. 3.

Sed contra est auctoritas Magistri *Sententiarum*, qui in 2. *Sent.* (dist. 36, q. un.) dicit actus esse bonos ex genere, vel ex fine et causa. Deinde Philosophus (2. *Eth.* c. 9) dicit, quod virtuosus operatur secundum quod oportet, et quando oportet, et secundum alias circumstantias. — 2. *Sent.* dist. 36, q. un., a. 5, in c.; 2. *Eth.* l. 11.

Respondeo dicendum, quod sicut dicit Dionysius (cf. *de Cœlesti Hierarchia* c. 11, § 1 ; — Migne PP. Gr. t. 3. col. 283), in substantiis omnibus invenitur essentia, virtus et operatio. Horum autem talis est ordo, quod virtus est ab essentia, et operatio a virtute procedit; et quia quod a bono procedit, non potest esse nisi bonum, ideo sicut essentia et virtus bona sunt, ita et operatio secundum quod a virtute agentis procedit. Sed quia virtus in voluntarie agentibus ad multa se habet, ideo actio ex virtute agentis determinationem non habet ; sed propria determinatio actus est ex objecto : unde si objectum sit proportionatum, actus ex ipso objecto quandam ulteriorem bonitatem recipiet. Et quia prima (propria) determinatio, a qua aliquid determinatur, est determinatio per formam generis, ideo hujusmodi actus ex determinatione objecti bonitatem habentes, dicuntur boni *ex genere*. Sed quia actum aliquem circa idem objectum contingit diversimode se habere, ideo actus ex objecto determinatus est ulterius determinabilis per alias circumstantias ; quæ si convenientes fuerint, ex eis quandam bonitatem ulteriorem recipiet, et dicetur bonus *ex circumstantiis*. — 2. *Sent.* dist, 36, q. un., a. 5, c. ; *de Malo* q. 2, a. 6, in c. et ad 5 et 7.

Harum autem bonitatum ea, quæ est ex essentia, communis est omnibus

actibus; unde ipsa substernitur omnibus aliis bonitatibus, inter quos primo supervenit sibi bonitas quæ est ex objecto, super quam iterum inducitur alia bonitas quæ est ex fine et aliis circumstantiis. Dico *ex fine et circumstantiis*, quia aliquando finis inter circumstantias ponitur modo supra dicto; et tunc bonitas actus ex fine et circumstantiis est eadem. — Aliquando finis coincidit cum objecto, sicut in voluntate finis voluntatis et objectum est sæpe unum et idem; et tunc bonitas sumpta ex objecto et fine est una et eadem. Aliquando vero finis et objectum actus humani distinguntur, cum scilicet secundum diversam comparationem sumuntur, puta cum objectum sumitur respectu exterioris actus, finis vero respectu voluntatis; et tunc objectum hoc modo sumptum potest dupliciter se habere ad finem voluntatis: uno modo sicut quod per se ordinatur ad ipsum, ut pugna per se ordinatur ad victoriam; alio modo per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandam eleemosynam. Sic igitur quando objectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quæ est ex objecto non est per se determinativa ejus quæ est ex fine, nec e converso, nec una istarum specierum est sub alia; — sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Si vero objectum per se ordinetur in finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius; unde una istarum specierum continebitur sub altera; considerandum autem restat, quæ sub qua. — Ad cujus autem resta *primo* considerandum est, quod quanto aliqua differentia sumitur a forma magis particulari, tanto magis est specifica; *secundo*, quod quanto agens est magis universale, tanto ex eo est forma magis universalis; *tertio*, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori, ut jam sæpe dictum est. Ex quibus sequitur quod differentia specifica, quæ est ex fine hoc modo sumpto, est magis generalis, et differentia, quæ est ex objecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu ejus. Voluntas enim, cujus proprium objectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animæ, quarum propria objecta sunt objecta particularium actuum. — 2. *Sent.* l. c.; *de Malo* q. 2, a. 6, c.; 1a 2æ, q. 18, a. 7, c.

Ex his ergo patet, quod in actione humana bonitas quadruplex considerari potest: — *una* quidem maxime generica quæque omnibus aliis substernitur, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate. *Alia*, quæ accipitur per respectum ad finem voluntatis: quæ est specifica quidem respectu præcedentis, magis tamen generalis quam sequentes. *Tertia* sumitur secundum objectum conveniens, quæ quidem est magis specifica et determinata, tamen adhuc est determinabilis a circumstantiis. *Quarta* est secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quædam. Quibus iterum supervenit *quinta* bonitas, quæ est sicut perfectio ceterarum, fitque ex informatione habitus et hæc est bonitas virtutis. — 1a 2æ, q. 18, a. 2, 3, 4, c.; 2. *Sent.* dist. 36, q. un., a. 5, c.

Ad primum ergo dicendum, quod illa bonitas generica manet in actu quantumcunque per alias circumstantias deordinetur; unde non dicitur actus, qui est bonus ex genere, male fieri quia privetur bonitate sui generis, sed quia privatur bonitate circumstantiarum. — 2. *Sent.* dist. 36, q. un., a. 5, ad 1; 1a 2æ, q. 20, a. 6, in c.

Ad secundum dicendum, quod non semper objectum actionis humanæ est objectum activæ potentiæ. Nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, in quantum movetur ab appetibili; et tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum objecta semper habent rationem effectus, sed quando jam sunt transmutata: sicut alimentum transmutatum

comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod objectum est aliquo modo effectus potentiæ activæ, sequitur quod sit terminus actionis ejus, et per consequens quod det ei formam et speciem. Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest; et ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius. — 1a 2æ, q. 18, a. 2, ad 3.

Ad tertium dicendum, quod actus aliquis habet duplicem finem, scilicet proximum finem qui est objectum ejus, et remotum quem agens intendit; et ideo cum bonum ex fine distinguitur contra bonum ex genere, intelligitur de fine remoto, quem agens intendit. — 2. *Sent.* l. c. ad 5.

Ad quartum dicendum, quod cum bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam et secundum accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundum esse suum substantiale et secundum accidentale, tam in rebus naturalibus quam in actionibus moralibus. — 1a 2æ, q. 18, a. 3, ad 3.

Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum deesse aliam; et secundum hoc contingit actionem quæ est bona secundum speciem suam, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, vel e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant: quia quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa, ut dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 4, § 30; Migne PP. Gr. t. 3, col. 730). — 1a 2æ, q. 18, a. 4, ad 3.

ARTICULUS II

UTRUM SINT ALIQUI ACTUS INDIFFERENTES.

Videtur quod nulli sint actus indifferentes.

1. Ens enim in quantum ens est bonum; enti autem opponitur non ens, bono vero malum; sed inter ens et non ens non est medium : ergo nec inter bonum et malum; necesse est ergo omnes actus esse bonos vel malos, et nullum indifferentem. — *de Malo* q. 2, a. 5, arg. 1.

2. Sed dices, quod ens et bonum non convertuntur in genere moris, sed in genere naturæ, et sic non oportet quod bonum et malum in genere moris sint immediata. — Contra, majus bonum est bonum moris quam bonum naturæ; ergo majorem habet oppositionem ad malum. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, malum est privatio boni; sed privatio et habitus sunt opposita immediata, secundum Philosophum in *Prædicam.* cap. de oppositis : ergo non est aliquis actus qui sit indifferens. — 1a 2æ, q. 18, a. 8, arg. 1; *de Malo* q. 2, a. 5, arg. 3.

4. Præterea, omnis actus humanus est a voluntate deliberata; voluntas autem deliberata semper agit propter finem; finis autem omnis vel est bonus vel est malus; qui autem est ad bonum est bonus, qui vero ad malum est malus : ergo omnis actus humanus vel est bonus vel malus, et nullus indifferens. — *de Malo* q. 2, a. 5, arg. 4.

5. *Sed contra* videtur quod omnis actus sit indifferens; quod enim est secundum se bonum, non potest esse malum, quia quod per se inest alicui, inest ei ex necessitate; sed non est aliquis actus qui non possit male fieri : ergo nullus actus est secundum se bonus, et pari ratione neque secundum se malus; omnis ergo actus secundum se est indifferens. — *de Malo* q. 2, a. 4, arg. 2.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, actus moralis præter bonitatem vel malitiam quam habet ex sua specie, potest habere bonitatem vel malitiam ex circumstantiis, quæ comparantur ad actum moralem sicut accidentia quædam. Sicut autem genus consideratur in

sua ratione sine suis differentiis, sine quibus non potest esse species; ita species consideratur secundum rationem sine accidentibus, sine quibus tamen non potest esse individuum. Non enim dicitur de ratione hominis esse album vel esse nigrum vel aliquid hujusmodi; impossibile est tamen esse aliquem hominem singularem, quin sit albus vel niger vel aliquid hujusmodi. Sic ergo loquendo de actibus moralibus, secundum quod in suis speciebus considerantur, possunt dici boni vel mali ex genere. Sed bonitas vel malitia quæ est ex circumstantiis, non convenit ei secundum suum genus vel speciem, sed individuis actibus talis bonitas vel malitia convenire potest. — *de Malo* q. 2, a. 5, c.

Si ergo loquamur de actu morali *secundum* suam *speciem*, sic non omnis actus moralis est bonus vel malus; sed aliquis est indifferens, quia actus moralis speciem habet ex objecto, secundum ordinem ad rationem. Est autem aliquod objectum quod importat aliquid conveniens rationi, et facit esse bonum ex genere, sicut vestire nudum; aliquod autem objectum quod importat aliquid discordans a ratione, sicut tollere alienum, et hoc facit malum in genere. Quoddam vero objectum est quod neque importat aliquod conveniens rationi, neque aliquid a ratione discordans, sicut levare festucam; et hujusmodi dicitur indifferens. Et quantum ad hoc bene dixerunt qui actus diviserunt trifarie, dicentes quosdam esse bonos, quosdam malos, quosdam indifferentes. — *Ibid.*

Si vero loquamur de actu morali *secundum individuum*, sic quilibet particularis actus moralis necesse est quod sit bonus vel malus, propter aliquam circumstantiam. Non enim potest contingere quod actus singularis sine circumstantiis fiat, quæ ipsum rectum faciant vel indirectum. Si enim fiat quodcunque, quando oportet et ubi oportet et sicut oportet etc., hujusmodi actus est ordinatus et bonus; si vero aliquid horum deficiat, actus est inordinatus et malus. Et hoc maxime considerari potest in circumstantia finis : quod enim fit propter justam necessitatem vel propter piam utilitatem, laudabiliter fit, et bonus est actus; quod vero caret justa necessitate et pia utilitate, otiosum reputatur. — *Ibid.*

Sic ergo bonus actus et malus actus ex genere sunt opposita mediata; et est aliquis actus qui in specie consideratus est indifferens; bonum autem et malum ex circumstantia sunt immediata, quia distinguntur secundum oppositionem affirmationis et negationis, scilicet per hoc quod est secundum quod oportet, et non secundum quod oportet, secundum omnes circumstantias. Hoc autem bonum et malum est proprium *actus singularis*; et ideo nullus actus singularis est indifferens. Et dico actum humanum, qui est a voluntate deliberata; — si enim sit aliquis actus sine deliberatione procedens ex sola imaginatione, sicut confricatio barbæ aut aliquid hujusmodi, hujusmodi actus est extra genus moris; unde non participat bonitatem aut malitiam moralem. —*Ibid.*; 1a 2æ, q. 18, a. 4 et sqq.; 2. *Sent.* dist. 40, q. 1, a. 5, in c.; 4. *Sent.* dist. 16, q. 1, a. 4, in c.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ens in quantum ens sit bonum, non tamen omne non ens est malum : nam non habere oculos, lapidi non est malum; unde non oportet, si ens et non ens sint immediata, quod bonum et malum sint immediata. — *de Malo* q. 2, a. 5, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod ens et bonum convertuntur simpliciter in quolibet genere; unde Philosophus 1. *Eth.* (c. 6, al. 4) secundum genera entium distinguit bonum. Sed verum est, quod ens simpliciter non convertitur cum bono moris, sicut nec etiam cum bono naturæ. Bonum autem moris est quoddammodo majus bonum quam bonum naturæ, in quantum scilicet est actus et perfectio naturalis boni, licet aliquo modo bonum naturæ sit melius, sicut substantia acci-

dente. Patet etiam, quod bonum naturæ et malum immediate non opponuntur, quia non omne non ens est malum, sicut omne ens est bonum. Unde ratio non sequitur. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod duplex est privatio: — quædam, quæ consistit in *privatum esse;* et hæc nihil relinquit, sed totum aufert : ut cæcitas totaliter aufert visum, et tenebræ lucem, et mors vitam ; et inter hanc privationem et habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa principium susceptibile. — Est autem alia privatio, quæ consistit in *privari :* sicut ægritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quædam via ad totalem ablationem sanitatis, quæ fit per mortem. Et ideo talis privatio cum aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni : quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum et malum. — 1a 2æ, q. 18, a. 8, ad 1; 4. *Sent.* dist. 40, q. 1, a. 5, in c.

Vel dic, quod bonum et malum in moralibus opponuntur contrarie, et non secundum privationem et habitum. Malum enim in *moralibus* ponit aliquid in quantum consequitur quendam ordinem vel modum vel speciem ; unde nihil prohibet ea opponi mediate, sicut Philosophus ponit 10. *Metaphys.* (*text.* 16; l. 9, c. 4). Sed malum in *natura* consequitur privationem simpliciter; unde bonum et malum naturæ licet non sint immediata simpliciter, sunt tamen immediata circa proprium susceptibile, ut privatio et habitus. — *de Malo* q. 2, a. 5, ad 3.

Quartum concedimus. — *Vel* dici potest, quod omnis finis habet aliquam bonitatem vel malitiam, saltem naturalem; non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quæ consideratur per comparationem ad rationem, ut dictum est; et de hoc nunc agitur. — *Ibid.* ad 4; 4. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 4, in c.; 1a 2æ, q. 18, a. 8, ad 2.

Ad quintum vero, quod *in contrarium* objicitur, dicendum, quod illud quod consequitur speciem alicujus, semper inest ei. Cum ergo actus hominis speciem consequatur ex ratione objecti, ut dictum est (art. præced.), secundum quam est bonus vel malus, actus sic specificatus in bono nunquam potest esse malus ; nec specificatus in malo unquam potest esse bonus. Contingit tamen actui secundum se bono adjungi aliquem actum malum secundum aliquem ordinem ; et secundum illum actum malum bonus videtur aliquando maleficari ; non quod in se ipso sit malus : sicut dare eleemosynam pauperi, est actus secundum se bonus ; sed referre actum hujusmodi ad finem aliquem inordinatum, scilicet inanis gloriæ, est quidem alius actus malus ; qui tamen duo actus quodam ordine in unum rediguntur. Bonum autem, ut Dionysius (*de Div. Nom.* c. 4, § 30; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 730) dicit, est ex tota et integra causa, malum ex singularibus defectibus. Et ideo quidquid horum sit malum, sive actus sive inordinatio actus in finem, totum judicatur malum. Non autem totum judicatur bonum, nisi utrumque fuerit bonum : sicut nec judicatur homo pulcher, nisi omnia ejus membra fuerint decora; turpis autem judicatur, etiamsi unum tantum ejus membrum fuerit deforme. Et inde est quod actus malus non potest bene fieri ; ex quo enim actus malus est, non potest esse integrum bonum ; sed actus bonus potest male fieri, quia non requiritur quod sit integrum malum, sed sufficit quod sit particulariter malum. — *de Malo* q. 2, a. 4, ad 2.

ARTICULUS III

UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX OBJECTO.

Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex objecto.

1. Bonum enim per prius invenitur in

fine ; unde bonitas finis, in quantum hujusmodi, non invenitur in aliquo alio. Sed secundum Philosophum (6. *Eth.* c. 5) bona actio est finis, licet factio nunquam sit finis ; ordinatur enim semper sicut ad finem ad aliquid factum. Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex objecto. — 1a 2æ, q. 19, a. 1, arg. 2 ; *6. Eth.* l. 4.

2. Præterea, circumstantiæ concurrunt ad bonitatem actus, et secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis et malitiæ in actu voluntatis ; sed circumstantiæ non sunt objectum : ergo. — 1a 2æ, q. 19, a. 2, arg. 2.

3. Præterea, unumquodque quale est, tale alterum facit ; sed objectum voluntatis est bonum bonitate naturæ : non ergo potest præstare voluntati bonitatem moralem ; moralis ergo voluntatis bonitas non dependet ex objecto. — *Ibid.* a. 1, arg. 3.

Sed contra est, quod Philosophus dicit (5. *Eth.* c. 1), quod « justitia est secundum quam aliqui volunt justa » ; et eadem ratione virtus est secundum quam aliqui volunt bona. Sed bona voluntas est quæ est secundum virtutem ; ergo bonitas voluntatis est ex hoc quod aliquis vult bonum. — 1a 2æ, q. 19, a. 1, arg. *Sed contra ;* 5. *Eth.* l. 1.

Respondeo dicendum, quod bonum et malum sunt per se differentiæ actus voluntatis. Nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinent, sicut verum et falsum ad rationem, cujus actus per se distinguitur differentia veri et falsi. Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum objecta. — 1a 2æ, q. 19, a. 1, c.

Sed in quolibet genere quanto aliquid est prius, tanto est simplicius et in paucioribus consistens ; et ideo invenimus quod ea, quæ sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia et in uno consistunt. Principium autem bonitatis et malitiæ humanorum actuum est ex actu voluntatis ; et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenditur ; aliorum vero actuum bonitas vel malitia potest secundum diversa attendi. Illud autem, quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se : quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se sicut ad principium. Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex objecto et non ex circumstantiis, quæ sunt quædam accidentia actus. — *Ibid.* a. 2, c.

Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem ; nam bonum intellectum est objectum voluntatis proportionatum. Bonum autem sensibile vel imaginatum non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo : quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit, appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet ex ratione eo modo, quo dependet ex objecto. — *Ibid.* a. 3, c.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis secundum aliquem modum, non tamen talis actus est actus voluntatis. — 1a 2æ, q. 19, a. 1, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur, quod aliquis vult aliquod bonum quando non debet, potest intelligi dupliciter : — *uno modo* ita quod ista circumstantia referatur ad volitum ; et sic voluntas non est boni, quia velle facere aliquid quod non debet fieri, non est velle bonum. *Alio modo* ita quod referatur ad actum volendi ; et sic impossibile est quod aliquis velit bonum quando non debet ; nisi forte per accidens, in quantum aliquis, volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum ; et tunc non accidit malum ex eo quod vult illud (bonum), sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter est dicendum de aliis circumstantiis. — *Ibid.* a. 2, ad 2.

Ad tertium dicendum, quod per rationem repræsentatur voluntati bonum ut objectum; et in quantum cadit sub ordinatione rationis pertinet ad genus moris et causat moralem bonitatem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum actuum. — *Ibid.* a. 1, ad 3.

ARTICULUS IV

UTRUM BONITAS ET MALITIA ACTUS EXTERIORIS PENDEAT EX BONITATE VEL MALITIA VOLUNTATIS.

Videtur quod bonitas et malitia exterioris actus non pendeat ex bonitate vel malitia voluntatis.

1. Si enim sumeretur bonitas actus exterioris ex parte voluntatis, sequeretur unam et eandem bonitatem esse in actu exteriori et interiori; sed illud est falsum; nam causa et effectus idem esse non possunt; bonitas autem actus interioris est causa bonitatis actus exterioris: ergo bonitas et malitia actus exterioris non pendet ex bonitate actus interioris. — 1a 2æ, q. 20, a. 3, arg. 3.

2. Præterea, quod habet bonum priusquam aliud, non habet bonitatem ex illo; at in actu exteriori prius reperitur bonitas quam in actu interiori voluntatis; actus enim voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem; sed id quod est formale est posterius, nam forma advenit materiæ. — *Ibid.* a. 1, arg. 3.

Sed contra videtur quod bonitas et malitia actus exterioris nullo modo possit desumi ex parte voluntatis; et præcipue de malitia probatur. Cum enim malitia in voluntate sit peccatum morale, quod est actus aliquis deficiens; actus autem deficiens proveniat propter defectum activi principii: oportebit præintelligi defectum in voluntate, qui non erit peccatum morale, sed præcedens ipsum. Qui quidem defectus si sit *naturalis*, semper inhærebit voluntati; semper igitur voluntas in agendo moraliter peccabit, quod actus virtutum falsum esse ostendunt. Si autem defectus est *voluntarius*, jam est peccatum morale, cujus causa iterum inquirenda restabit, et sic ratio in infinitum deducet. Ergo videtur quod defectus actuum exteriorum non possit desumi ex parte voluntatis. — 3. *c. Gent.* c. 10.

Respondeo dicendum, quod in actu tam interiori quam exteriori invenitur proprium suum objectum; finis autem proprie est objectum voluntarii actus interioris; id autem circa quod est actio exterior, est objectum ejus. Et sicut actio interior accipit speciem a fine sicut a proprio objecto: ita actus exterior accipit speciem ab objecto circa quod est. Id autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus, quia voluntas utitur membris ad agendum sicut instrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis nisi in quantum sunt voluntarii. — 1a 2æ, q. 18, a. 6, c.

Sic ergo actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter: *uno modo* secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas: sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. — *Alio modo* possunt dici boni vel mali ex ordine ad finem. Cum autem finis sit proprium objectum voluntatis, manifestum est, quod ista ratio boni vel mali, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia, quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus, secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis. Sed si consideretur secundum quod est in exsecutione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quæ est principium ejus. Unde dependet a bonitate voluntatis, quæ tamen ex bonitate rationis dependet secundum quod in ipsam fertur. — 1a 2æ, q. 20,

a. 1, c.; a. 2, c.; cf. Cajetanum in h. l.

Est autem considerandum, quod, sicut supra dictum est, ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus; ad hoc autem quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum; sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona et ex objecto proprio et ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed non sufficit ad hoc quod actus exterior sit bonus bonitas voluntatis, quæ est ex intentione finis. Sed si voluntas sit mala, sive ex intentione finis sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum. Sic ergo patet bonitatem actus exterioris, si nihil impediat ex materia propria, suam bonitatem desumere ex actu voluntatis. — *Ibid.* a. 2, c. — Sed contingit aliquando, quod aliquid est bonum ex hoc solo quod ad aliquid ordinatur, sicut potio amara ex hoc solo est bona quod est sanativa; unde non est alia bonitas sanitatis et potionis, sed una et eadem. Quandoque vero illud, quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni etiam præter ordinem ad aliud bonum, sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis præter hoc quod est sanativa. Sic ergo quando actus exterior est bonus et malus solum ex ordine ad finem, tunc non tantum desumit bonitatem ex actu voluntatis, sed est omnino eadem bonitas et malitia actus voluntatis, quæ per se respicit finem, et actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis. Cum autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantiam; tunc bonitas actus exterioris est una, et bonitas voluntatis quæ est ex fine, est alia : ita tamen quod bonitas finis a voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiæ et circumstantiarum redundat in actum voluntatis addendo ad ejus bonitatem, sicut et malitia ipsius hoc modo sumpti addit ad malitiam voluntatis. Et ratio est, quia materia illa et circumstantiæ exteriores comparantur ad voluntatem ut terminus et finis; omnis autem inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem vel attingit terminum. Unde non est perfecta voluntas, nisi saltem sit talis, quæ opportunitate data operetur. — *Ibid.* a. 3, c.; a. 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquid ex uno derivatur in alterum sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque: sicut cum calidum calefacit, aliud numero est calor calefacientis, et calor calefacti, licet idem sit in specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est tantum unum numero : sicut a sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam, nec alia sanitas est medicinæ et urinæ, alia animalis, quam medicina facit et urina significat. Et hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, et e converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum. — 1a 2æ, q. 20, a. 3, ad 3.

Ad secundum dicendum, quod forma, secundum quod est recepta in materia est posterior via generationis quam materia, licet sit prior natura; sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem sicut causa efficiens; unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens. — *Ibid.* a. 1, ad 3.

Ad tertium vero, quod *in contrarium* objicitur, oportet dicere, quod defectus in voluntate præexistens non est *naturalis*, ne sequatur voluntatem in quolibet actu peccare. Neque est *casualis* et fortuitus; non enim esset in nobis morale peccatum; casualia enim sunt impræmeditata. Est igitur *voluntarius*; non tamen peccatum morale, ne cogamur in infinitum procedere. — 3. *c. Gent.* c. 10.

Quod quidem qualiter esse possit, considerandum est. Cujuslibet siquidem activi principii perfectio virtutis ex superiori activo dependet; agens enim secundum agit per virtutem primi agentis.

Cum igitur secundum agens manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit; deficit autem in agendo, si contingat ipsum ab ordine primi agentis deflecti : sicut patet in instrumento, cum deficit a motu agentis. In actionibus autem moralibus inveniuntur per ordinem quatuor activa principia. Quorum unum est *virtus exsecutiva*, scilicet vis motiva, qua moventur membra ad exsequendum imperium voluntatis ; unde hæc vis a *voluntate* movetur, quæ est aliud principium; voluntas autem movetur a judicio *virtutis apprehensivæ*, quæ judicat hoc esse bonum vel malum, quæ sunt voluntatis objecta, unum ad prosequendum, aliud ad fugiendum ; ipsa autem vis apprehensiva movetur a *re apprehensa*. — Primum igitur activum principium in actibus moralibus est res apprehensa ; secundum est vis apprehensiva, tertium voluntas ; quartum vis motiva, quæ exsequitur imperium rationis. — Actus autem virtutis exsequentis jam præsupponit bonum morale vel malum ; non enim ad mores hujusmodi exteriores actus pertinent, nisi secundum quod sunt voluntarii, ut dictum est. Unde si voluntatis sit actus bonus, et actus exterior sumptus præcise prout est a voluntate, bonus dicetur ; malus autem, si ille sit malus ; nihil enim ad malitiam pertineret, si actus exterior deficiens esset defectu ad voluntatem nullo modo pertinente. Claudicatio enim non est vitium moris, sed naturæ. Hujusmodi igitur virtutis exsequentis defectus moris vitium vel totaliter excusat vel minuit. — Actus vero, quo res movet apprehensivam virtutem, immunis est a vitio moris ; movet enim secundum ordinem naturalem visibile visum, et quodlibet objectum potentiam passivam. Ipse etiam actus apprehensivæ virtutis in se consideratus morali vitio caret, cum ejus defectus vitium morale vel excuset vel minuat. — Relinquitur igitur quod morale vitium in solo actu voluntatis primo et principaliter invenitur, et rationabiliter, cum ex hoc actus moralis dicatur, quod voluntarius est. — *Ibid.*

Cum autem unicuique mobili respondeat proprium motivum, non quælibet vis apprehensiva est debitum motivum cujuslibet appetitus, sed hujus hæc et illius alia. Sicut igitur appetitus sensitivi proprium motivum est vis apprehensiva sensualis, ita voluntatis proprium motivum est ratio ipsa. Rursus cum ratio multa bona et multos fines apprehendere possit, cujuslibet autem sit proprius finis, et voluntatis erit objectum et finis et primum motivum non bonum quodlibet, sed bonum quoddam determinatum. Cum igitur voluntas tendit in actum mota ob apprehensione rationis repræsentantis sibi proprium bonum, sequitur debita actio. Cum autem voluntas in actionem prorumpit ad apprehensionem apprehensivæ sensualis, vel ipsius rationis aliquod aliud bonum repræsentantis a proprio bono diversum, sequitur in actione voluntatis peccatum morale. — Præcedit igitur in voluntate defectum actionis, in quo est peccatum morale, defectus ordinis ad rationem et ad proprium finem : ad rationem quidem, sicut cum ad subitam apprehensionem sensus, voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit ; ad finem vero debitum, sicut cum ratio in aliquod bonum ratiocinando devenit, quod non est vel nunc vel hoc modo bonum, et tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum. Hic autem ordinis defectus voluntarius est; nam in potestate ipsius voluntatis est velle vel non velle ; itemque est in potestate ipsius, quod ratio actu consideret vel a consideratione desistat, aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale ; si enim ratio nihil consideret, vel consideret bonum quodcunque, nondum est peccatum morale, quousque voluntas in finem indebitum tendat ; quod jam est voluntatis actus. — Sic ergo patet, quod malitia actus exterioris potest derivari ex parte voluntatis. — *Ibid;* cf. Ferrariensem in h. l.

QUÆSTIO XI

DE PASSIONIBUS SECUNDUM SE.

Deinde considerandum est de passionibus animæ, et *primo* quidem de passionibus in generali, *secundo* de passionibus concupiscibilis, *tertio* de passionibus irascibilis.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR QUATUOR :

1. Utrum passio sit tantum in parte appetitiva sensitiva.
2. Utrum contrarietas et diversitas inter passiones attendatur secundum bonum et malum.
3. Utrum omnis passio sit mala moraliter.
4. Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, et amor sit prima passionum.

ARTICULUS I

UTRUM PASSIO SIT TANTUM IN PARTE APPETITIVA SENSITIVA.

Videtur quod passio non sit tantum in parte sensitiva appetitiva.

1. Ejusdem enim potentiæ non est agere et pati ; sed sensus videtur esse potentia activa, nam basiliscus videndo dicitur interficere : ergo in parte sensitiva non est animæ passio. — *de Verit.* q. 26, a. 3, arg. 4.

2. Præterea, potentiæ rationales sunt ad opposita secundum Philosophum (9. *Metaphys. text.* 3 ; l. 8, c. 2) ; delectationi autem opponitur tristitia : cum ergo in parte intellectiva sit proprie delectatio, ut patet in 7. et 10. *Eth.*, videtur quod sit ibi tristitia ; et sic passiones possunt esse in parte intellectiva. — *Ibid.* arg. 6 ; cf. 7. *Eth.* l. 11 ; 10. *Eth.* l. 4.

3. Præterea, quod est primum in aliquo genere, videtur esse maximum illorum, quæ sunt in genere illo, et causa aliorum, ut dicitur 2. *Metaphys.* (*text.* 4 ; l. 1 min., c. 1) ; sed passio prius invenitur in parte apprehensiva quam in parte appetitiva : ergo passio est magis in parte apprehensiva sensitiva quam in parte appetitiva. — 1a 2æ, q. 22, a. 2, arg. 1 ; *de Verit.* q. 26, a. 3, arg. 13.

4. Præterea, sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita et vis apprehensiva sensitiva ; sed passio animæ fit, proprie loquendo, secundum transmutationem corporalem : ergo tam est passio in parte apprehensiva sensitiva, quam in appetitiva sensitiva.— 1a 2æ, l. c. arg. 3; *de Verit.* l. c. arg. 11.

Sed contra est, quod passio, proprie loquendo, est secundum motum alterationis ; sed alteratio non est proprie nisi in parte appetitiva sensitiva : ergo passio non est proprie nisi in parte appetitiva sensitiva. — *de Verit.* q. 26, a. 3, arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod passio, proprie loquendo, non est nisi in parte appetitiva sensitiva ; quod sic patet. Dicitur enim *passio* tripliciter : *uno modo communiter*, secundum quod omne recipere est pati, etiamsi nihil abjiciatur : sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur ; hoc autem magis est perfici quam pati. Et sic passio est in anima ; sentire enim et intelligere est quoddam pati ; non tamen in qualibet parte animæ, nec etiam solum in appetitiva sensitiva. Hoc enim modo accipiendo passionem dicit Commentator in lib. *de Anima*, quod vires omnes animæ vegetabilis sunt activæ, vires autem sensibilis omnes passivæ, vires autem rationalis partim activæ, propter intellectum agentem, et partim passivæ, propter intellectum possibilem. Hic autem modus passionis quamvis conveniat potentiis apprehensivis et appetitivis, magis tamen convenit appetitivis : quia — cum operatio apprehensivæ sit in rem apprehensam, secundum quod est in apprehendente ; operatio appetitivæ sit ad rem secundum quod est in se ipsa — quod recipitur in apprehensiva, minus habet de proprietate rei apprehensæ quam id, quod recipitur in appetitiva, de ratione rei appetibilis. Unde verum, quod

perficit intelligentiam, est in mente; bonum vero, quod perficit appetitivam, est in rebus, ut dicitur 6. *Metaphys.* (*text.* 8; l. 5, c. 3). — *Alio modo* dicitur passio *proprie*, quæ consistit in abjectione unius contrarii et alterius receptione per viam transmutationis. Et hic modus passionis animæ couvenire non potest nisi ex corpore, et hoc dupliciter: *uno* modo, secundum quod unitur corpori ut forma: et sic compatitur corpori patienti passione corporali; *alio* modo, prout unitur ei ut motor; et sic ex operatione animæ transmutatio fit in corpore; quæ quidem passio dicitur animalis. — Passio igitur corporalis prædicta pertingit ad potentias, secundum quod in essentia animæ radicantur, eo quod anima secundum essentiam est forma corporis, et sic ad essentiam animæ pertinet. — Potest tamen hæc passio attribui alicui potentiæ tripliciter: *uno* modo, secundum quod in essentia animæ radicatur; et sic cum omnes potentiæ radicentur in essentia animæ, ad omnes potentias pertinet prædicta passio. *Alio* modo, secundum quod ex læsione corporis potentiarum actus impediuntur; et sic prædicta passio pertinet ad omnes potentias utentes organi corporalibus, quarum omnium actus impediuntur læsis organis, sed indirecte; et hoc modo pertinet etiam ad potentias organis corporalibus non utentes, scilicet intellectivas, in quantum accipiunt a potentiis organis utentibus; unde contingit quod læso organo virtutis imaginativæ intellectus operatio impeditur, propter hoc quod intellectus indiget phantasmatibus in sua operatione. *Tertio* modo pertinet ad aliquam potentiam ut apprehendentem ipsam, et sic proprie pertinet ad sensum tactus. Nam tactus est sensus eorum ex quibus componitur animal, et similiter eorum per quæ animal corrumpitur. Passio vero animalis, cum per eam transmutetur corpus, in illa potentia esse debet, quæ organo corporali adjungitur, et cujus est corpus transmutare. Et ideo hujusmodi passio non est in parte intellectiva, quæ non est alicujus organi corporalis actus; nec iterum est in apprehensiva sensitiva, quia ex apprehensione sensus non sequitur motus in corpore nisi mediante appetitiva, quæ est immediatum movens: unde secundum modum operationis ejus statim disponitur organum corporale, scilicet cor, unde est principium motus tali dispositione, quæ competat ad exsequendum hoc, in quod appetitus sensibilis inclinatur: unde in ira fervet, et in timore quodammodo frigescit et constringitur. Et sic in appetitiva sensitiva *sola* animalis passio *proprie* invenitur. Vires enim animæ vegetabilis, quamvis organo utantur, constat quod non sunt passivæ.

Tertio modo passio dicitur *transsumptive*, secundum quod aliquid qualitercunque impeditur ab eo, quod est sibi conveniens; — et hoc modo aliqualiter omnes potentiæ animæ patiuntur, sicut a propriis actibus impediuntur. Nunc autem loquimur de passione animali prædicta, quæ, ut ostensum est, in sola appetitiva invenitur. — *de Verit.* q. 26, a. 3, c.; 1a 2æ, q. 22, a. 1, 2, 3.

Ad primum ergo dicendum, quod sensus non est virtus activa, sed passiva. Non enim dicitur virtus activa, quæ habet aliquem habitum qui est operatio; sic enim omnis potentia animæ esset activa. Sed dicitur potentia aliqua activa, quæ comparatur ad suum objectum sicut agens ad patiens. Sensus autem comparatur ad sensibile sicut patiens ad agens, eo quod sensibile transmutat sensum. Quod autem sensibile a sensu transmutetur, hoc est per accidens, in quantum ipsum organum sensus habet aliquam qualitatem, per quam natum est immutare aliquod corpus. Unde infectio illa, qua basiliscus hominem videndo interficit, nihil confert ad visionem; sed visio perficitur per hoc quod species visibilis recipitur in visu, quod est quoddam pati. Unde sensus potentia passiva est. Dato etiam quod sensus aliquid ageret active, non ex hoc sequeretur quod in

hoc nulla passio esse possit; nihil enim prohibet respectu diversorum idem esse activum et passivum. Dato iterum quod sensus, qui nominat vim apprehensivam, nullius passionis esset capax, non propter hoc excluderetur quin in appetitiva sensibili passio esse possit, ut ostensum est. — *de Verit.* q. 26, a. 3, ad 4.

Ad secundum dicendum, quod illi delectationi, quæ est in parte intellectiva per conjonctionem intelligibilis convenientis, non est aliquod contrarium : quia oporteret quod illi intelligibili convenienti aliquod contrarium foret, quod causa contrarii esset. Hoc autem esse non potest, eo quod intelligibili speciei nihil est contrarium; species enim contrariorum in anima contrariæ non sunt, ut 10. *Metaphys.* dicitur; unde homo delectatur non solum de hoc quod intelligit bona, sed de hoc quod intelligit mala, in quantum intelligit; ipsum enim intelligere mala, bonum est intellectui; et sic delectatio intellectualis contrarium non habet. Dicitur tamen tristitia vel dolor in parte intellectiva animæ esse, communiter loquendo, in quantum intellectus intelligit aliquid animæ nocivum, cui voluntas repugnat. Quia tamen illud nocivum non est nocivum intellectui in quantum est intelligens; ideo illa tristitia vel dolor non contrariatur delectationi intellectus, quæ est secundum id quod est conveniens intellectui in quantum est intelligens. — *Ibid.* ad 6.

Ad tertium dicendum, quod intensio e converso se habet in iis, quæ pertinent ad perfectionem, et in his, quæ pertinent ad defectum. Nam in his, quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per respectum ad unum primum principium, cui quanto aliquid est propinquius, tanto est magis intensum : sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum, cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. Sed in iis, quæ ad defectum pertinent, attenditur intentio non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto, quia in hoc ratio privationis et defectus consistit; et ideo quanto magis recedit a primo, tanto est minus intensum; et propter hoc in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet, quia est alicujus secundum quod est in potentia. Unde in his, quæ appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiæ et passionis, in aliis autem consequenter plus; et sic etiam in priori vi animæ, scilicet apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis. — 1a 2æ, q. 22, a. 2, ad 1.

Ad quartum dicendum, quod dupliciter organum animæ potest transmutari : *uno* modo transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei; et hoc per se invenitur in actu apprehensivæ virtutis sensitivæ : sicut oculus immutatur a visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat intentionem coloris. — Est autem et *alia* naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem, puta quod calefit aut infrigidatur vel alio modo simili transmutatur; et hujusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivæ virtutis sensitivæ, puta cum oculus fatigatur in forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur hujusmodi transmutatio; unde in definitione motuum appetitivæ partis materialiter ponitur naturalis transmutatio organi, sicut dicitur quod ira est accensio sanguinis circa cor. Unde patet, quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivæ virtutis appetitivæ quam in actu sensitivæ apprehensivæ, licet utraque sit actus organi corporalis. — *Ibid.* ad 3; *de Verit.* q. 26, a. 3, ad 11.

ARTICULUS II

UTRUM CONTRARIETAS ET DIVERSITAS INTER PASSIONES ATTENDATUR SECUNDUM BONUM ET MALUM.

Videtur quod contrarietas et diversitas

passionum non attendatur secundum bonum et malum.

1. Audacia enim timori opponitur; utraque vero passio est respectu mali, quia hoc quod timor fugit, audacia aggreditur : ergo contrarietas passionum animæ non est secundum bonum et malum. — *de Verit.* q. 26, a. 4, arg. 1; 1a 2æ, q. 23, a. 2, arg. *Sed contra.*

2. Præterea, spes desperationi opponitur; utraque vero est respectu boni; quod enim spes exspectat consequi, desperatio de consecutione diffidit : ergo contrarietas passionum non est secundum bonum et malum. — *de Verit.* l. c. arg. 2.

3. Præterea, exsultatio, gaudium, lætitia et delectatio, jucunditas et hilaritas differentiam quandam habent; cum ergo respectu boni dicantur, videtur quod bonum et malum passiones animæ non diversificent. — *Ibid.* arg. 5.

Sed contra : Passiones differunt secundum objecta, sicut et motus secundum terminos ; sed contrarietas non est in motibus nisi secundum contrarietatem terminorum : ergo neque in passionibus est contrarietas passionum nisi secundum contrarietatem objectorum ; objectum autem appetitus est bonum vel malum : ergo non potest esse contrarietas passionum nisi secundum contrarietatem boni et mali. — 1a 2æ, q. 23, a. 2, arg. 2.

Respondeo dicendum, quod in passionibus animæ *triplex distinctio* invenitur. *Prima* quidem est, qua differunt quasi *genere*, utpote ad diversas potentias animæ pertinentes : sicut distinguuntur passiones concupiscibilis a passionibus irascibilis. Ratio autem hujus distinctionis sumitur ex ipsa ratione distinguendi potentias. Cum enim objectum concupiscibilis sit delectabile secundum sensum, irascibilis vero aliquid arduum vel altum ; illæ passiones ad concupiscibilem pertinent, in quibus importatur ordo ad delectabile sensus absolute, vel ad ejus contrarium ; illæ vero ad irascibilem, quæ ordinantur ad aliquod arduum circa hujusmodi. Et sic apparet differentia, puta inter desiderium et spem ; nam desiderium dicitur, secundum quod appetitus movetur in aliquid delectabile ; spes autem dicit quandam elevationem appetitus in aliquid bonum quod æstimatur arduum vel difficile, et similiter est de aliis.

Secunda distinctio passionum est, qua distinguuntur quasi *species* in eadem potentia existentes. Quæ quidem distinctio in passionibus *concupiscibilis* secundum duo attenditur : *uno modo* secundum *contrarietatem objectorum* ; et sic distinguitur *gaudium*, quod est respectu boni, a *tristitia*, quæ est respectu mali. *Alio modo*, secundum quod *ad idem* vis concupiscibilis *ordinatur*, secundum diversos gradus consideratos in processu appetitivi motus ; ipsum enim delectabile primo appetenti conjungitur aliqualiter, secundum quod apprehenditur ut simile vel conveniens. Et ex hoc sequitur passio *amoris*, quæ nihil est aliud quam informatio quædam appetitus ab ipso appetibili ; unde amor dicitur esse quædam unio amantis et amati. Id autem, quod sic aliqualiter conjunctum est, quæritur ulterius ut realiter conjungatur, ut amans scilicet perfruatur amato ; et sic nascitur passio *desiderii*, quod quidem cum adeptum fuerit, generat *gaudium*. Sic ergo primum quod est in motu concupiscibilis est amor, secundum est desiderium, ultimum est gaudium ; et per contrarium istis sunt accipiendæ passiones quæ ordinantur in malum, ut *odium* contra amorem, *fuga* contra desiderium, *tristitia* contra gaudium.

Passiones vero *irascibilis* oriuntur ex passionibus concupiscibilis, et terminantur ad eas ; et ideo in eis invenitur distinctio aliqua conformis distinctioni concupiscibilis ; et ulterius est in eis distinctio propria secundum rationem proprii objecti. Ex parte quidem concupiscibilis est distinctio qua distinguuntur per bonum et malum, vel per delectabile et contrarium ; et iterum secundum

habitum realiter, et non habitum realiter. Sed propria distinctio ipsius irascibilis est, ut passiones ejus distinguantur secundum excedens facultatem appetentis vel non excedens, et hoc secundum æstimationem ; ista enim videntur distinguere arduum sicut differentiæ per se. — Potest ergo passio in irascibili vel respectu boni esse vel respectu mali. Si respectu *boni*, vel habiti vel non habiti. Respectu boni habiti nulla passio potest esse in irascibili, quia bonum ex quo jam possidetur, nullam difficultatem ingerit possidenti ; unde non salvatur ibi ratio ardui. Respectu autem boni nondum habiti, in quo ratio ardui salvari potest propter difficultatem consequendi, siquidem illud bonum æstimetur ut excedens facultatem, facit *desperationem* ; si vero ut non excedens, facit *spem*. — Si vero considerentur motus irascibilis in *malum*, hoc erit dupliciter, scilicet vel in malum nondum habitum, quod quidem æstimatur ut arduum in quantum difficile est vitari ; vel ut jam habitum seu conjunctum, quod item rationem ardui habet, in quantum æstimatur difficile repelli. Si autem respectu mali nondum præsentis, si quidem illud malum æstimetur ut excedens facultatem, sic facit passionem *timoris* ; si autem non ut excedens, sic facit passionem *audaciæ*. Si autem malum sit præsens, aut æstimatur ut non excedens facultatem, et sic facit passionem *iræ* ; aut ut excedens, et sic nullam passionem facit in irascibili, sed in sola concupiscibili manet passio *trististiæ*.

Distinctio ergo illa, quæ accipitur secundum diversos gradus acceptos in motu appetitivo, non est causa alicujus contrarietatis, quia hujusmodi passiones differunt secundum perfectum et imperfectum, ut patet in desiderio et gaudio. Sed distinctio quæ est secundum contrarietatem objecti, proprie facit in passionibus contrarietatem. Unde in concupiscibili passiones animæ accipiuntur secundum bonum et malum, ut gaudium et tristitia, amor et odium. In irascibili vero potest accipi duplex contrarietas : una secundum distinctionem proprii objecti, scilicet secundum excedens facultatem et non excedens ; et sic sunt contraria *spes* et *desperatio*, *audacia* et *timor* ; et hæc contrarietas est magis propria. Alia vero est secundum bonum et malum, per quem modum *spes* et *timor* contrarietatem habere videntur. *Ira* vero neutro modo potest habere passionem contrariam : nec secundum contrarietatem boni et mali, quia respectu boni præsentis non est aliqua passio in irascibili ; nec secundum contrarietatem excedentis et non excedentis, quia malum facultatem excedens nullam passionem facit in irascibili, ut dictum est. Unde inter ceteras passiones ira habet proprium, quod nihil est contrarium ei. — 1a 2æ, q. 23, a. 3 ; *de Verit.* q. 26, a. 4, c.

Tertia vero *differentia* passionum es quasi *accidentalis*, quæ quidem dupliciter accidit : uno modo secundum intentionem et remissionem : sicut *zelus* importat intentionem amoris, *furor* intentionem iræ ; alio modo secundum materiales differentias boni vel mali : sicut differunt *misericordia* et *invidia*, quæ sunt species tristitiæ : nam invidia est tristitia de prosperitate aliena, in quantum æstimatur malum proprium ; misericordia vero est tristitia de adversitate aliena, in quantum æstimatur ut proprium malum. — *de Verit.* q. 26, a. 4, c. ; 1a 2æ, q. 23, a. 1, 2, 3, 4.

Ad primum ergo dicendum, quod irascibilis objectum non est bonum et malum absolute, sed addita circumstantia arduitatis ; unde non solum in ejus passionibus est contrarietas per bonum et malum, sed per differentias quæ distingunt arduum tam in bono quam in malo. — *de Verit.* q. 26, a. 4, ad 1. — Et per hoc patet solutio *ad secundum*.

Ad tertium dicendum, quod delectatio et gaudium eodem modo differunt sicut tristitia et dolor ; nam delectatio sensibilis habet ex parte corporis conjunctionem convenientis, ex parte vero animæ sensum illius convenientiæ ; et similiter

delectatio spiritualis habet quandam realem conjunctionem convenientis et perceptionem illius conjunctionis. Unde Aristoteles definiens generaliter delectationem, dixit, quod delectatio est operatio naturalis habitus non impedita. Ipsa enim operatio conveniens, est illud conjunctum conveniens quod delectationem facit. Et sic delectatio utrobique incipit a conjunctione reali et perficitur in ejus apprehensione; gaudium vero incipit in apprehensione et terminatur in affectu; unde delectatio est interdum causa gaudii, sicut dolor tristitiæ. — *Gaudium* vero a lætitia et ceteris differt accidentaliter secundum intensionem et remissionem. Nam alia dicunt quandam gaudii intensionem. Quæ quidem intensio attenditur *vel* secundum interiorem dispositionem, et sic est *lætitia*, quæ importat quandam interiorem cordis dilatationem; dicitur enim lætitia quasi latitia; — *vel* secundum quod intensio gaudii interioris prorumpit in quædam exteriora signa, et sic est *exsultatio*; dicitur enim exsultatio ex hoc quod gaudium interius quodammodo exterius exsilit: quæ quidem exsilitio attenditur vel secundum immutationem vultus, in quo primo apparent affectus indicia propter propinquitatem ejus ad vim imaginativam, et sic est *hilaritas;* vel secundum quod ex intensione interioris gaudii disponuntur et verba et facta, et sic est *jucunditas*. — *de Verit.* l. c. ad 5.

ARTICULUS III

UTRUM OMNIS PASSIO SIT MALA MORALITER.

Videtur quod omnis passio sit mala moraliter.

1. Omne enim quod impedit judicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit bonitatem actus moralis; sed omnis passio impedit judicium rationis: igitur omnis passio diminuit de bonitate actus moralis; sed quod diminuit de bonitate actus moralis, est malum moraliter: ergo omnis passio est mala moraliter. — 1a 2æ, q. 24, a. 3, arg. 1.

2. Præterea, passio est motus præter naturam; sed quod est præter naturam in motibus animæ, habet rationem mali moralis: ergo omnis passio est mala moraliter. — *Ibid.* a. 2, arg. 2.

3. Præterea, Philosophus dicit in 4. *Top.* (c. 5), quod patiens et abstinens est qui patitur et non deducitur; mitis autem et temperatus, qui non patitur; et per hoc habetur quod virtuosum esse consistat in nihil pati; et sic omnis passio repugnat virtuti: ergo omnis passio est mala. — *de Malo* q. 12, a. 1, arg. 13.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 2. *Eth.* (c. 5, al. 4), quod passionibus non vituperamur; sed secundum mala moralia vituperamur: ergo passiones non sunt malæ moraliter. — 2. *Eth.* l. 5; 1a 2æ, q. 24, a. 1, arg. 3.

Respondeo dicendum, quod de passionibus animæ aliter locuti sunt Peripatetici, aliter Stoici. Stoici enim dixerunt omnem passionem esse vitiosam, Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas. Ut ergo circa hoc quid sit verius videatur, considerandum est, quod in qualibet passione duo possumus considerare: unum, quod est quasi formale, aliud, quod est quasi materiale. Formale quidem est id, quod est ex parte animæ appetitivæ; materiale autem id, quod pertinet ad commotionem corporalem. — Passio ergo si sumatur secundum id, quod est *formale* in ea, potest dupliciter considerari: uno modo secundum se, alio modo secundum quod subjacet imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se consideretur, prout scilicet est motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in ea bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut dictum est. Si autem consideretur secundum quod subjacet imperio rationis et voluntatis, sic est in ea bonum vel malum morale; propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati quam membra exteriora, quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii. Unde multo magis

et ipsæ passiones, secundum quod sunt *voluntariæ*, possunt dici bonæ vel malæ moraliter; dicuntur autem voluntariæ vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur. Et quantum ad hoc non fuisset discordia inter Stoicos et Peripateticos. — Sed quantum ad *materiale*, scilicet commotionem corporalem, tota controversia versabatur, quia hujusmodi commotio judicium rationis impedit, in quo consistit principaliter bonum virtutis; et ideo ex quacunque causa aliquis commoveatur, videtur hoc esse in detrimentum virtutis, et pro tanto videtur quod omnis passio sit vitiosa.

Sed si quis recte consideret, inveniet Stoicos in sua consideratione tripliciter defecisse : *primo* quidem quantum ad hoc quod non distinguebant inter id quod est *optimum simpliciter*, et id quod est *optimum huic*. Contingit enim aliquid esse melius simpliciter, quod non est huic melius : sicut philosophari est simpliciter melius quam ditari; sed indigenti necessariis ditari est melius, ut dicitur 3. *Top.* (c. 2). Sic ergo, quia natura hominis composita est ex corpore et anima et ex natura intellectiva et sensitiva, ad bonum hominis pertinet quod secundum se totum virtuti subdatur, scilicet et secundum partem intellectivam et secundum partem sensitivam, et secundum corpus et secundum animam. Unde ad virtutem hominis requiritur, ut appetitus ordinatus, puta vindictæ, non solum sit in parte rationali animæ, sed etiam sit in parte sensitiva et in ipso corpore, et ipsum corpus moveatur ad serviendum virtuti.

Secundo vero non consideraverunt, quod passiones dupliciter se possunt habere ad judicium rationis : uno modo antecedenter; et sic omnis passio judicium rationis impedit, quia anima maxime judicare potest veritatem in tranquillitate quadam mentis : unde Philosophus dicit, quod in quiescendo fit anima sciens et prudens. Alio modo potest se habere passio ad judicium rationis, scilicet consequenter; et sic passio non impedit judicium rationis, quia jam præcessit, sed magis adjuvat ad promptius exsequendum.

Tertio defecerunt Stoici in hoc quod non recte accipiebant animæ passiones. Cum enim non omnes motus appetitivi sint passiones, non distinguebant passiones ab aliis motibus appetitivis in hoc quod alii motus appetitivi sunt in voluntate, passiones autem in appetitu sensitivo; quia non distinguebant inter utrumque appetitum, sicut nec discernebant inter intellectum et sensum; sed passiones dicebant motus appetitivos transgredientes temperiem ordinatæ rationis; unde dicebant eas esse morbos quosdam animæ, sicut morbi corporis transgrediuntur temperiem sanitatis; et secundum hoc oportebat quod omnis passio sit mala. Sed quia passio secundum veritatem dicitur motus appetitus sensitivi, et hujusmodi motus potest esse ordinatus a ratione; et secundum quod consequitur judicium rationis, deservit rationi ad prompte exsequendum, et hoc exigit conditio naturæ humanæ, ut appetitus sensitivus moveatur a ratione (*de Verit.* q. 26, a. 7, in c.); — inde est quod necesse est dicere secundum Peripateticos aliquam passionem esse bonam et vitiosam. — 2a 2æ, q. 123, a. 10, c.; 2. *Eth.* l. 3 et 5; 1a 2æ, q. 24, a. 1, 2, 3, 4; *de Malo* q. 12, a. 1, c.

Ad primum ergo dicendum, quod Stoici sicut ponebant omnem passionem animæ esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animæ diminuere actus bonitatem; omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum. Et hoc quidem verum est, si dicamus passiones animæ solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes seu ægritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet, quod etiam ipsæ passiones sint

moderatæ per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura quæ homini conveniunt derivari potest. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ad perfectionem humani boni pertinet, quod etiam ipsæ passiones animæ sint regulatæ per rationem. Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu, ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum. — 1a 2æ, q. 24, a. 3, c.

Ad secundum dicendum, quod in omni passione animæ, additur aliquid vel diminuitur a naturali motu cordis, in quantum cor intensius vel remissius movetur secundum systolen aut diastolen; et secundum hoc habet passionis rationem; tamen non oportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis. — *Ibid.* a. 2, ad 2.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus in libris *Topicorum* inducit pro exemplis quædam, quæ non sunt vera secundum propriam opinionem, sed inducit ea ut probabilia secundum opiniones aliorum. Et tale est, quod dicit, quod virtus consistit in nihil pati; hoc enim erat probabile secundum opinionem Stoicorum. In 2. autem *Eth.* (c. 3, al. 2) improbat opiniones eorum, qui dicebant virtutes esse impassibilitates quasdam. Potest tamen dici, quod virtus consistit in nihil pati inordinate. — *de Malo* q. 12, a. 1, ad 13; 2. *Eth.* l. 13.

Ad id vero quod *in contrarium objicitur*, dicendum, quod Philosophus dicit, quod non vituperamur secundum passiones absolute consideratas; sed non removet quin possint fieri vituperabiles secundum quod sunt præter rationem. — 1a 2æ, q. 24, a. 1, ad 3; 2. *Eth.* l. 5.

ARTICULUS IV

UTRUM PASSIONES IRASCIBILIS SINT PRIORES PASSIONIBUS CONCUPISCIBILIS, ET AMOR SIT PRIMA PASSIONUM.

I. Videtur quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis.

1. Ordo enim passionum est secundum ordinem objectorum; sed objectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona : ergo passiones irascibilis videntur præesse passionibus concupiscibilis. — 1a 2æ, q. 25, a. 1, arg. 1.

2. Præterea, gaudium et tristitia sunt passiones concupiscibilis; sed gaudium et tristitia consequuntur ad passiones irascibilis; dicit enim Philosophus (4. *Eth.* c. 5, al. 11), quod « punitio quietat impetum iræ delectationem loco tristitiæ faciens » : ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra : passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum; passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cum igitur bonum simpliciter sit prius quam bonum contractum, videtur quod passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis. — *Ibid.* arg. *Sed contra.*

II. Videtur quod amor non sit prima passionum.

1. Motus enim præcedit terminum; sed amor est determinatio appetitivi motus; est enim in potentia determinata : *vel* voluntate, secundum quod dicit determinationem appetitus intellectivi, *vel* in concupiscibili, secundum quod dicit determinationem sensitivi appetitus : ergo amor sequitur desiderium, quod motum ipsum appetitus importat. — 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 3, arg. 1, et a. 2, in c.

2. Prætera, dicit Boethius enumerans quatuor principales passiones : « Gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor adsit » ; ergo amor non est princi-

palis inter passiones. — 1a 2æ, q. 25, a.4, in arg. *Sed contra.*

Sed contra : bonum est objectum affectus ; sed illud quod primo respicit ad bonum est amor : ergo amor est principium totius affectionis et prima passionum.— 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 3, arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod passiones concupiscibilis ad plura se habent quam passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, ut desiderium ; et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum. Cujus ratio est, quia id in quo jam quiescitur, non habet rationem difficilis seu ardui, quod est objectum irascibilis. Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in exsecutione. — Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quæ significant *quietem* in bono, manifeste passiones irascibilis præcedunt ordine exsecutionis hujusmodi passiones concupiscibilis : sicut spes præcedit gaudium, unde causat ipsum. Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis : sequitur enim timorem, cum enim occurrit malum quod timebatur, causatur tristitia ; præcedit autem motum iræ, quia cum ex tristitia præcedenti aliquis insurgit in vindictam (quia rependere vicem mali apprehenditur ut bonum), cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est, quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam.

Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quæ important *motum*, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores, sicut et objectum irascibilis addit supra objectum concupiscibilis arduitatem sive difficultatem : spes enim supra desiderium addit quendam conatum et quandam elevationem animi ad consequendum bonum arduum ; et similiter timor addit supra fugam seu abominationem quandam depressionem animi propter difficultatem mali. — Sic ergo passiones irascibilis mediæ sunt inter passiones concupiscibilis quæ important *motum* in bonum vel in malum, et inter passiones concupiscibilis quæ important *quietem* in bono vel in malo. Et sic patet, quod passiones irascibilis principium habent ex passionibus concupiscibilis, et in passionibus concupiscibilis terminantur. — 1a 2æ, q. 25, a. 1, c. ; *de Verit.* q. 26, a. 4, c. ; 3. *Sent.* dist, 26, q. 1, a. 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procederet, si de ratione objecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione objecti irascibilis est quod sit arduum ; sed quia objectum concupiscibilis est bonum absolute, prius naturaliter est quam objectum irascibilis, sicut commune proprio. — 1a 2æ, q. 25, a. 1, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo objecto ; removens autem prohibens non est movens per se, sed per accidens ; nunc autem loquimur de ordine passionum per se ; unde ex hoc non sequitur, nisi quod passiones irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes. — *Ibid.* ad 2 et 3.

Ad secundam quæstionem dicendum, quod inter alias passiones animæ, amor est prior. Amor enim nihil est aliud quam aptitudo seu proportio appetitus ad bonum ; motus autem ad bonum est desiderium seu concupiscentia ; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Sicut autem quies præsupponit motum, sic motus proportionem mobilis ad motum ; unde secundum hunc ordinem necesse est amorem esse primam omnium passionum. — 1a 2æ, q. 25, a. 2, c. ; 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 3, c.

Inter passiones vero irascibilis necesse est quod spes sit prior ; importat enim

motum in bonum consequentem amorem, additque solum super desiderium conatum quendam et elevationem animi ad consequendum bonum arduum, sicut dictum est. — 1a 2æ, q. 25, a. 3, c., et a. 1, c.; 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 3 et 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in operatione intellectus concluditur quidam circulus, ita et in operatione affectus. Intellectus enim ex certitudine principiorum, quibus immobiliter assentit, procedit ratiocinando ad conclusiones, in quarum cognitione certitudinaliter quiescit, secundum quod resolvuntur in prima principia, quæ in iis sunt virtute. Similiter etiam affectus ex amore finis, qui est principium, procedit desiderando in ea quæ sunt ad finem, quæ prout accipit ut finem in se aliquo modo continentia, per amorem in iis quiescit; et ideo desiderium sequitur amorem finis, quamvis præcedat amorem eorum quæ sunt ad finem. Est etiam vehementior affectio quam desiderium, in quantum dicit terminationem et informationem. — 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 3, ad 1 et 2 et in c.

Ad secundum dicendum, quod potest ordo passionum attendi vel secundum intentionem vel secundum consecutionem. *Secundum consecutionem* quidem illud est prius, quod primo fit in eo, quod tendit ad finem. Manifestum est autem, quod omne quod tendit ad finem aliquem, *primo* quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem — nihil enim tendit in finem non proportionatum; — et secundum hunc ordinem *prima* passio occurrit amor respectu boni, et odium respectu mali; *secundo* desiderium et fuga; *tertio* spes et desperatio, *quarto* timor et audacia, *quinto* ira, *sexto* et ultimo gaudium et tristitia, quæ consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur 2. *Eth.*, ita tamen quod amor est prior quam odium, desiderium quam fuga, spes quam desperatio, timor quam audacia, et gaudium quam tristitia: quia bonum naturaliter est prius malo, eo quod malum est privatio boni. — 1a 2æ, q. 25, a. 2, c.; a. 4, c.; *de Verit.* q. 26, a. 5, c.; 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 4, c.; 1a 2æ, q. 23, a. 3, c.

Secundum vero ordinem *intentionis*, quanto aliquid est ultimum in consecutione finis, tanto est prius in intentione et appetitu; gaudium vero et tristitia sunt ultimæ passiones in consecutione seu boni seu mali: et secundum hoc dicuntur principales passiones, quia sunt completivæ et finales respectu aliarum. Timor autem et spes non quidem sunt ultimæ aut completivæ simpliciter, sed in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe; respectu vero mali incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore. — Et ideo solet afferri harum quatuor passionum differentia secundum differentiam præsentis et futuri; motus enim respicit futurum, sed quiescit in aliquo præsenti. De bono igitur præsenti est gaudium, de malo præsenti est tristitia; de bono futuro est spes, de malo futuro est timor. Omnes autem passiones, quæ sunt de bono vel malo, de præsenti vel futuro, ad has completive reducuntur.— *de Verit.* q. 26, a. 5, c.; 1a 2æ, q. 23, a. 2, c.; q. 25, a. 4, c.

QUÆSTIO XII

DE PASSIONIBUS CONCUPISCIBILIS.

Post hoc considerandum est de passionibus concupiscibilis.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR QUINQUE:

1. Utrum amor sit passio concupiscibilis et habeat pro causa bonum, cognitionem et similitudinem; pro effectibus vero unionem, mutuam inhæsionem, ecstasim et zelum.
2. Utrum odium sit dissonantia appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum.
3. Utrum concupiscentia sit specialis passio in appetitu sensitivo.
4. Utrum delectatio sit passio in appetitu sensitivo.

5. Utrum tristitia sit passio appetitus concupiscibilis.

ARTICULUS I

UTRUM AMOR SIT PASSIO CONCUPISCICILIS, ET HABEAT PRO CAUSA BONUM, COGNITIONEM ET SIMILITUDINEM; PRO EFFECTIBUS VERO UNIONEM, MUTUAM INHÆSIONEM, ECSTASIM ET ZELUM.

I. Videtur quod amor non sit passio concupiscibilis.

1. Amor enim est unio quædam et nexus; sed unio et nexus non est passio : ergo amor non est passio. — 1a 2æ, q. 26, a. 2, arg. 2.

2. Præterea, dilectio est amor; sed dilectio non est passio : ergo nec amor est passio. — *Ibid.* a. 3 in argumentis et in c.

3. Præterea, amor dividitur in amorem amicitiæ et concupiscentiæ; sed amicitia est habitus, habitus autem non est pars divisiva passionis; ergo amor non est passio. — *Ibid.* a. 4, arg. 1.

4. Præterea, amor est boni; sed bonum reperitur etiam in parte irascibili : ergo et amor; ergo non bene dicitur, quod sit passio in concupiscibili. — 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 2, arg. 5.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 8. *Eth.* (c. 5), quod amor est *passio;* et 2. *Top.* (c. 3, al. 7, loco 25), quod amor est *in concupiscibili*; ergo amor est *passio in concupiscibili.* — 1a 2æ, q. 26, a. 1 et 2, in arg. *Sed contra;* 8. *Eth.* l. 5.

II. Videtur quod bonum, cognitio et similitudo non sint causæ amoris.

1. Dicit enim Dionysius (*de Div. Nom.* c. 4, § 10; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 706 et 707), quod non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile; ergo non solum bonum est causa amoris. — 1a 2æ, q. 27, a. 1, arg. 3.

2. Præterea, ejusdem rationis videtur esse quod aliquid incognitum ametur, et quod aliquid ametur priusquam cognoscatur; sed aliqua amantur plus quam cognoscuntur, sicut Deus, qui in hac vita potest per se ipsum amari, non autem per se ipsum cognosci : ergo cognitio non est causa amoris. — *Ibid.* a. 2, arg. 2.

3. Præterea, Philosophus dicit 2. *Rhetor.* (c. 4), quod « beneficos in pecunias et salutem » amamus, et eos, qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt; non autem omnes sunt tales : ergo similitudo non est causa amoris. — *Ibid.* a. 3, arg. 4.

Sed contra videtur, quod non tantum illa, sed etiam aliqua alia passio sit causa amoris; dicit enim Philosopus (8. *Eth.* c. 3 et 4), quod aliqui amantur propter delectationem; sed delectatio est passio quædam : ergo aliqua alia passio est causa amoris. — *Ibid.* a. 4, arg. 1; 8. *Eth.* l. 3 et 4.

III. Videtur quod unio, mutua inhæsio, ecstasis et zelus non sint effectus amoris.

1. Omnis enim unio aut est per essentiam, sicut forma unitur materiæ, et accidens subjecto, et pars toti, vel alteri parti ad constitutionem totius; aut est per similitudinem vel generis vel speciei vel accidentis. Sed amor non causat unionem essentiæ; alioqui non haberetur amor ad ea quæ sunt per essentiam divisa; unionem autem quæ est per similitudinem non causat, sed magis ab ea causatur. Ergo unio non est effectus amoris. — 1a 2æ, q. 28, a. 1, arg. 2.

2. Præterea, quod est in altero, continetur in eo; sed non potest idem esse continens et contentum : ergo per amorem non potest causari mutua inhæsio, ita ut amatum sit in amante, et e converso. — *Ibid.* a. 2, arg. 1.

3. Præterea, ecstasis quandam alienationem importat; sed amor non semper facit alienationem; sunt enim amantes aliquando sui compotes : ergo amor non facit ecstasim. — *Ibid.* a. 3, arg. 1.

4. Præterea, objectum amoris est bonum, quod est communicativum sui; sed zelus repugnat communicationi; ad zelum enim pertinere videtur quod quis non patitur consortium in amato : ergo zelus non est effectus amoris. — *Ibid.* a. 4, arg. 2.

Sed contra, videtur quod amori attribui possint quatuor alii effectus, scilicet *liquefactio*, *fruitio*, *languor* et *fervor;* ergo non sufficienter enumerati sunt effectus amoris. — *Ibid.* a. 5, arg. 1, 2, 3.

Respondeo dicendum *ad primam quæstionem*, quod amor est passio appetitus concupiscibilis. Quod sic patet. Appetitivus enim motus circulo agitur, ut dicitur 3. *de Anima* (*text.* 55 ; c. 10) : cum scilicet movet appetitum, faciens quodammodo in eo ejus intentionem, et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Secundum quod igitur appetibile movet appetitum, secundum hoc dat illi quandam coaptationem et connaturalitatem, quæ est quædam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile. Sic ergo cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio, et quidem concupiscibilis partis : respicit enim bonum absolute, secundum quod est objectum appetitus concupiscibilis. — 1a 2æ, q. 26, a. 2, in c. ; et a. 1, in c. ; 3. *de Anima* l. 15 et 16.

Ad primum ergo dicendum, quod unio pertinet ad amorem, in quantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id, quod amat, sicut ad se ipsum vel ad aliquid sui ; et sic patet, quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem ; unde Philosophus dicit in 2. *Polit.* (c. 2, al. 4), quod unio est opus amoris. — 1a 2æ, q. 26, a. 2, ad 2 ; 2. *Polit.* l. 3.

Ad secundum dicendum, quod quatuor nomina inveniuntur quodammodo ad idem pertinentia, scilicet amor, dilectio, caritas et amicitia. Differunt tamen in hoc, quod *amicitia* secundum Philosophum (8. *Eth.* c. 5, al. 7) est quasi habitus ; *amor* autem et *dilectio* significantur per modum actus vel passionis ; *caritas* autem utroque modo accipi potest. Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communius inter ea est ; omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso ; addit enim dilectio super amorem electionem præcedentem, ut ipsum nomen sonat : unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum ; caritas autem addit supra amorem perfectionem quandam amoris, in quantum id quod amatur magni pretii æstimatur, ut ipsum nomen designat. — 1a 2æ, q. 26, a. 3, c.; 3. *Sent.* dist. 27, q. 2, a. 1, in c. ; 8. *Eth.* l. 5.

Ad tertium dicendum, quod amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiæ et concupiscentiæ. Ideo autem amor dividitur per amorem amicitiæ et concupiscentiæ, quia scilicet motus amoris in duo tendit, scilicet in *bonum quod* quis vult alicui (vel sibi vel alii), et *illud cui* vult, bonum. Ad illud enim bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiæ ; ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiæ. Hæc autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore *amicitiæ*, simpliciter et per se amatur ; quod autem amatur amore *concupiscentiæ*, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens simpliciter est quod habet esse ; ens autem secundum quid, quod est in alio : ita et bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsum habet bonitatem ; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid ; et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter ; amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid. — 1a 2æ, q. 26, a. 4, ad 1 et in c.

Ad quartum dicendum, quod amor animalis non pertinet ad irascibilem, quia objectum amoris est bonum sine adjunctione ardui vel difficilis, quod est proprium objectum irascibilis. — 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 2, ad 5.

Ad secundum quæstionem dicendum, quod, sicut dictum est, amor pertinet ad

appetitivam potentiam, quæ est vis passiva. Unde objectum ejus comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris, quod est ejus objectum. Amoris autem proprium objectum est bonum. — 1a 2æ, q. 27, a. 1, c.

Bonum autem non est objectum amoris, nisi prout est apprehensum; et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Propter quod dicit Philosophus (9. *Eth.* c. 5), quod visio corporalis est principium amoris sensitivi; et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris ea ratione, qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum. — *Ibid.* a. 2, c.; 9. *Eth.* l. 5.

Quia vero unicuique bonum est id, quod est sibi connaturale et proportionatum, ideo similitudo proprie loquendo est etiam causa amoris. Sed considerandum est, quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter : *uno modo* ex hoc quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem dicuntur similes; *alio modo* ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione id quod aliud habet in actu : sicut si dicamus, quod corpus grave existens extra suum locum habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti; vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum; nam in ipsa potentia quodammodo est actus — Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiæ seu benevolentiæ. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa; et ideo affectus illius tendit in alterum sicut in unum, et vult ei bonum sicut et sibi. — Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiæ vel amicitiæ utilis et (seu) delectabilis, quia unicuique existenti in potentia, in quantum hujusmodi, inest appetitus sui actus, et in ejus consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens. In amore autem concupiscentiæ amans proprie amat se ipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque se ipsum amat quam alium, quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicujus formæ. Et ideo, si contingit, quod ex eo quod sibi similis est in participatione formæ, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat, efficitur ei odiosus, non in quantum est similis, sed in quantum est proprii boni impeditivus. Et propterea figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro; et « inter superbos sunt jurgia », quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt. — 1a 2æ, q. 27, a. 3, c.; 3. *Sent.* dist. 27, a. 1, ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod *pulchrum* est idem *bono* sola ratione differens. Cum enim bonum sit « quod omnia appetunt », de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus proprie respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes : dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam : ita quod *bonum* dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; *pulchrum* autem dicatur id cujus apprehensio placet. — 1a 2æ, q. 27, a. 1, ad 3.

Ad secundum dicendum, quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cujus est distinguere inter ea quæ secundum rem sunt conjuncta, et componere quodammodo ea quæ sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur, quod homo cognoscat sigillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et pro-

prietates. Sed amor est in vi appetitiva, quæ respicit rem secundum quod in se est : unde ad perfectionem amoris sufficit, quod res prout in se apprehenditur ametur. Ob hoc ergo contingit, quod aliquid plus ametur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiamsi non perfecte cognoscatur : sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem, quam de eis habent, puta quod sciunt Rhetoricam esse scientiam, per quam homo potest persuadere ; et hoc in Rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei. — *Ibid.* a. 2, ad 2 ; 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 4, ad 10.

Ad tertium dicendum, quod, secundum eandem similitudinem potentiæ ad actum, ille qui non est liberalis, amat eum qui est liberalis, in quantum exspectat ab eo aliquid quod desiderat ; et eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum qui non perseverat : utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem. — *Vel dicendum*, quod licet non omnes homines habeant hujusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen eas secundum quædam semina rationis, secundum quæ qui non habet virtutem, diligit virtuosum tamquam suæ naturali rationi conformem. — 1a 2æ, l. c. a. 3, ad 4.

Ad quartum vero, quod *in contrarium* objicitur, dicendum, quod impossibile est quod aliqua alia passio sit universaliter causa amoris. Nulla enim est alia passio, quæ non præsupponat aliquem amorem : quia omnis alia passio importat motum ad aliquid vel quietem in aliquo ; omnis autem motus in aliquid, vel quies in aliquo ex aliqua qualitate vel coaptatione procedit, quæ pertinet ad rationem amoris. Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicujus, sicut etiam unum bonum est causa alterius. Unde cum aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione, sed delectatio illa causatur ex alio amore præcedente ; nullus enim delectatur nisi in re aliquo modo amata. — *Ibid.* a. 4, in c. et ad 1.

Ad tertiam quæstionem dicendum, quod *quadruplex* est *effectus amoris*, scilicet unio, mutua inhæsio, ecstasis et zelus. — Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum aliquis amat aliquid quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiæ, vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum ; unde apprehendit eum ut alterum se, in quantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi. Et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse. Et secundum hoc oritur primus effectus amoris, qui est *unio*. Quæ attenditur vel secundum *affectum*, et oritur ex apprehensione præcedente, ipseque amor est causa formalis ipsius, in quantum est unio vel nexus ; — vel secundum *rem*, et in hoc consistit quod amantes sibi præsentialiter adsint, simul conversentur, colloquantur et in aliis hujusmodi conjungantur ; et hujus unionis amor est causa effective, in quantum movet ad desiderandum et quærendum præsentiam amati.— 1a 2æ, q. 28, a. 1, in c. et ad 2 ; 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 1, ad 4.

Sed secundum quod illa unio ex utraque parte attenditur, scilicet ex parte amantis et amati, fit *mutua inhæsio*, qua uterque in utroque esse dicitur, scilicet amans in amato, et amatum in amante ; et hoc dupliciter : *uno modo* secundum vim apprehensivam, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis, non contentus superficiali apprehensione ipsius, sed usque ad interiora ejus ingrediendo et intrinsecus disquirendo ; *alio modo* secundum vim appetitivam, in quantum amans reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati et affici ; et propter hoc proprium est amicorum eadem velle et in eodem tristari et gaudere, secundum Philosophum (9. *Eth.* c. 3), ut sic, in quantum quæ sunt amici, æstimat sua,

amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato; vel e converso in quantum amans vult et agit propter amicum sicut propter se ipsum, quasi reputans amatum idem sibi, sic amatum sit in amante. Potest etiam mutua illa inhæsio intelligi in amore amicitiæ secundum viam redamationis, in quantum mutuo se amant amici et sibi invicem bona volunt et operantur. — 1a 2æ, q. 28, a. 2, c.; 3. *Sent.* l. c.; 9. *Eth.* l. 3.

Hæc autem mutua inhæsio, secundum quod dicit *excessum* et *exitum* quendam, quo amans quasi separatus a se ipso transformatur in amatum, et quasi oblitus sui non nisi de amato cogitat, et agit propter ipsum quidquid agit, tunc est *ecstasis*. — Sed secundum quod amor dicit intensionem quandam circa rem amatam, sic importat *zelum*, quo quærit excludere omne quod sibi tam in amore concupiscentiæ quam in amore amicitiæ repugnat. — 1a 2æ, q. 28, a. 3, in c.; 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 1, in c. et ad 4. —1a 2æ, q. 28, a. 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod unio tripliciter se habet ad amorem. *Quædam* enim unio est causa amoris, et hæc quidem est unio substantialis quantum ad amorem quo quis amat se ipsum; quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est. *Quædam* vero est essentialiter ipse amor; et hæc est unio secundum coaptationem affectus, quæ quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum in amore quidem *amicitiæ* ut ad se ipsum, in amore autem *concupiscentiæ* ut ad aliquid sui. *Quædam* vero unio est effectus amoris; et hæc est unio realis, quam amans quærit de re amata; et hæc quidem unio est secundum convenientiam amoris. Ut enim Philosophus dicit 2. *Polit.* (c. 2, al. 3), « Aristophanes dicere solebat, quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum; sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi, quærunt unionem quæ convenit et decet, ut scilicet simul conversentur et simul colloquantur », ut dictum est (in corp. art.). — 1a 2æ, q. 28, a. 1, ad 2; 2. *Polit.* l. 3.

Ad secundum dicendum, quod amatum continetur in amante, in quantum est impressum in affectu ejus per quandam complacentiam; e converso vero amans continetur in amato, in quantum amans sequitur aliquo modo quod est intimum amati; nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens et contentum : sicut genus continetur in specie, et e converso. — 1a 2æ, q. 28, a. 2, ad 1.

Ad tertium dicendum, quod duplex est ecstasis : una quæ se tenet secundum vim apprehensivam, altera secundum vim appetitivam. Secundum *apprehensivam* quidem aliquis dicitur ecstasim pati, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam, *vel* quia ad sublimiorem sublevatur, sicut homo dum elevatur ad comprehendenda aliqua quæ sunt supra sensum et rationem, dicitur ecstasim pati, in quantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus; *vel* quia ad inferiora deprimitur, puta cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur ecstasim passus. Secundum *appetitivam* vero partem dicitur aliquis ecstasim pati, quando appetitus alicujus in alterum fertur exiens quodammodo extra se ipsum. — Primam ecstasim facit amor dispositive, in quantum scilicet facit meditari de amato; intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis. Sed secundam ecstasim facit amor directe : simpliciter quidem amor amicitiæ; amor autem concupiscentiæ non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore *concupiscentiæ* quodammodo fertur amans extra se ipsum, in quantum non contentus gaudere de bono quod habet, quærit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quærit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine intra ipsum concluditur. Sed in amore *amicitiæ* affectus alicujus simpliciter exit extra se, quia vult amico bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter ipsum

amicum. Objectio autem procedit de prima ecstasi. — *Ibid.* a. 3, in c. et ad 1.

Ad quartum dicendum, quod omne bonum amatur, in quantum est communicabile amanti; unde omne illud, quod perfectionem hujus communicationis impedit, efficitur odiosum ; et sic ex amore boni zelus causatur. Ex defectu autem bonitatis contingit, quod quædam parva bona non possunt integre simul possideri a multis; et ex amore talium causatur zelus invidiæ, non autem proprie ex his quæ possunt integre a multis possideri : nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quæ a multis integre possideri potest, sed forte de excellentia circa cognitionem hujus. — *Ibid.* a. 4, ad 2.

Ad quintum vero, quod *in contrarium* objicitur, dicendum, quod amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet *liquefactio, fruitio, languor* et *fervor*. Inter quæ primum est *liquefactio*, quæ opponitur congelationi. Ea enim, quæ sunt congelata, in se ipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet, quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, prout amatum est in amante, ut dictum est. Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori; sed liquefactio importat quandam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit præsens et habitum, causatur delectatio sive *fruitio ;* si autem fuerit absens, consequuntur duæ passiones, scilicet tristitia de absentia, quæ significatur per *languorem*, et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per *fervorem*. Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti, secundum habitudinem appetitivæ virtutis ad objectum; sed in passione amoris consequuntur aliqui effectus his proportionati secundum immutationem organi. — *Ibid.* a. 5, in respons. ad argg.; 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 1, ad 4.

ARTICULUS II

UTRUM ODIUM SIT DISSONANTIA APPETITUS AD ID QUOD APPREHENDITUR UT NOCIVUM ET REPUGNANS.

Videtur quod odium non sit dissonantia appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum.

1. Omne enim quod apprehenditur ut nocivum, est malum; sed odire malum est laudabile : sequitur ergo quod omne odium est laudabile; quod patet esse falsum. — 1a 2æ, q. 29, a. 1, arg. 2.

2. Præterea, sæpissime odio habetur veritas ; at veritas non est aliquid nocivum, omne enim verum est bonum : ergo male dicitur, quod odium sit dissonantia appetitus ad id quod apprehenditur ut nocivum. — *Ibid.* a. 5, c. et arg. 1.

3. Præterea, nihil potest apprehendere se ipsum ut sibi ipsi nocivum ; sed aliquis odio potest habere se ipsum, ut qui interimunt se ipsos : ergo idem quod prius. — *Ibid.* a. 4, arg. 2.

Sed contra : odium contrariatur amori; sed objectum amoris est bonum, ut dictum est : ergo objectum odii est malum; malum autem est id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum : ergo. — 1a 2æ, q. 29, a. 1, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ut *amor* consistit in quadam convenientia appetitus ad amatum, ita *odium* debet esse dissonantia ad id quod odio habetur. Unde sicut amor in appetitu animali dicit consonantiam quandam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens, ita odium dicit dissonantiam quandam ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum, cum hoc ordine tamen, quod sicut in quolibet prius est considerare id quod ei convenit, quam quod ei repugnat — per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum ejus quod est conveniens —; ita necesse est quod amor sit prior odio, et quod nihil odio habeatur nisi hoc quod contrariatur con-

venienti quod amatur. Et eadem ratione necesse est amorem simpliciter esse odio fortiorem, quia omne odium procedit ex aliquo amore, et quia fortius aliquid movetur in finem quam in ea quæ sunt ad finem; recessus autem a malo ordinatur ad consecutionem boni sicut ad finem. — Aliquando tamen videtur odium fortius amore propter duo : *primo* quidem, quia odium est magis sensibile quam amor; cum enim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid jam immutatum est, non ita sentitur, sicut quando est in ipso immutari (unde calor febris hecticæ, quamvis sit major, non tamen ita sentitur sicut calor tertianæ : quia calor hecticæ jam versus est quasi in habitum et naturam); et propter hoc etiam repugnantia ejus quod oditur, sensibilius percipitur quam convenientia ejus quod amatur; — *secundo*, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem; secundum enim diversitatem bonorum est diversitas amorum in magnitudine et parvitate, quibus proportionantur opposita odia; unde odium quod correspondet majori amori, magis movet quam minor amor. — 1a 2æ, q. 29, a. 1 et sqq.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est bonum vere; ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non est vere malum, et per consequens quod non est vere nocivum et repugnans; unde contingit quandoque nec odium nec amorem esse bonum.— 1a 2æ, q. 29, a. 1, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod bonum secundum rationem boni non potest odio haberi nec in universali nec in particulari. Ens autem et verum in *universali* quidem odio haberi non possunt, quia dissonantia est causa odii, convenientia autem est causa amoris; ens autem et verum sunt communia omnibus. Sed in *particulari* nihil prohibet quoddam ens et quoddam verum odio haberi, in quantum habet rationem contrarii et repugnantis : contrarietas enim et repugnantia non adversatur rationi entis et veri, sicut adversatur rationi boni. — Contingit autem verum aliquod particulare tripliciter repugnare vel contrariari bono amato : *uno modo*, secundum quod veritas est causaliter et originaliter in ipsis rebus : et sic aliquando homo odit veritatem, dum vellet non esse verum quod est verum ; — *alio modo* secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, quæ impedit ipsum a prosecutione amati : sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei, ut libere peccarent; — *tertio modo* habetur odio veritas particularis, tamquam repugnans, prout est in intellectu alterius : puta cum aliquis vult jacere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat. — *Ibid.* a. 5, in c.

Ad tertium dicendum, quod impossibile est quod aliquis, *per se loquendo*, odiat se ipsum. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum, nec potest aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni; nam malum est præter voluntatem, ut dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 4, § 32 ; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 731). Unde necesse est quod aliquis amet se ipsum, per se loquendo, et impossibile est quod aliquis odiat se ipsum, per se loquendo. *Per accidens* tamen contingit quod aliquis se ipsum odio habeat, et hoc dupliciter : *uno modo* ex parte boni quod sibi aliquis vult; accidit enim quandoque illud, quod appetitur ut secundum quid bonum, esse simpliciter malum ; et secundum hoc aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire : et hoc modo qui interimunt se ipsos, hoc ipsum, quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, in quantum est terminativum alicujus miseriæ vel doloris; et vitam apprehendunt tamquam aliquid nocivum et repugnans, in quantum in ea multa nocumenta et et miserias patiuntur. *Alio modo* ex parte sui ipsius, cui vult bonum; unumquodque enim maxime est id quod est principalius in ipso : unde civitas dicitur facere id quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est autem, quod homo maxime

est mens hominis. Contingit autem quod aliqui æstimant se maxime esse illud, quod sunt secundum naturam corporalem et sensitivam; unde amant se secundum id quod æstimant se esse, sed odiunt id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi appetuntque sensibilia. — *Ibid.* a. 4, in c. et ad 2.

ARTICULUS III

UTRUM CONCUPISCENTIA SIT SPECIALIS PASSIO IN APPETITU SENSITIVO.

Videtur quod concupiscentia non sit specialis passio in appetitu sensitivo.

1. Passiones enim distinguuntur secundum objecta; sed objectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum, quod est objectum concupiscentiæ, secundum Philosophum (1. *Rhetor.* c. 11) : ergo concupiscentia non est passio specialis. — 1a 2æ, q. 30, a. 2, arg. 1.

2. Præterea, cuilibet potentiæ est concupiscibile proprium bonum; ergo concupiscentia est in qualibet potentia animæ, et non solum in appetitu sensitivo. — *Ibid.* a. 1, arg. 3.

3. Præterea, sunt aliquæ concupiscentiæ non naturales, quibus movemur ad ea, quæ in ratione vel supra rationem sunt; sed ejusmodi concupiscentia non est in appetitu sensitivo : ergo concupiscentia non est passio in appetitu sensitivo. — *Ibid.* a. 3, c.

4. Præterea, dicit Philosophus (1. *Polit.* c. 6, al. 9), quod concupiscentia alia est finita, alia infinita; sed concupiscentia infinita non potest esse in appetitu sensitivo; appetitus enim sensitivus est ad aliquid particulare et determinatum : ergo concupiscentia non est passio in appetitu sensitivo. — *Ibid.* a. 4, c.; 1. *Polit.* l. 8.

Sed contra est, quod concupiscentia causatur ab amore, et tendit ad delectationem, quæ sunt passiones concupiscibilis; et sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tamquam passio specialis in ipso appetitu concupiscibili existens. — 1a 2æ, l. c. a. 2, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, bonum delectabile secundum sensum est objectum concupiscibilis; unde secundum ejus differentias diversæ passiones concupiscibilis distinguuntur. Diversitas autem objecti potest attendi *vel* secundum naturam ipsius objecti *vel* secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem objecti activi, quæ est secundum rei naturam, facit materialem differentiam passionum; sed diversitas quæ est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passiones differunt specie. Est autem alia ratio virtutis motivæ ipsius finis et (vel) boni, secundum quod est realiter præsens, et secundum quod est absens : nam secundum quod est præsens, facit in se ipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad se ipsum movere. Unde ipsum delectabile secundum sensum, in quantum appetitum sibi adaptat quodammodo et conformat, causat amorem; in quantum vero absens attrahit ad se ipsum, causat concupiscentiam seu desiderium; in quantum vero præsens quietat in se ipso, causat delectationem. Sic ergo concupiscentia est passio differens specie et ab amore et a delectatione; sed concupiscere hoc vel illud, facit concupiscentias diversas numero. — 1a 2æ, q. 30, a. 2, c.

Est autem duplex delectatio, ut infra dicetur : *una*, quæ est de bono intelligibili, quod est bonum rationis; *alia*, quæ est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animæ tantum; secunda est animæ et corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo. Unde et bonum secundum sensum est bonum totius conjuncti. Talis autem delectationis appetitus est concupiscentia, quæ simul pertinet et ad animam et ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiæ sonat. Unde *concupiscentia*, proprie loquendo, est in solo appetitu sensitivo,

et in vi concupiscibili, quæ ab eo denominatur ; — in quo differt a *desiderio*, quod, proprie loquendo, non solum pertinet ad inferiorem partem, sed etiam ad superiorem : importat enim tantum simplicem motum in rem desideratam. — *Ibid.* a. 1, in c. et ad 2 ; 2. *Eth.* l. 5. — 3. *Sent.* dist, 26, q. 1, a. 2 et 3, in c.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum delectabile non est absolute objectum concupiscentiæ, sed sub ratione absentis, sicut et sensibile sub ratione præteriti est objectum memoriæ ; hujusmodi autem particulares conditiones diversificant speciem passionum vel etiam potentiarum sensitivæ partis, quæ respicit singularia. — 1a 2æ, q. 30, a. 2, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod unicuique potentiæ animæ appetere competit proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem ; sed appetere appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam ; appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem. — *Ibid.* a. 1, ad 3 ; 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 2, in c.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentiæ *non naturales* dicuntur, quæ sunt convenientis secundum apprehensionem ; *naturales* vero, quæ sunt convenientis naturæ animalis. Unde concupiscentiæ naturales communes sunt hominibus et aliis animalibus, quatenus utrisque est (aliquid) conveniens et delectabile secundum naturam. Sed concupiscentiæ non naturales sunt propriæ hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum et conveniens, præter id quod natura requirit. — In homine autem non solum est ratio universalis, quæ pertinet ad partem intellectivam, sed etiam ratio particularis, quæ pertinet ad partem sensitivam ; et secundum hoc etiam concupiscentia non naturalis, quæ est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere. Et propter hoc appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri mediante imaginatione particulari. — 1a 2æ, l. c. a. 3, in c. et ad 3.

Et similiter dicendum de concupiscentia infinita, de qua procedit *quarta* ratio quæ *objicitur*. Competit enim concupiscentiæ non naturali esse infinitam, quia sequitur rationem, rationi autem competit in infinitum procedere. Sed concupiscentia naturalis non potest esse infinita in actu. Est enim ejus quod natura requirit ; natura vero semper intendit in aliquid finitum et certum : unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum aut infinitum potum. Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successionem, ita hujusmodi concupiscentiam contingit esse infinitam per successionem, ut scilicet post adeptum cibum alia vice desideret cibum vel quodcunque aliud, quod natura requirit : quia hujusmodi corporalia bona cum adveniunt, non perpetuo manent, sed deficiunt. — *Ibid.* a. 4, in c.

ARTICULUS IV

UTRUM DELECTATIO SIT PASSIO IN APPETITU SENSITIVO.

Videtur quod delectatio non sit passio in appetitu sensitivo.

1. Pati enim est *moveri*, ut dicitur 3. *Phys.* (*text.* 19 ; c. 3) ; sed delectatio non consistit in moveri, sed in *motum esse ;* causatur enim delectatio ex bono jam adepto : ergo delectatio non est passio. — 1a 2æ, q. 31, a. 1, arg. 2 ; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 1, quæstiunc. 1, arg. 1.

2. Præterea, gaudium est quædam delectatio ; sed gaudium non est tantum in appetitu sensitivo : ergo delectatio non est passio in appetitu sensitivo. — 1a 2æ, l. c. a. 3 et 4, in c. ; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 1, quæstiunc. 2 et 4, in c.

3. Præterea, Philosophus dicit in 7. *Eth.* (c. 14, al. 15), quod Deus semper una et simplici operatione gaudet ; igitur eadem ratione in aliis substantiis spiri-

talibus potest esse delectatio; sed in iis non est appetitus sensitivus : ergo delectatio non est passio in appetitu sensitivo. — 7. *Eth.* l. 14; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 1, quæstiunc. 2, arg. *Sed contra.*

Sed contra : Ubicunque datur motus, ibi debet dari terminatio conveniens huic motui; at in appetitu sensitivo datur motus ad bonum, scilicet concupiscentia, de qua supra dictum est : ergo debet dari terminatio aliqua seu quietatio in appetitu sensitivo consequens assecutionem boni appetiti, præsupponens tamen cognitionem perfectionis jam conjunctæ, sicut concupiscentia præsupponebat cognitionem perfectionis nondum habitæ. Hæc autem quietatio appetitus vocatur delectatio; ergo datur delectatio, quæ est passio in appetitu sensitivo. — 4. *Sent.*l. c. a. 1, quæstiunc. 1, in c.

Respondeo dicendum, quod de aliquo notitiam perfectam habemus, quando ejus principia, et passiones seu proprietates, et effectus cognoscimus. (2. *c. Gent.* c. 1; 1. *Polit.* l. 1.) Unde ut planum sit, quid sit delectatio et cujus potentiæ, proprietates ejus et causas et effectus scire oportet.

Primo ergo considerandum est, quod Philosophus (1) *definit delectationem*, quod est quidam motus animæ et constitutio simul tota et sensibilis in naturam constitutam. — Ad cujus intellectum considerandum est, quod sicut contingit in rebus naturalibus, aliqua consequi suas perfectiones naturales, ita hoc contingit in animalibus. Et quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul, tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Hæc autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quod aliæ res naturales quando constituuntur in id, quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt; sed animalia hoc sentiunt : et ex isto sensu causatur quidam motus animæ in appetitu sensitivo, et iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur, quod delectatio est « motus animæ », ponitur in genere; per hoc autem quod dicitur « constitutio in existentem naturam », ponitur causa delectationis, scilicet præsentia connaturalis boni; per hoc autem quod dicitur « simul tota », ostenditur, quod constitutio non debet accipi prout est in *constitui*, sed prout est in *constitutam esse*, quasi in termino motus — non enim delectatio est generatio, prout Plato posuit, sed magis consistit in factum esse, ut dicitur in 7. *Eth.* (c. 12, al. 13) et 10. *Eth.* (c. 3, al. 2); — per hoc autem quod dicitur « sensibilis », excluduntur perfectiones rerum insensibilium. — 7. *Eth.* l. 12; 10. *Eth.* l. 3.

Ex his ergo est accipere, quænam sint *propria delectationi.* Per hoc enim quod dicitur, quod delectatio consistit in factum esse, non in fieri, ostenditur, quod delectatio secundum se non est in tempore; est enim terminus motus, cum e converso tempus sit numerus motus secundum prius et posterius, et per consequens numerus successivorum; si tamen bonum adeptum transmutationi subjaceat, erit delectatio per accidens in tempore; sicut si omnino sit intransmutabile, delectatio non erit in tempore nec per se nec per accidens. — Dum vero dicitur « constitutio in naturam existentem », id est in bonum, quod existit in natura rei : sequitur quod si contingat aliqua bona ad invicem esse contraria, et delectationes contrarias esse posse, secundum quod dicuntur quietes in contrariis terminis esse contrarias. — 1a 2æ, q. 31, a. 2, c.; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 1, quæstiunc. 3, in c. — 1a 2æ, q. 31, a. 8, in c. et ad 1.

Amplius ex definitione supra posita manifestatur *causa delectationis*, scilicet præsentia boni connaturalis. Sed ad ampliorem hujus evidentiam sciendum est, quod causa delectationis potest sumi vel secundum materiam, vel secundum formam, secundum quam est aliquid actu, sicut secundum materiam est aliquid in potentia, et secundum materiæ dispositiones est aliquid in aptitudine vel habilitate ad actum. Et ideo secundum materialem

(1) 1. *Rhetor.* c. 11.

causam delectationis scitur, quomodo aliquis sit dispositus ad delectationem; sed secundum causam formalem ipsius apparet, qualiter aliquis actu delectetur. Formalis igitur causa cujuslibet passionis est *objectum* ipsius. Objectum autem delectationis est *bonum* conveniens conjunctum. Ex eo enim quod delectatio est in parte appetitiva, oportet quod ejus objectum sit bonum; ex eo vero quod est appetitus jam terminati in suo objecto, oportet quod sit conveniens etiam conjunctum. — 1a 2æ, q. 31, a. 1; q. 32, a. 1 et sqq; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 2; 7. *Eth.* l. 14.

Hoc autem bonum, quod est proprium delectationis objectum, est *operatio*, præcipue propter tres rationes : *primo*, quia cum delectatio consistat in quietatione appetitus, motus autem appetitus sit in bonum, oportet quod quietis ipsius delectatio sit in ultimo bonorum; ultimum autem et perfectissimum quod est in unoquoque, est sua operatio : unde omnis forma inhærens comparatur ad operationem quodammodo ut potentia ad actum; propter quod forma dicitur actus primus, ut scientia, et operatio actus secundus, ut considerare, ut patet in 2. *de Anima* (*text.* 5 et 55; c. 1 et 5). — *Secundo*, quia, cum delectatio sit in appetitu, et omnis passio vel operatio appetitus præexigat apprehensionem, oportet quod bonum conjunctum, quod delectationem causat, sit apprehensum; dispositio autem, quæ est jam inhærens, a nobis non apprehenditur ita, sicut dum est in fieri, ut dicit Avicenna 6. *Natural.* Unde hectici minus sentiunt calorem febrilem quam alii febricitantes, quamvis in eis febris sit intensior : quia jam calor ille est infusus membris quasi complexio illorum; et hoc ideo, quia nostrum sentire et intelligere sunt ex aliqua permutatione intellectus et sensus a suis objectis; ab eo autem quod jam in se quiescit, nihil immutatur; unde cum esse nostrum et vivere nostrum et omnes actus proprii insint nobis ut in nobis quiescentes, sola autem operatio insit nobis ut in fieri existens : in ipsa operatione percipimus et esse nostrum et vivere nostrum. Et inde est quod in operando delectamur et in videndo et in sentiendo et in aliis hujusmodi, in quibus indicatur quodammodo nostrum esse et vivere, ut patet per Philosophum 10. *Eth.*; atque ex ea ratione multa dicuntur esse causa delectationis, secundum quod causant in nobis hancce prædictam apprehensionem, ut spes, memoria, admiratio et etiam ipsa tristitia : *vel* in actu existens quatenus facit memoriam rei dilectæ, de cujus absentia aliquis tristatur, et tamen de sola ejus apprehensione delectatur; *vel* existens in memoria tantum, quo modo fit causa delectationis propter subsequentem evasionem : unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus et dolorosis, accrescit ei gaudii materia.— *Tertio*, quia operatio procedit ex his bonis quæ in nobis sunt, et quodammodo in se continet sicut effectus causam; per eam etiam bonis exterioribus conjungimur : unde omne bonum, quod a nobis est diligibile, quietat nostrum appetitum mediante operatione. Unde operatio est causa delectationis, scilicet illa, quæ est ab habitu procedens et non impedita : bonum enim conjunctum non delectat nisi in quantum est conveniens; operatio autem efficitur nobis conveniens et connaturalis per habitum, quia habitus inclinat ad actum per modum naturæ; et ideo dicitur 2. *Eth.*, quod delectatio in opere facta est signum habitus inhærentis, et 10. *Eth.*, quod delectatio perficit operationem sicut quidam superveniens finis, in quantum scilicet super hoc bonum, quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio; unde ostenditur primus effectus delectationis, scilicet perficere operationem. — 1a 2æ, q. 32, a. 2, 3, 4, 5, 8; 2. *Eth.* l. 3; 7. *Eth.* l. 14; 10. *Eth.* l. 5, 6, 7, 8.

Sic ergo patet, quod *causa* delectationis, ut *id a quo est motus*, est delectabile, quod se habet ut movens non motum; appetitus vero delectabili conjunctus, ut movens motum; *formalis* autem, est

operatio; *materialis* autem causa delectationis accipienda est ex parte subjecti ejus. Subjectum autem delectationis et omnium animæ passionum est spiritus animalis, qui est proximum instrumentum animæ in operationibus quæ per corpus exercentur. — Ad hoc autem quod spiritus aptetur ad delectationem, duo requiruntur, scilicet debita quantitas et debita qualitas. *Quantitas* quidem debita est, ut sit abundantia spirituum propter duo : *primo*, quia spiritus abundans in quantitate abundat etiam in virtute; *secundo*, quia cum ad passionem delectationis requiratur dilatatio cordis et spirituum, non potest autem dilatatio perfici quando sunt pauci spiritus (quia natura constringit eos et retinet in suo principio), sed quando sunt multi spiritus, natura potest retinere partem in principio suo, et effundere abunde ad dilatationem : et ideo convalescentes, in quibus sunt pauci spiritus, sunt proni ad tristitiam magis quam ad delectationem. — Debita vero *qualitas* attenditur quantum ad tria : *primo*, ut sit temperatæ complexionis; et ideo ægri non sunt apti ad delectationem; *secundo*, ut spiritus sit clarus et non nubilosus; et ideo melancholici, in quibus sunt spiritus terrestres et obscuri, sunt proni ad tristitiam; *tertio*, ut ejus substantia sit mediocris inter spissitudinem et tenuitatem : si enim sint nimis grossi sicut in senibus, vel nimis tenues sicut in macilentis, non est aptus ad delectationem, quia non est facile dilatabilis; et propter has causas vinum lætificat, quia generat multos spiritus claros temperatos et mediocres inter spissitudinem et tenuitatem. Quanto ergo major fuerit dispositio ex parte materialium causarum ad gaudium et tristitiam, tanto minus est quod requiritur ex parte causæ formalis, et e converso; et ideo quidam ex modica causa et occasione tristantur vel lætantur, quidam vero non nisi ex magna. — 10. *Eth.* l. 6; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 2, c.; 7. Eth. l. ult.

Ex his omnibus colliguntur *delectationis effectus*. Quorum *primus* est, ut dictum est, quod *perficiat operationem* : non tamen eodem modo delectatio perficit operationem, puta sensus, sicut perficit eam objectum, quod est sensibile, et principium activum, quod est sensus; quæ omnia sunt quædam bona et bonitatem operationi tribuentia : sicut ejus quod est sanari non eodem modo est causa sanitas et medicus, sed sanitas quidem per modum formæ, medicus autem per modum agentis. Similiter etiam perficit operationem per modum quidem formæ delectatio, quæ est ipsa perfectio ejus ; per modum autem agentis perficit ipsam sensus bene dispositus, sicut movens motum ; sensibile autem conveniens sicut movens non motum. Est autem duplex formalis perfectio : *una* quidem intrinseca, quæ constituit essentiam rei : *alia* autem quæ supervenit rei in sua specie constitutæ. Delectatio ergo perficit operationem non sicut *habitus* qui inest ei, ut dicit Philosophus (10. *Eth.* c. 4) — id-est non sicut forma intrinseca essentiæ rei —; sed sicut quidam *finis*, id est quædam perfectio superveniens : sicut pulchritudo venit juvenibus non quasi existens de essentia juventutis, sed quasi consequens bonam dispositionem causarum juventutis; et similiter delectatio consequitur bonam dispositionem causarum operationis. Et sic in diverso respectu operatio est causa formalis delectationis, scilicet intrinseca et essentialis; et delectatio est causa formalis operationis non intrinseca et essentialis, sed superveniens. — *Secundus effectus* delectationis est *dilatatio* : quæ potissimum attenditur secundum partem appetitivam, quatenus homo quodammodo se præbet rei delectabili ad eam interius capiendam; et sic dilatatur affectus hominis per delectationem. Ex hoc autem effectu oritur alius, qui est sitis seu desiderium delectationis, prout tamen delectatio consideratur in memoria, non vero in actu. Delectationes enim corporales quia augmentatæ et continuatæ faciunt super excrescentiam naturalis ha-

bitudinis, efficiuntur fastidiosæ; quod non est verum de delectationibus spiritualibus, quæ non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam; unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles. — Ex his effectibus oritur ulterius *alius effectus* delectationis, scilicet corporalis, qui est quod sit *impedimentum usus rationis :* quod fit *vel* propter distractionem, cum nimirum ad ea, in quibus delectamur, multum attendimus, cum autem attentio fortiter inhæserit rei, debilitatur circa alias res vel totaliter ab eis revocatur; *vel* propter ligationem, in quantum scilicet per delectationem corporalem sequitur quædam transmutatio corporalis, major etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem præsentem quam ad rem absentem. Hujusmodi autem perturbationes corporales impediunt usum rationis, quando impediunt existimationem prudentiæ. — 1a 2æ, q. 33, a. 1, 2, 3; 4. *Sent.* l. c.; 10. *Eth.* l. 6.

Ex his ergo planum est delectationem esse passionem in appetitu sensitivo. — 1a, q. 31, a. 1 et sqq.; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 1, quæstiunc. 1, 2, 3, 4; 7. *Eth.* l. 11, 12, 13, 14; 10. *Eth.* l. 1 et sqq. usque ad l. 9.

Ad primum ergo dicendum, quod in animali duplex motus considerari potest : *unus* secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum; *alius* secundum exsecutionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licet ergo in eo, qui jam consecutus est bonum in quo delectatur, cesset motus exsecutionis, quo tendit ad finem, non tamen cessat motus appetitivæ partis, quæ sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quædam appetitus, considerata præsentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit; tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetitibili, ratione cujus delectatio motus quidam est; et secundum hoc etiam motus assignatur inter causas delectationis. — 1a 2æ, q. 31, a. 1, ad 2; q. 32, a. 2, c.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, sunt quædam concupiscentiæ naturales, quædam autem non naturales, sed consequuntur rationem. Ita etiam delectationum quædam sunt naturales, et quædam non naturales, quæ sunt cum ratione; vel, ut quidam dicunt, voluptatum hæ animæ, illæ corporis; quod in idem redit : delectamur enim et in his quæ naturaliter concupiscimus ea adipiscentes, et in his quæ concupiscimus secundum rationem. Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quæ consequitur rationem. Unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis; et per consequens non est inconveniens, quod gaudium non sit in appetitu sensitivo. — 1a 2æ, l. c. a. 3 et 4, in c.; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 1, quæstiunc. 1 et sqq.

Et per hoc patet solutio *ad tertium.*

ARTICULUS V

UTRUM TRISTITIA SIT PASSIO APPETITUS SENSITIVI.

Videtur quod tristitia non sit passio appetitus sensitivi.

1. Datur enim tristitia quæ non est in appetitu sensitivo, scilicet ea quæ condivisiva est doloris; ergo tristitia non est passio in appetitu sensitivo. — 1a 2æ, q. 35, a. 1 et 2; 3. *Sent.* dist. 15, q. 2, a. 3, quæstiunc. 1 et 2.

2. Præterea, misericordia est quædam tristitia seu dolor de malo alieno; sed misericordia non est tantum in appetitu sensitivo; attribuitur enim Deo et angelis: ergo tristitia non est tantum in appetitu sensitivo. — 1a 2æ, q. 35, a. 8, c.; 1a, q. 21, a. 3, c.; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 3, quæstiunc. 1 et 2.

3. Præterea, tristitia opponitur delectationi; sed delectatio est etiam in ratione, ut supra dictum est : ergo tristitia seu dolor est etiam in ratione. — 1a 2æ, q. 35, a. 3 et 4.

Sed contra : ejus est tristari de bono absente vel malo præsente, cujus est delectari de bono præsente; sed appetitus sensitivus delectatur de bono præsente, ut supra (art. præced.) dictum est : ergo.

Respondeo dicendum, quod cum *tristitia* sit opposita delectationi, eadem via procedendum est ut ostendatur de ea quid sit, qua de delectatione demonstratum est. — Ad cujus manifestationem sciendum est, quod dolor et tristitia diversimode sumuntur. Nam *aliquando* dolor est genus respectu tristitiæ et doloris presse sumpti : ita quod dolor generice sumptus sit ex quacunque apprehensione mali aut repugnantis, et in appetitu tam intellectivo quam sensitivo; tristitia vero, prout est species doloris hoc modo sumpti, dicat dolorem ex apprehensione interiori sive intellectus sive imaginationis causatum; et dolor specifice et presse sumptus dicat tantum dolorem ex apprehensione exteriori sensus productum. *Alio modo* sumitur dolor magis presse, quod usitatius est, pro corporali tantum dolore, et ex opposito dividitur contra tristitiam secundum distinctionem apprehensionis exterioris et interioris. Et secundum hoc hæc duo, scilicet tristitia et dolor, tripliciter differunt : *primo* quantum ad contrarietatem, quæ quidem in dolore attenditur quantum ad ipsam naturam dolentis, quæ per læsivum corrumpitur; sed in tristitia quantum ad repugnantiam appetitus ad aliquid quod odit; — *secundo* quantum ad perceptionem, quæ quidem in dolore semper est secundum sensum tactus, in tristitia autem secundum apprehensionem interiorem, ut dictum est; — *tertio* quantum ad ordinem istorum duorum, quia dolor incipit in læsione et terminatur in perceptione sensus, ibi enim completur ratio doloris; sed ratio tristitiæ incipit in apprehensione et terminatur in affectione. Unde dolor est in sensu sicut in subjecto; sed tristitia est in appetitu.

Sic ergo *tristitiæ* hoc modo sumptæ *causa* necesse est quod sit malum conjunctum; sicut delectationis causa est bonum conjunctum, ut dictum est; causa autem movens mota est interior inclinatio appetitus, qui quidem per prius inclinatur in bonum, et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium, et secundum hoc concupiscentia etiam dicitur esse causa tristitiæ. — 1a 2æ, q. 36, a. 1, 2, 3.

Unde patet, quod *tristitiæ proprium* sit quod sit contraria delectationi. Cum enim contrarietas sit differentia secundum formam, forma autem seu species passionis et motus sumatur ex objecto vel termino; manifestum est tristitiam, cujus objectum est malum præsens, esse contrariam delectationi, cujus objectum est bonum præsens. — Non tamen omnis tristitia et omnis delectatio sibi opponuntur, sed tantum cum sint de eodem. Si enim delectatio et tristitia sint de contrariis, tunc non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent convenientiam et affinitatem : sicut gaudere de bono et tristari de malo; si autem sint de disparatis, erunt etiam disparata, sicut tristari de morte amici, et delectari in contemplatione. Quod non impedit, quin delectatio absolute possit esse remedium tristitiæ. Cujus ratio est, quod delectatio est ex præsenti, tristitia vero ex absenti; neque enim malum præsens facit tristitiam nisi quatenus privat bonum, ut dictum est; fortius autem movet sensus præsentis quam memoria præteriti : et ideo finaliter delectatio, quæcunque sit, tristitiam expellit; unde comparatur ad tristitiam sicut quies ad fatigationem; et propter eandem rationem fit, quod inclinatio appetitus vehementius tendat in delectationem, quam fugiat tristitiam. — 1a 2æ, q. 35, a. 4 et 5, c.; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 3, quæstiunc. 1 et 2; — 1a 2æ, q. 38, a. 1, in c. et ad 3; — q. 35, a. 6, in c.; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 3, quæstiunc. 3, c.

Inter *effectus* autem *tristitiæ* præcipue assignatur *aggravatio*. Dicitur enim homo aggravari ex eo quod aliquo pondere impeditur a proprio motu. Manifestum est autem, quod tristitia contingit ex

aliquo malo præsenti, quod quidem ex hoc ipso, quod repugnat motui voluntatis, aggravat animum, in quantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult. Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis, ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc, quod non fruitur in præsenti eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si vero superexcrescat vis mali in tantum, ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, neque hac neque illac divertere valet; et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in se ipso. — 1a 2æ, q. 37, a. 2, in corp. et ad object.

Sic ergo patet, quod tristitia sive ex ratione causæ, sive ex ratione ejus quod illi proprium est, sive ex ratione effectus est passio appetitus sensitivi. — 1a 2æ, q. 35, 36, 37, 38, 39; 3. *Sent.* dist. 15, q. 2, a. 3, quæstiunc. 1 et 2; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 3, quæstiunc. 1, 2, 3; a. 4, quæstiunc. 1 et 2.

Ad primum patet solutio ex dictis. — *Vel etiam* concedimus, non sumendo tristitiam prout est passio præcise, sed prout est dolor causatus ex interiori apprehensione sive intellectus sive imaginationis, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod misericordia Deo attribuitur tantum secundum effectum, non vero secundum passionis affectum. Prout vero importat passionem in affectu, est species tristitiæ, quamquam non proprie dicta, non enim participat proprie rationem generis. — Et ad hujus manifestationem sciendum est, quod ad rationem specei pertinet quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter : uno modo, quod *per se ad ipsum pertinet*, et virtute continetur in ipso, sicut rationale additur animali, et talis additio facit veras species alicujus generis, ut patet per Philosophum 7. et 8. (al. 6. et 7.) *Metaphys.* Aliquid (aliud) vero *additur* generi *quasi extraneum* a ratione ipsius, sicut si album animali addatur, vel aliquid hujusmodi ; et talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de generibus et speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicujus generis, propter hoc quod habet aliquid extraneum ad quod applicatur generis ratio : sicut carbo et flamma dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturæ ignis ad materiam alienam. — Et hoc modo assignantur quatuor species tristitiæ, per applicationem rationis tristitiæ ad aliquid extraneum : quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causæ et objecti, vel ex parte effectus. Proprium enim objectum tristitiæ est proprium malum. Unde extraneum objectum tristitiæ accipi potest *vel* secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium : et sic est *misericordia*, quæ est tristitia de alieno malo, in quantum tamen æstimatur ut proprium ; *vel* quantum ad utrumque, quia neque est de proprio neque de malo, sed de bono alieno, in quantum tamen bonum alienum æstimatur ut proprium malum : et sic est *invidia*, sub qua sunt zelus et nemesis : — *zelus* quidem, quo aliquis tristatur de bono alterius non ex eo quod ipse habet bonum, sed ex eo quod nobis deest bonum illud quod ipse habet ; — *nemesis* vero, qua aliquis tristatur de bono alterius, in quantum ille cui accidit bonum, est eo indignus. (1a 2æ, q. 35, a. 8, ad 2; 2a 2æ, q. 36; *de Malo* q. 10, a. 1, c.) — Proprius autem effectus tristitiæ consistit in quadam fuga appetitus; unde extraneum circa effectum tristitiæ potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga : et sic est *anxietas*, quæ sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur *angustia*. Si vero in tantum procedit talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad *acediam* (*de Malo* q. 11, a. 1, c.), sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga nec est in appetitu. — 1a, q. 21, a. 3, c.; 1a 2æ, q. 35,

a. 8, c.; 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 3, c.

Ad tertium dicendum, quod tristitia secundum quod dicit passionem, est tantum in appetitu sensitivo, et opponitur delectationi proprie dictæ. Sed tristitia quæ est ex apprehensione interiori, opponitur delectationi quam diximus non naturalem; quamvis non omni delectationi opponitur aliqua tristitia: delectationi enim contemplationis, nulla per se tristitia opponitur. — 1a 2æ, q. 35, a. 5, in c.; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 3, quæstiunc. 2, in c.

QUÆSTIO XIII

DE PASSIONIBUS IRASCIBILIS.

Deinde considerandum est de passionibus irascibilis.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR TRIA :

1. Utrum spes et desperatio sint passiones in irascibili.
2. Utrum timor et audacia sint passiones in irascibili.
3. Utrum ira sit specialis passio vis irascibilis, qua appetitur vindicta.

ARTICULUS I

UTRUM SPES ET DESPERATIO SINT PASSIONES IN IRASCIBILI.

Videtur quod spes et desperatio non sint passiones in irascibili.

1. Nihil enim patitur nisi ex præsentia agentis; sed spes et desperatio non sunt de præsentibus, sed de futuris: ergo spes et desperatio non sunt passiones. — 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 1, arg. 5.

2. Præterea, sicut voluntas est boni appetibilis in parte intellectiva, ita concupiscibilis in parte sensitiva; sed in parte intellectiva omne quod ad appetitum pertinet, est voluntas: ergo et in parte sensitiva omne quod ad appetitum pertinet est vis concupiscibilis; et ita cum spes et desperatio ad appetitum sensitivum pertineant, saltem quatenus sunt de bono sensibili, videtur quod sint in concupiscibili. — *Ibid.* a. 2, arg. 2.

3. Præterea, exspectatum bonum est objectum spei; sed exspectatum bonum concupiscentiam constituit : ergo videtur quod spes non distinguatur a concupiscentia, et desperatio a fuga seu abominatione. — *Ibid.* a. 3, arg. 2; 1a 2æ, q. 40, a. 1, arg. 2.

Sed contra est, quod objectum spei est bonum arduum; sed bonum arduum est objectum irascibilis: ergo spes est passio in irascibili; et cum sit eadem ratio de bono arduo, et de malo arduo, quatenus est fugiendum, desperatio, cujus objectum est malum arduum, est etiam passio in irascibili. — 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 2, arg. 1 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis, quæ est ex imaginatione boni vel mali. *Spes* autem dicit extensionem appetitus in illud quod appetibile est. Invenitur autem non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus. Quod patet, quia inveniuntur animalia operari propter aliquod bonum futurum æstimatum possibile : sicut aves faciunt nidum propter filiorum educationem; nec propter finem aliquid facerent, nisi in finem illum quasi illis possibilem tenderent, quia naturalis appetitus non est impossibilium. Similiter etiam patet, quod unum animal non init pugnam nisi ex spe victoriæ. Patet ergo, quod spes sit in appetitu sensitivæ partis, quæ nobis et brutis communis est.— Sed quia operationes sensitivæ partis sunt magis notæ quam operationes partis intellectivæ, quia nostra cognitio incipit a sensu, et terminatur ad intellectum; et quia ex notioribus minus nota cognoscuntur, nomina autem ad innotescendum rebus imponuntur; — ideo nomina operationum sensitivæ partis transferuntur ad operationes intellectivæ partis. Et sic *spes*, quæ in parte sensitiva nominat quandam passionem materialem, in parte intellectiva nominat simplicem operatio-

nem voluntatis, qua immaterialiter tendit in aliquod bonum. — 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 5, in c.; *Quæst. disp. de Spe* a. 1, in c.; 2a 2æ, q. 17, a. 1, in c.

Ad sciendum autem, an spes sit irascibilis an concupiscibilis, considerandum est, quod potentiæ passivæ variantur secundum quod sunt natæ moveri a diversis activis, per se loquendo. Proprium autem motivum appetitivæ virtutis est bonum apprehensum, ut dictum est. Unde oportet quod secundum diversas virtutes apprehendentes sint etiam diversi appetitus : scilicet appetitus rationis, qui est de bono apprehenso secundum rationem vel intellectum, unde est de bono apprehenso simpliciter et in universali ; — et appetitus sensitivus, qui est de bono apprehenso secundum vires sensitivas, unde est de bono particulari et ut nunc. Sed quia potentia passiva non extendit se ad plura quam virtus sui activi, secundum quod dicit Commentator in 9. *Metaphys.*, quod nulla potentia passiva est in natura, cui non respondeat potentia activa naturalis ; ideo appetitus sensitivus ad illa tantum bona se extendit, ad quæ se extendit apprehensio sensitiva. Quia autem, ut dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 7, § 3; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 871), divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum, quia omnis natura inferior attingit in supremo ad infimum naturæ superioris, secundum quod participat aliquid naturæ superioris, quamvis deficienter ; ideo tam in apprehensione quam in appetitu sensitivo invenitur aliquid, in quo sensitivum rationem attingit. Quod enim animal imaginetur formas apprehensas per sensum, hoc est de natura sensitivæ apprehensionis secundum se ; sed quod apprehendat illas intentiones quæ non cadunt sub sensu, sicut amicitiam, odium et cetera hujusmodi, hoc est sensitivæ partis secundum quod attingit rationem. Unde pars illa in hominibus, in quibus est perfectior propter conjunctionem ad animam, dicitur ratio particularis, quia confert de intentionibus particularibus. In aliis autem animalibus quia non confert, sed ex instinctu naturali habet hujusmodi intentiones apprehendere, non dicitur ratio, sed æstimatio. — Similiter etiam ex parte appetitus, quod animal appetat ea quæ sunt convenientia sensui delectationem facientia, secundum naturam sensitivam est, et pertinet ad vim concupiscibilem ; sed quod tendat in aliquod bonum quod non facit delectationem in sensu, sed magis natum est facere tristitiam ratione suæ difficultatis, sicut quod animal pugnat cum alio animali vel aggreditur quamcunque aliam difficultatem : hoc est in appetitu sensitivo secundum quod natura sensitiva attingit intellectivam ; et hoc pertinet ad irascibilem. — 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 2, c.

Et ideo sicut æstimatio est alia vis quam imaginatio, ita irascibilis est alia vis quam concupiscibilis. Objectum enim concupiscibilis est bonum quod natum est facere delectationem in sensu ; irascibilis autem quod difficultatem habet. Et quia quod est difficile, non est appetibile in quantum hujusmodi, sed vel in ordine ad aliud delectabile, vel ratione bonitatis quæ difficultati admiscetur ; conferre autem unum ad aliud et discernere intentionem difficultatis et bonitatis in uno et eodem, est rationis : ideo proprie istud bonum appetere est rationalis appetitus ; sed convenit sensitivo, secundum quod attingit per quandam imperfectam participationem ad rationalem, non quidem conferendo vel discernendo, sed naturali instinctu movendo se in illud, sicut dictum est de æstimatione. — Et per hoc patet etiam, quod irascibilis est altior quam concupiscibilis, et propinquior rationi ; et ideo incontinens propter concupiscentiam quæ (qui) nulla lege utitur, magis est turpis quam iracundus qui utitur legibus, sed perversis, ut dicitur in 7. *Eth.* (c. 6, al. 7). Unde etiam vitia quæ sunt in concupiscibili, sunt majoris infamiæ quam ea quæ sunt in irascibili. — 3. *Sent.* l. c.

Ex his ergo jam planum est videre,

quæ passio sit in irascibili, et quæ in concupiscibili. Omnis enim passio de cujus intellectu est appetitus in bonum vel conveniens simpliciter, est in concupiscibili, sicut amor, delectatio et hujusmodi, earumque opposita, de quibus dictum est. Omnis autem passio de cujus intellectu est appetitus in bonum cum circumstantia difficultatis, est in irascibili : sicut est *spes*, quæ in hoc distinguitur a *desiderio*, *primo* quidem, quia desiderium est communiter cujuscunque boni, spes autem est boni ardui, quod difficile est assequi ; *secundo*, quia desiderium est alicujus boni absolute absque consideratione possibilitatis vel impossibilitatis illius, sed spes tendit in aliquod bonum sicut in id quod est possibile adipisci : importat enim in sui ratione quandam securitatem adipiscendi. — Unde sic in objecto *spei* quatuor considerantur : *primo*, quod sit bonum, per quod differt a timore ; *secundo*, quod sit boni futuri, per quod differt a gaudio vel delectatione ; *tertio*, quod sit boni ardui, per quod differt a desiderio ; *quarto*, quod sit boni possibilis, per quod differt a desperatione, quæ est oppositum spei, de bono non possibili ; et distinguitur a fuga, quod objectum fugæ sit de malo simpliciter, desperationis vero sit bonum, sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, ex qua habet rationem repulsivi. — 3. *Sent.* l. c. ; *Quæst. disp. de Spe* a. 1, in c. ; 1a 2æ, q. 40, a. 1, in c. ; 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 3, in c. ; — 1a 2æ, q. 40, a. 4, in c.

3. *Sent.* dist. 26, q. 1, 2, 3 et sqq. ; 1a 2æ, q. 40, a. 1, 2 et sqq.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est futurum secundum rem, est præsens in imaginatione. Et quia bonum est natum movere apperitum, secundum quod est imaginatum vel intellectum, ut dicitur in 3. *de Anima* (*text.* 54 ; c. 10), ideo ex tali præsentia potest sequi passio in appetitu. — 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 1, ad 5.

Ad secundum dicendum, quod natura rationalis ex se ipsa conferre habet et discernere ; unde bonum quod est ex se ipso appetibile, vel quod indiget collatione et discretione ad hoc quod appetatur, secundum naturam rationalis apprehensionis appetitum rationalem movet ; et ideo ex hoc non diversificatur appetitus rationalis, sed dicitur voluntas universaliter. Non sic autem est de appetitu sensitivo, ut patet ex dictis (in corp. art).— *Ibid.* a. 2, ad 2.

Ad tertium dicendum, quod exspectatum bonum, quatenus est bonum quod nondum habetur, commune est spei et concupiscentiæ ; sed quod dicit objectum speciale utriusque, distat, ut dictum est (in corp. art.) — *Ibid.* a. 3, ad 2.

ARTICULUS II

UTRUM TIMOR ET AUDACIA SINT PASSIONES IN IRASCIBILI.

Videtur quod timor et audacia non sint passiones in irascibili.

1. Dicit enim Philosophus in 6. *Eth.* (c. 2), quod ita se habet in appetitu prosecutio et fuga, sicut in intellectu affirmatio et negatio. Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa ; ergo nec fuga aut prosecutio in appetitu. Sed timor nihil aliud est quam quædam fuga mali, et audacia quam quædam prosecutio boni ; ergo non sunt speciales passiones in irascibili. — 1a 2æ, q. 41, a. 2, arg. 2.

2. Præterea, est etiam timor in concupiscibili ; dicit enim Philosophus in 2. *Rhet.* (c. 5), quod timor est tristitia quædam ; tristitia autem est in concupiscibili : ergo etiam timor, et audacia, quæ est contraria timori, est in concupiscibili. — *Ibid.* arg. 3.

3. Præterea, segnities, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor et agonia sunt quædam timoris species ; at non hæ omnes sunt in appetitu irascibili :

admiratio enim est in parte apprehensiva, et etiam stupor: ergo timor non est in parte appetitiva irascibili.— *Ibid.* a. 4, c.

Sed contra : Timor et audacia habent objectum suum speciale sicut et spes : timor scilicet malum difficile, cui resisti non potest; audacia vero malum terribile, quod aliquis sperat posse se superare; ergo timor et audacia sunt speciales passiones in irascibili. — *Ibid.* a. 2, c.; q. 45, a. 2, c.

Respondeo dicendum, quod timor et audacia sunt passiones speciales in irascibili existentes. Quod potest demonstrari, præcipue quidem de timore, ex his quæ illi conveniunt, tum etiam ex causis et effectibus ejus; consequenter autem de audacia, quæ cum timori sit contraria, debet habere idem subjectum. — *Timor* ergo est quidam motus appetitivæ virtutis; ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio et fuga, ut dicitur 6. *Eth.* (c. 2). Est autem prosecutio boni, fuga autem mali ; unde quicunque motus appetitivæ virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro objecto; quicunque autem importat fugam, habet malum pro objecto. Unde cum timor fugam quandam importet, primo et per se respicit malum sicut proprium objectum. Respicit autem illud malum, quatenus est corruptivum et contristativum quod effugere non potest. *Audacia* autem respicit malum sub eadem ratione, sed quod effugere potest.

Et ex his est accipere *causam timoris.* Cum enim objectum timoris sit æstimatum malum futurum propinquum, cui de facili resisti non potest : illud omne quod potest inferre tale malum, est causa effectiva objecti timoris, et per consequens ipsius timoris; illud autem, per quod aliquis ita disponitur, ut aliquid sit ei tale, est causa timoris et objecti ejus per modum dispositionis materialis. Et hoc modo amor assignatur causa timoris : ex hoc enim buod aliquis amat aliquod bonum, sequitur quod privativum talis boni sit ei malum, et per consequens quod q. 43, a. 1, c.

Ad *effectus* autem *timoris* cognoscendos sciendum est, quod, sicut supra dictum est, in passionibus animæ est sicut formale ipse motus appetitivæ potentiæ, sicut autem materiale transmutatio corporalis ; — quorum unum alteri proportionatur : unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animalem motum appetitus, timor contractionem quandam facit. Cujus ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicujus mali imminentis quod difficile repelli potest; quod autem aliquid difficile possit repelli, provenit ex debilitate virtutis ; virtus autem quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere : et ideo ex ipsa imaginatione, quæ causat timorem, sequitur quædam contractio in appetitu : sicut etiam videmus in morientibus, quod natura retrahitur ad interiora propter debilitatem virtutis; et videmus etiam in civitatibus, quod quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus et recurrunt quantum possunt ad interiora. Et secundum similitudinem hujus contractionis, quæ pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis contractio caloris et spirituum ad interiora. — Quod quidem etiam contingit in iratis ; sed aliter tamen in timentibus, aliter in iratis, ut dicit Philosophus in lib. *Problem.* (sect. 8). Nam in iratis, propter calorem et subtilitatem spirituum, quæ proveniunt ex appetitu vindictæ, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora : et ideo congregantur spiritus et calor circa cor; ex quo sequitur quod irati redduntur prompti et audaces ad invadendum. Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrassantem, spiritus moventur a superioribus ad inferiora (quæ quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtu-
contingit ex imaginatione defectus virtu-
tis) : et ideo non multiplicantur calor el spiritus circa cor, sed magis a corde refugiunt ; et propter hoc, timentes non

prompte invadunt, sed magis refugiunt. — 1a 2æ, q. 44, a. 1, in c. et ad 1.

Ex calore autem ab exterioribus ad interiora revocato multiplex effectus causatur. In exterioribus enim ex debilitate virtutis continentis membra, ad quam debilitatem maxime facit defectus caloris, causatur tremor, et maxime in voce, propter vicinitatem vocalis arteriæ ad cor; tremit etiam labium inferius, et tota inferior mandibula propter continuationem ad cor; unde et strepitus dentium sequitur. (1a 2æ, q. 44, a. 3, in c. et ad 3.) Præterea ex calore ad interiora et inferiora, scilicet circa nutritivam, revocato et multiplicato oritur sitis ex consumptione humidi, et etiam interdum solutio ventris, et urinæ emissio aliarumque superfluitatum; — vel hujusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris et partium illarum inferiorum. (*Ibid.* a. 3, ad 1.) Ex defectu autem caloris circa exteriora membra, fit quod timor, quantum est de se, natus sit impedire operationem propter defectum instrumentorum corporalium qui inde accidit. (*Ibid.* a. 4, in c.) Et ex his patet, quomodo timor, si proprie sumatur, sit passio in appetitu irascibili, et similiter audacia, quæ est ei contraria. — 1a 2æ, q. 41, 42, 43, 44, 45; 3. *Sent.* dist. 15, q. 2, a. 2, quæstiunc 3, c.; dist. 26, q. 1, a. 3, c.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis fuga appetitus est timor, nec omnis prosecutio est audacia, sed fuga et prosecutio ab aliquo speciali objecto, ut dictum est. Et ideo licet fuga et prosecutio sint quoddam generale, tamen timor et audacia est passio specialis. — 1a 2æ, q. 41, a. 2, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod timor nullo modo est in concupiscibili; non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate vel arduitate, ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis, et ad eas terminantur, ut dictum est; ideo timori attribuuntur ea quæ sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, in quantum objectum timoris est contristans, si præsens fuerit; unde et Philosophus dicit (l. c. in arg.), quod timor procedit ex phantasia futuri mali contristativi. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod illa quæ in objectione referuntur, dicuntur species timoris, secundum quod dividunt propriam rationem objecti ipsius timoris. Malum enim hominis, quod est objectum timoris, potest considerari in operatione ipsius, vel in exterioribus. — In *operatione* autem potest duplex malum timeri: primo quidem labor gravans naturam; et sic causatur *segnities*, cum scilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris; secundo turpitudo lædens opinionem; et sic si turpitudo timeatur in actu committendo, est *erubescentia;* si autem sit de actu turpi jam facto, est *verecundia.* — Cur autem erubescentia et verecundia faciant ruborem in vultu, cum timor de se faciat contractionem spirituum et caloris ad partes interiores et inferiores : hoc accidit ex diversitate objecti. Cum enim est aliquod objectum quod contrariatur et appetitui animali et naturæ, tunc fit contractio non solum ex parte appetitus animalis, sed etiam ex parte naturæ corporalis; et tunc calor et spiritus ad interiora contrahuntur. Sed quando malum quod timetur, non opponitur naturæ sicut destructivum aut corruptivum ipsius, sed solum appetitui animalis, tunc fit contractio quædam secundum appetitum animalem tantum, non autem secundum naturam corporalem; sed magis anima quasi in se contracta vacat ad motionem spirituum et caloris, unde fit eorum diffusio ad exteriora, et propter hoc verecundia et erubescentia faciunt ruborem. — 1a 2æ, q. 41, a. 4, c.; 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 3, in c.

Malum autem quod in *exterioribus rebus* consistit, tripliciter potest excedere hominis facultatem : *primo* quidem ratione suæ magnitudinis, cum scilicet ali-

quis considerat aliquod magnum malum, cujus exitum considerare non sufficit; et sic est admiratio : quæ quidem quatenus est timoris species, est in appetitu, sed quia causatur ex consideratione, denominatur *admiratio*, quod in illa et originetur et terminetur; — *secundo* ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostræ considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione; et sic causatur *stupor*, qui causatur ex insolita imaginatione; — *tertio* modo ratione improvisionis, quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia timentur; et talis timor dicitur *agonia*. — 1a 2æ, l. c.; 3. *Sent.* l. c.

ARTICULUS III

UTRUM IRA SIT SPECIALIS PASSIO VIS IRASCIBILIS.

Videtur quod ira non sit specialis passio vis irascibilis, qua appetitur vindicta.

1. Ira enim includit multas passiones : est enim cum tristitia et cum spe, et cum delectatione, ut patet per Philosophum (2. *Rhet.* c. 2) ; ergo ira non est specialis passio. — 1a 2æ, q. 46, a. 1, arg. 3.

2. Præterea, ira est cum ratione; dicit enim Philosophus (7. *Eth.* c. 6, al. 7), quod ira consequitur rationem aliqualiter; sed ratio non reperitur in appetitu sensitivo : ergo nec ira. — *Ibid.* a. 4, arg. *Sed contra;* 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 2, in c.

3. Præterea, ira oritur ex eo quod est aliquid factum contra eum qui irascitur, et ex despectione; sed ista non sunt nisi in apprehensione, quatenus aliquis apprehendit vel illud contra se factum vel illam parvipensionem : ergo nec ira. — 1a 2æ, q. 47, a. 1 et 2, c.

4. Præterea, ira causat fervorem; sed fervor pertinet ad amorem, qui est in appetitu concupiscibi : ergo et ira est in appetitu concupiscibili. — 1a 2æ, q. 48, a. 2, arg. 1.

5. Præterea, vindicta dicitur a vindicatione; sed vindicatio est virtus potentialis justitiæ : ergo ira, quæ est passio, ac proinde nec de se bona nec mala, secundum Philosophum (2. *Eth.* c. 5, al. 4), male dicitur esse passio qua appetitur vindicta. — 2a 2æ, q. 108, a. 1 et 2, c. ; 2. *Eth.* l. 5.

Sed contra est, quod ab ira dicitur appetitus irascibilis, et quod Philosophus dicit (in 2. *Rhet.* c. 2), quod ira est tristitia cum appetitu punitionis; ergo ira est passio in irascibili qua appetitur vindicta. — 1a 2æ, q. 46, a. 3, arg. *Sed contra;* q. 47, a. 2, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod omnis passio de cujus intellectu est appetitus in bonum vel malum cum circumstantia difficultatis, est in irascibili. Si ergo sumatur motus irascibilis in malum quatenus est præsens, non excedens tamen facultatem, sic facit passionem iræ. Ira ergo proprie est passio irascibilis, quæ contingit ex hoc quod vis irascibilis tendit ad destructionem alicujus, quod apprehenditur ut præsens nocivum. Unde quidquid importat ex se aliquid alteri nocivum et repugnans, natum est in eo facere iram, ut aliquid dictum vel factum contra aliquem, et parvipensio, ex quibus oritur in læso appetitus vindictæ. Cujus motus iræ tendit in duo, scilicet in ipsam vindictam, quam appetit et sperat sicut quoddam bonum, unde et de ipsa delectatur; et in illum de quo quærit vindictam, sicut in contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali.

Est autem *duplex differentia* attendenda circa hoc, iræ ad odium et amorem : — quarum *prima* est, quod ira semper respicit duo objecta, amor vero et odium quandoque respiciunt unum objectum tantum, sicut cum dicitur aliquis amare vinum vel aliquid hujusmodi, aut etiam odire. — *Secunda* est, quia utrumque objectorum quæ respicit *amor* (quando scilicet respicit duo objecta), est bonum : vult enim amans bonum alicui tamquam sibi convenienti; utrumque vero

eorum quæ respicit *odium*, est malum : vult enim odiens malum alicui tamquam cuidam inconvenienti. Sed *ira* respicit unum objectum secundum rationem boni, scilicet vindictam quam appetit, et aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum de quo vult vindicari. Et ideo ira est passio quodam modo composita ex contrariis passionibus. (1a 2æ, q. 46, a. 2, c.) Unde dicit Philosophus (7. *Eth.* c. 6, al. 7), quod ira consequitur rationem aliqualiter, conferre enim unum ad aliud, scilicet pœnam infligendam cum nocumento illato in uno et eodem, est rationis; et ideo proprie istud bonum appetere, est rationalis appetitus. Convenit tamen sensitivo appetitui, secundum quod attingit per quandam imperfectam participationem ad rationalem, ut dictum est. (1a 2æ, q. 46, a. 4, c.; 7. *Eth.* l. 6; 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a, 2, c.) Et ex his manifestum est, quod ira est specialis passio vis irascibilis, qua appetitur vindicta. — 1a 2æ, q. 46, a. 1 et sqq.; 3. *Sent.* dist. 26. q. 1, a. 2 et 3, c.; *de Verit.* q. 26, a. 4, c.

Amplius id ipsum videre est ex *effectibus iræ*, et iis quæ assignantur tamquam ejus *species*. Cum enim motus iræ causetur ex aliqua injuria illata, sicut ex quodam contrario injacente : appetitus potissime tendit ad repellendam injuriam per appetitum vindictæ; et ex hoc sequitur magna vehementia et impetuositas in motu iræ. Et quia motus iræ non est per modum retractionis cui comparatur frigus, sed potius per modum insecutionis cui comparatur calor ; consequenter fit motus iræ causativus fervoris sanguinis et spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animæ. Et exinde est quod propter magnam perturbationem cordis quæ est in ira, maxime apparent in iratis indicia qnædam in exterioribus membris. Ex illa autem perturbatione oritur ulterius perturbatio rationis, quæ licet non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quarum actus impediuntur corpore perturbato. Oritur præterea ex illa perburbatione, si fuerit magna, taciturnitas, et quandoque etiam mors; si autem non fuerit tanta perturbatio, oritur oris locutio. — 1a 2æ, q, 48, a. 1 et sqq.

Species autem *iræ* tres esse numerantur, secundum ea quæ dant iræ augmentum. Quod quidem contingit tripliciter : *uno modo* a facilitate ipsius motus; et talis ira vocatur *fel*, quia cito accenditur; aliter dici *excandescentia* potest ; — *alio modo* ex parte tristitiæ causantis iram quæ diu manet in memoria ; et hæc pertinet ad *maniam*, quæ a manendo dicitur ;— *tertio* ex parte ejus, quod iratus appetit, scilicet vindictæ ; et hæc pertinet ad *furorem*, qui nunquam quiescit donec puniat. Unde Philosophus (4. *Eth.* c. 5, al. 11) quosdam irascentium vocat acutos, quia cito irascuntur; quosdam amaros, quia diu retinent iram; quosdam difficiles, qui nunquam quiescunt nisi puniant.— Et ex his omnibus manifestum esse potest, quod ira optime dicatur passio in irascibili qua appetitur vindicta. — 1a 2æ, q. 46, a. 8, in c. et ad 1, 2, 3; 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 3, in c.

Ad primum ergo dicendum, quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species, sed magis secundum continentiam causæ et effectus. Causatur enim ex concursu multarum passionum; non enim insurgit motus iræ nisi propter aliquam tristitiam illatam, et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi, quia, ut Philosophus dicit in 2. *Rhet.* (c. 2), iratus habet spem puniendi; appetit vindictam ut sibi possibilem. Unde sit fuerit multum excellens persona quæ nocumentum intulerit, non sequitur ira, sed tantum tristitia, ut Avicenna dicit in lib. *de Anima.* — 1a 2æ, q. 46, a. 1, ad 1 et ad 3 et in c.

Ad secundum patet solutio ex dictis (in corp. art.) — ll. cc. in obj.

Ad tertium dicendum, quod apprehensio illorum non est ira, sed causa iræ, quia appetitus non fertur nisi in intelle-

ctum vel imaginatum, ut dictum est (in corp. art.). — Il. cc. in obj.

Ad quartum dicendum, quod fervor, qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem, et ad iram. Nam *fervor amoris* est cum quadam dulcedine et lenitate : est enim in bonum amatum ; et ideo assimilatur calori aeris et sanguinis; propter quod sanguinei sunt magis amativi. Et dicitur, quod « cogit amare jecur », in quo fit quædam generatio sanguinis. *Fervor* autem *iræ* est cum amaritudine ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii; unde assimilatur calori ignis et choleræ. — 1a 2æ, q. 48, a. 2, ad 1.

Ad quintum dicendum, qoud *vindicta* hic latius sumitur, quam quando dicitur a *vindicatione*, quæ est pars potentialis justitiæ. Sumitur enim pro *pœna* infligenda : quæ si cum debito ordine et modo appetatur, erit vindicatio; si vero indebito modo et ordine, erit vitium vindicationi oppositum. Considerata vero prout appetitur tantum, sine ullo respectu ad ordinem seu modum debitum vel indebitum, sic est passio iræ, quæ de se ut sic præcise sumpta et considerata nec laudabilis est nec vituperabilis, sed tantum prout consideratur in actu seu in individuo, quia tunc necesse est illam circumstantiam debiti vel indebiti ordinis seu modi in ipsa reperiri. — 1a 2æ, q. 108, a. 1 et sqq.; 3. *Sent.* dist. 15, q. 2, a. 2, quæstiunc. 2, c.

QUÆSTIO XIV

DE HABITIBUS SECUNDUM SE.

Post actus et passiones considerandum est de principiis humanorum actuum. Principium autem est potentia et habitus. Sed quia de potentiis in secunda parte dictum est, nunc restat de habitibus considerandum. — 1a 2æ, q. 49 in proœmio.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR SEPTEM :

1. Utrum necessarii sint habitus.
2. Utrum habitus recte definiatur « dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, aut secundum se aut ad aliud ».
3. Utrum solæ facultates animæ spirituales sint subjectum habitus.
4. Utrum habitus causentur ex actibus.
5. Utrum quilibet actus augeat habitum.
6. Utrum per actus cessationem diminuantur vel corrumpantur habitus.
7. Utrum habitus distinguantur secundum objecta.

ARTICULUS I

UTRUM NECESSARII SINT HABITUS.

Videtur quod non sint necessarii habitus.

1. Vel enim sunt necessarii ad determinandam potentiam ad agendum, vel ad promptius et expeditius agendum. *Non primum*, quia sequeretur habitum voluntatis minuere libertatem. Id enim minuit libertatem, quod opponitur indifferentiæ. Determinatio autem facultatis opponitur indifferentiæ; sicut enim quo major est habitus, eo major est determinatio : sic quo major est determinatio, eo minor est indifferentia, quo vero minor est indifferentia, eo minor est libertas. — *Non* etiam *secundum*, quia omnis potentia sufficiens ad agendum se sola, et aliunde agens sine mora et in instanti, non potest agere facilius ex cujuscunque causæ consortio ; sed potentiæ quæ dicuntur capaces habituum, solæ sunt sufficientes ad agendum, et aliunde agunt sine mora et in instanti, sicuti voluntas : ergo non necessarii sunt habitus. — 1a 2æ, q. 49, a. 4, arg. 1 et 2; *de Virt. in com.* q. 1, a. 1, arg. 7, 11, 12; 3. *Sent.* dist. 23, q. 1, a. 1, arg. 3.

2. Præterea, per formam unumquodque bene vel male disponitur ad agendum; ergo non sunt necessarii habitus ad dis-

ponendum potentias ad agendum. — 1a 2æ, q. 49, a. 4, arg. 1.

3. Præterea, si habitus determinat potentiam ad agendum bene vel male, vel determinat antequam potentia agat, vel dum agit, vel postquam egit; — non tertium, ut clarum est: — non primum, quia quamdiu non agit, est indeterminata; tamdiu enim potest agere et non agere; — neque etiam secundum, quia jam est determinata.

Sed contra est, quod Philosophus (2. *Eth.* c. 5, al. 4) enumerat tria principia actionum, scilicet passiones, potentias et habitus. — 2. *Eth.* l. 5.

Respondeo dicendum, quod habitus sunt necessarii ad agendum. — Ad cujus evidentiam sciendum est, quod *triplicis generis* est *potentia* in homine: est enim aliqua potentia tantum agens, sicut intellectus agens, et potentiæ naturales; aliqua tantum acta vel mota; alia vero agens et acta. *Potentia igitur* quæ est *tantum agens*, non indiget, ad hoc quod sit principium actus, aliquo inducto; hæ enim potentiæ sunt in se ipsis completæ, et ad uno modo agendum, scilicet bene, determinatæ; unde non indigent aliquibus habitibus, quibus compleantur.— Illæ vero *potentiæ* sunt *tantum actæ*, quæ non agunt nisi ab aliis motæ; nec est in iis agere vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis. Et tales sunt vires sensitivæ secundum se consideratæ; unde in 3. *Eth.* dicitur, quod sensus nullius actus est principium. — *Potentiæ* vero illæ sunt *agentes et actæ*, quæ ita moventur a suis activis, quod tamen per eas non determinantur ad unum; sed in iis est agere vel non agere, bene vel male agere, sicut vires aliquo modo rationales. Et hæ potentiæ complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in iis per modum passionis tantum, sed per modum formæ quiescentis et permanentis, in subjecto, ita tamen, quod per eas non de necessitate potentia ad unum cogatur, quia sic potentia non esset domina sui actus. — *de Virt. in com.* q. 1, a. 1, in c.

Ex quibus patet quod habitibus ad tria indigemus: *primo*, ut sit firmitas in operatione; ea enim quæ ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita. *Secundo*, ut operatio perfecta in promptu habeatur; nisi enim potentia per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper, cum necesse fuerit operari, præcedere inquisitionem de operatione, sicut patet de eo qui vult considerare nondum habens habitum scientiæ, et qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens: unde dicit Philosophus 3. *Eth.* (c. 6, al. 9), quod repentina sunt ab habitu. (3. *Eth.* l. 14.) *Tertio*, ut delectabiliter operatio compleatur; quod quidem fit per habitum, qui cum sit per modum cujusdam naturæ, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem, unde Philosophus in 2. *Eth.* (c. 3, al. 2) ponit signum habitus delectationem in opere existentem (cf. 2. *Eth.* l. 3), et 5. *Eth.* (c. 6, al. 10) dicit, quod aliquis facit justum et justus non est. (5. *Eth.* l. 11; 2a 2æ, q. 59, a. 2, in c. et in arg. *Sed contra.*) Ad hoc enim quod aliquis sit justus aut injustus, fortis vel ignavus, temperatus vel intemperatus, non satis est quod justum vel injustum, fortem vel ignavum, temperatum vel intemperatum actum eliciat — illa enim possunt fieri vel ex passione vel præter intentionem aut aliquo alio modo sine habitu propriæ virtutis aut vitii —; sed requiritur præterea, ut juste vel injuste, fortiter vel ignave, temperate vel intemperate agat, id est ex intentione, cum electione, prompte et delectabiliter: hæc enim procedunt ab habitu et sunt signum habitus jam generati. — *de Virt. in com.* q. 1, a. 1, c.; 1a 2æ, q. 49, a. 4, in c.; 3. *Sent.* dist. 23, q. 1, a. 1, c.; cf. *de Verit.* q. 20, a. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus, quantum primo aspectu apparet, significare videtur aliquid potentiæ superadditum, quo perficitur ad suam opera-

tionem. Indiget autem aliqua potentia aliquo superaddito, duplici ratione : et propter conditionem naturæ, et propter rationem ipsius potentiæ; — nec immerito, cum actio, quæ a potentia procedit, a natura dependeat, quæ est potentiæ origo. *Ex parte* quidem *naturæ* indiget potentia aliquo superaddito ad operandum, quando scilicet operatio talis est, quod facultatem et conditionem naturæ excedit: sicut conditionem naturæ humanæ excedit ut ad Deum quasi sociali amore afficiatur, quasi hæreditatis ejus consors ; unde ad hanc operationem indiget nostra affectiva potentia habitu caritatis. *Ex parte* autem *potentiæ*, quando potentia est ad talia objecta ordinata, quorum nullatenus ex se ipsa potest perfecte (perfectum) actum habere : sicut potentia visiva est ordinata ad omnes colores ; non fuit autem possibile ut essent in organo visivo omnes colores in actu ; et ideo aliter est ordinatum, ut scilicet potentiæ visivæ possit superaddi similitudo cujuslibet coloris, et sic in actum progrediatur visionis. Et sumendo nomen habitus hoc modo, potest concedi, quod adveniat potentiæ, ut determinet ipsam ad agendum, quia sine illo habitu agere non posset. — *de Verit.* q. 20, a. 2, c.

Sciendum tamen est, quod illud, quod additur potentiæ, quandoque recipitur in ea per modum habitus, sumendo habitum magis presse et proprie; quandoque per modum passionis, quando receptum non immanet recipienti nec efficitur ejus qualitas, sed quasi quodam contactu ab aliquo agente immutatur et subito transit: sicut dicit Philosophus in *Prædicam.* cap. (9, al. 8) « de quali », ruborem esse passionem et non passibilem qualitatem, quando quis propter verecundiam in ruborem subito immutatur. Tunc vero retinetur per modum habitus, quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti. Et inde est quod habitus dicitur a Philosopho « qualitas difficile mobilis ». Inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes, delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur, sicut dictum est, quia sunt quasi connaturales effectæ. — Ea autem, quæ superadduntur in potentiis sensitivis, non superadduntur per modum habitus, sed per modum passionis ; in potentiis vero rationalibus animæ per modum habitus : — quia sensitiva pars agitur instinctu naturæ magis quam agat, unde non est susceptiva habitus (nisi consideretur ut rationalis per participationem, ut dicetur postea) ; at rationalis seu intellectualis est domina sui actus ; et licet de se habeat quod possit agere vel non agere, non tamen quod delectabiliter, prompte et faciliter, bene vel male, sed habent hoc ab habitu illis superveniente et immanente. — *De Verit.* q. 20, a. 2, c.; 3. *Sent.* dist. 23, q. 1, a. 1, c.

Nec sequitur quod libertas ex hoc lædatur. Omnis enim forma recipitur in suo supposito secundum modum recipientis; proprietas autem rationalis potentiæ est ut in opposita possit, et sit domina sui actus; unde nunquam per formam habitualem receptam cogitur potentia rationalis ad similiter agendum, sed potest agere vel non agere. — *de Virt. in com.* q. 1, a. 1, ad 12. — Quod autem dicitur, quod voluntas et potentiæ spirituales possunt agere sine mora, dicendum, quod voluntas propter consortium appetitus sensitivi patitur difficultatem circa suas operationes, ratione cujus indiget habitu quo omnis defficultas tollatur ; et similiter dicendum de intellectu, qui ex consortio phantasiæ sæpe in suis considerationibus fallitur. — 3. *Sent.* dist. 23, q. 1, a. 1, ad 3.

Ad secundum dicendum, quod per formam perficitur natura rei ; sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subjectum aliqua dispositione ; ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem quæ est finis ejus vel via ad finem. Et si quidem habeat forma determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem præter formam; si autem sit talis

forma, quæ possit diversimode operari, sicut est anima, sic oportet quod disponatur ad alias operationes per aliquos habitus. — 1a 2æ, q. 49, a. 4, ad 1.

Ad tertium dicendum, quod habitus determinat potentiam per modum dispositionis. *Dispositio* autem dicitur potissimum duobus modis: *uno modo*, per quam materia disponitur ad formæ receptionem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. *Alio modo*, per quod aliquod agens disponitur ad agendum, sicut velocitas est dispositio ad cursum. Et hoc modo habitus est dispositio qua disponitur dispositum et antequam agat, ut per ipsam *possit* delectabiliter et prompte agere, et dum agit, ut per ipsam delectabiliter et prompte agat. — *de Virt. in com.* q. 1, a. 1. ad 9 et 13.

ARTICULUS II

UTRUM RECTE DEFINIATUR HABITUS « DISPOSITIO SECUNDUM QUAM BENE VEL MALE DISPONITUR DISPOSITUM AUT SECUNDUM SE AUT AD ALIUD ».

Videtur quod habitus non recte definiatur « dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud ».

1. Dicitur enim 5. *Metaphys.* (*text.* 25; l. 4, c. 20), quod habitus dicitur tamquam actio quædam habentis et habiti; sed illa actio non potest sic definiri : ergo. — 5. *Metaphys.* l. 20 (24).

2. Præterea, habitus supervenit potentiæ in ordine ad suam operationem, ut dictum est (art. præced. et ll. ibi citatis); ergo male definitur « dispositio bene vel male disponens dispositum secundum se ».

3. Præterea, *difficile mobile* est de essentia habitus; sed quidquid est de essentia, debet poni in definitione : ergo deficit illa definitio habitus. — *de Virt. in com.* q. 1, a. 1, in c.; cf. art. præced.

Sed contra est, quod Philosophus 5. *Metaphys.* (*text.* 25; l. 4, c. 20) assignat hanc definitionem ; et 2. *Eth.* (c. 5, al. 4) dicit, quod habitus sunt « secundum quos ad passiones nos habemus bene vel male. » — 5. *Metaphys.* l. 20 (24); 2. *Eth.* l. 5.

Respondeo dicendum, quod optime definitus est habitus a Philosopho. Cum enim habitus sit in genere qualitatis, ut dictum est in Prima Parte hujus operis (q. 12, a. 2), secundum quam determinatur potentia subjecti secundum esse accidentale ; determinatio autem subjecti secundum esse accidentale est triplex — potest enim accipi *vel* in ordine ad ipsam naturam subjecti; *vel* secundum actionem et passionem, quæ consequuntur principia naturæ, scilicet materiam vel formam ; *vel* secundum quantitatem, ut dictum est in Prima Parte (l. c.); — secundum determinationem *subjecti* ad naturam rei sumitur propria ratio habitus et dispositionis. Unde dicitur dispositio secundum quam disponitur dispositum *secundum se*.— Et quia ipsa forma et natura est finis et cujus causa fit aliquid; ideo in habitibus et dispositionibus consideratur bonum et malum, et etiam facile et difficile mobile, secundum quod aliqua natura est finis generationis et motus. Sic sanitas, quæ est commensuratio calidorum et frigidorum, est habitus seu dispositio, secundum quam homo disponitur *bene* secundum se. Quando enim est modus conveniens naturæ rei, tunc habitus habet rationem boni ; quando autem non convenit, tunc habet rationem mali : sicut ægritudo est per quam homo *male* disponitur secundum se. — Sed quia natura rei, quæ est finis generationis, ulterius etiam ordinatur *ad alium finem*, qui vel est operatio, vel aliquod operatum ad quod quis pervenit per operationem ; ideo habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem in quantum est finis naturæ vel perducens ad finem. — Unde patet, quod bene definitur habitus dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum secundum se, id est secundum suam naturam, aut ad aliud, id est in ordine ad finem.—1a 2æ, q. 49, a. 2, c.; a. 4, c. ; 5. *Metaphys.* l. 20 (24) ; 2. *Eth.* l. 5 ; cf. Prima Pars hujus operis q. 12, a. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi loquitur Philosophus de habitu,secundum quod dicitur ab *habere* vel *haberi*, ut dictum est in Prima Parte hujus operis (q. 12, a. 2, ad primam quæstionem, in c. et ad 1). — 1a 2æ, q. 49, a. 1, c.; 5. *Metaphys.* l. 20 (24).

Ad secundum patet solutio ex dictis in Prima Parte hujus operis (q. 12, a. 2, ad primam quæstionem, ad 1).

Ad tertium dicendum, quod hic sumitur habitus paulo latius, secundum quod convenit cum dispositione. — Cfr. Prima Pars hujus operis (q. 12, a. 3, c.).

ARTICULUS III

UTRUM SOLÆ SPIRITUALES ANIMÆ FACULTATES SINT SUBJECTUM HABITUS.

Videtur quod spirituales animæ facultates non sint subjectum habitus.

1. Accidens enim non recipitur in accidente; sed animæ facultates sunt accidentia : ergo habitus non recipitur in iis ; ergo non sunt subjectum habitus. — *de Virt. in com.* a. 3, arg. 3; 1a 2æ, q. 50, a. 2, arg. 2.

2. Præterea, anima est subjectum potentiæ. Si ergo potentia est subjectum accidentis, pari ratione illud accidens erit subjectum alterius accidentis, et ita ibitur in infinitum ; quod est inconveniens. Ergo potentiæ animæ non sunt subjectum habitus. — *de Virt. in com.* a. 3, arg. 6.

3. Præterea, habitus dicuntur in ordine ad naturam, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.) ; sed natura magis attenditur secundum essentiam animæ quam secundum potentias : ergo habitus sunt in anima secundum ejus essentiam, ac proinde non in facultatibus animæ. — 1a 2æ, q. 50, a. 2.

4. Præterea, habitus dicuntur in ordine ad naturam et ad operationes, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.) ; sed natura et operationes reperiuntur in brutis animalibus : ergo reperiuntur etiam habitus in illis. — 1a 2æ, q. 50, a. 3, arg. 2.

5. Præterea, habitus est dispositio alicujus subjecti existentis in potentia vel ad formam vel ad operationem, ut dictum est; sed corpus existit in potentia ad formam et ad operationem : ergo corpus est subjectum habitus.— 1a 2æ, q. 50, a.1,c.

6. Præterea, Philosophus dicit (3. *Eth.* c. 10, al. 13), quod aliquæ virtutes sunt irrationabilium partium ; sed temperantia et fortitudo sunt habitus : ergo partes irrationabiles seu sensitivæ sunt etiam subjectum habitus. — 1a 2æ, q. 50, a. 3, arg. *Sed contra*; 3. *Eth.* l. 19.

7. Præterea, habitus sunt in angelis ; ergo non solæ facultates animæ sunt subjectum habituum. — 1a 2æ, q. 50, a. 6,c.

8. Præterea, intellectus est facultas animæ spiritualis ; sed in intellectu non potest esse habitus. Habitus enim operationibus conformantur ; sed operationes hominis sunt communes animæ et corpori, ut dicitur 1. *de Anima.* (*text.* 12 et 64 sqq. ; c. 1 et 4), et intellectus non est actus corporis, ut dicitur 3. *de Anima* (*text.* 6; c. 4) : ergo intellectus non est subjectum alicujus habitus. — 1a 2æ, q. 50, a. 4, arg. 1.

9. Præterea, in potentiis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex natura sua sunt determinatæ; sed voluntas ex natura sua ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum ratione : ergo in voluntate non est aliquis habitus. — 1a 2æ, q. 50, a. 5, arg. 3.

Sed contra est, quod illud tantum est capax habituum, quod potest diversimode operari, ut dictum est (art. 1 huj.quæst.); sed solæ facultates rationales possunt diversimode operari : ergo solæ facultates animæ rationalis sunt subjectum habitus. —1a 2æ, q. 49, a. 4, c.; q. 50, a. 1, c.

Respondeo dicendum, quod eæ potentiæ sunt tantum capaces habituum, quæ possunt diversimode operari ; quod solis potentiis rationalibus convenit. Rationale autem in homine est duplex : unum per essentiam, scilicet intellectus, aliud per participationem. Et de *intellectu* quidem quidam sunt diversimode opinati.Quidam

enim ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere quod habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis. Manifestum est enim, quod homines in habitibus diversificantur; unde non possunt habitus cognoscitivi directe poni in eo quod, unum numero existens, est commune omnibus hominibus. Unde si intellectus possibilis sit unus numero, habitus scientiarum, secundum quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili sicut in subjecto, sed erunt in viribus interioribus sensitivis, quæ sunt diversæ in diversis. — Sed ista positio est contra rei veritatem; sicut enim ejus est potentia cujus est operatio, ita etiam ejus est habitus cujus est operatio; intelligere autem et considerare est proprius actus intellectus: ergo et habitus quo consideratur erit proprie in ipso intellectu. Unde patet ipsum esse subjectum aliquorum habituum. — 1a 2æ, q. 50, a. 4, c.

Quoad *rationale* vero *per participationem*, illud est duplex : unum, quod se habet ut primum movens, scilicet voluntas; aliud, ut movens motum, scilicet appetitus sensibilis et ceteræ potentiæ inferiores. Et de primo quidem manifestum est, quod est maxime capax habituum. Omnis enim potentia quæ diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum. *Voluntas* autem potest diversimode ordinari; et ideo oportet in voluntate habitus ponere, quibus bene disponatur ad suos actus. — 1a 2æ, q. 50, a. 5, c.

Potentiæ autem quæ se habent ut moventes et motæ, scilicet *vires sensitivæ*, dupliciter possunt considerari : uno modo, secundum quod operantur ex instinctu naturæ; alio modo, secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex *instinctu naturæ*, sic ordinantur ad unum sicut et natura; et ideo non sunt in iis habitus, secundum quod ex instinctu naturæ operantur; secundum vero quod operantur ex *imperio rationis*, sic ad diversa ordinari possunt, et in eis possunt esse aliqui habitus quibus bene aut male ad aliquid disponantur. — Sed circa vires sensitivas considerandum est, quod sunt duplicis generis, apprehensivæ scilicet et appetitivæ; in quibus ea est differentia, quod appetitivæ natæ sunt moveri ab appetitu rationali, ut dicitur 3. *de Anima* (*text.* 57; c. 11); sed vires rationales apprehensivæ natæ sunt accipere a viribus sensitivis. Cum autem in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus, nisi secundum quod operantur ex *imperio rationis*, ideo magis convenit quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quam in viribus apprehensivis; quamvis etiam in ipsis *interioribus* viribus sensitivis apprehensivis possint poni aliqui habitus, secundum quos homo sit bene memorativus vel cogitativus vel imaginativus; unde etiam Philosophus dicit *de Memoria et Reminisc.* (c. 3, al. 2), quod consuetudo multum operatur ad bene memorandum : quia etiam istæ vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivæ *exteriores*, ut visus et auditus et hujusmodi, non sunt susceptivæ aliquorum habituum; sed secundum dispositionem suæ naturæ ordinantur ad suos actus determinatos, sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum. — 1a 2æ, q. 50, a. 3, c. et ad 3.— *de Virt. in com.* a. 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod subjectum tripliciter comparatur ad accidens : *uno modo* sicut præbens ei sustentamentum; nam accidens per se non subsistit, fulcitur vero per subjectum; —*alio modo* sicut potentia ad actum; nam subjectum accidenti subjicitur sicut quædam potentia actui, unde et accidens forma dicitur; — *tertio modo* sicut causa ad effectum; nam principia subjecti sunt principia per se accidentis.— Quantum igitur ad *primum*, unum accidens alterius subjectum esse non potest. Nam cum nullum accidens per se subsistat, non potest alteri

sustentamentum præbere, nisi forte dicatur, quod in quantum est a subjecto sustentatum, aliud accidens sustentat. Sed quantum ad *alia duo*, unum accidens se habet ad aliud per modum subjecti. Nam unum accidens est in potentia ad alterum sicut diaphanum ad lucem et superficies ad colorem ; unum etiam accidens potest esse causa alterius, ut humor saporis ; et per hunc modum dicitur unum accidens alterius accidentis esse subjectum : non quod unum possit alteri sustentamentum præbere, sed quia subjectum est receptivum unius accidentis altero mediante. — Et per hunc modum dicitur potentia animæ subjectum habitus ; nam habitus ad potentiam animæ comparatur ut actus ad potentiam, cum potentia sit indeterminata quantum est de se, et per habitum determinetur ad hoc vel illud. Ex principiis etiam potentiarum habitus acquisiti causantur. Unde patet potentias esse habituum subjecta, quia habitus animæ insunt potentia mediante. — *de Virt. in com.* a. 3, c.

Ad secundum dicendum, quod non oportet in infinitum abire, quia perveniatur ad aliquod accidens, quod non est in potentia respectu alterius accidentis. — *Ibid.* a. 3, ad 6.

Ad tertium dicendum, quod habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam et ad operationem. — Unde, si accipiatur habitus secundum quod habet ordinem ad *naturam*, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur, quia ipsa anima est forma completiva humanæ naturæ. Unde secundum hoc magis potest esse aliquis habitus vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus. — Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cujus homo potest esse particeps, sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam. — Si vero accipiatur habitus in ordine ad *operationem*, sic maxime habitus inveniuntur in anima, in quantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum. Et quia est principium per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima secundum suas potentias. — 1a 2æ, q. 50, a. 2, c.

Ad quartum dicendum, quod vires sensitivæ in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis, sed ex instinctu naturæ ; et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes ; sunt tamen in eis aliquæ dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo. Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quandam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter ; hoc modo in brutis animalibus habitus quodam modo poni possunt. Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt. — 1a 2æ, q. 50, a. 3, ad 2.

Ad quintum dicendum, quod secundum quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subjecto. Omnis enim operatio corporis est aut a naturali qualitate corporis, aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes, quæ sunt a natura, non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatæ ad unum. Operationes vero quæ sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animæ, secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus ; unde ex similibus actibus similes habitus causantur, ut dicitur in 2. *Eth.* (c. 1 et 2). Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima ; in corpore vero possunt esse secundario, in quantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animæ. — Si vero loquamur de dispositione subjecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subje-

ctum ad formam. Et hoc modo sanitas et pulchritudo et hujusmodi, *habituales dispositiones* dicuntur ; tamen non habent perfecte rationem habituum, quia causæ eorum de sua natura de facili transmutabiles sunt. — 1a 2æ, q. 50, a. 1, c. ; 2. *Eth.* l. 1 et 2.

Ad sextum patet solutio ex dictis (in c.). Secundum quod enim vires sensitivæ natæ sunt obedire rationis imperio, perficiuntur ad suos actus per aliquid superinductum. Quod tamen non inest eis sicut aliqua forma manens in subjecto, sed solum per modum passionis, sicut species in pupilla. Unde nec harum potentiarum virtutes sunt habitus ; sed magis ipsa potentiæ, secundum quod sunt actu passæ a suis activis.— *de Virt. in com.* a. 1, in c.; a. 3, in c. ; *de Verit.* q. 20, a. 2, in c.;

Ad septimum dicendum, quod in quantum in angelis invenitur aliqua potentia, in tantum in eis possunt habitus inveniri. Circa hujusmodi tamen habitus aliter se habet angelicus intellectus, et aliter humanus. Intellectus enim *humanus* cum sit infinitus in ordine intellectuum, est in potentia respectu omnium intellegibilium, sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium ; ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. — Sed intellectus *angelicus* non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam ; non autem sicut actus purus, hoc enim solius Dei est, sed cum permixtione alicujus potentiæ ; et tanto minus habet de potentialitate, quanto est superior. Et ideo in quantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ; sed in quantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus se ipsum, et alia secundum modum suæ substantiæ. Habitus autem qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in angelis, cum sint immateriales. — 1a 2æ, q. 50, a. 6, c.

Ad octavum dicendum, quod habitus non est dispositio objecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiæ ad objectum. Unde oportet quod sit in ipso potentia, quæ est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut objectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animæ et corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur in 1. *de Anima* (*text.* 66 ; c. 4). Patet autem quod phantasma comparatur ad intellectum possibilem ut objectum. Unde relinquitur quod habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus, non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animæ et corpori. Et ideo dicendum est, quod intellectus possibilis est subjectum habitus. Illi enim competit esse subjectum habitus, quod est in potentia ad multa ; et hoc maxime competit intellectui. — 1a 2æ, q. 50, a. 4 , ad 1.

Ad nonum dicendum, quod volontas ex ipsa natura potentiæ inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod sequatur promptior operatio. — 1a 2æ, q. 50, a. 5, ad 3.

ARTICULUS IV

UTRUM HABITUS CAUSENTUR EX ACTIBUS.

Videtur quod habitus non generentur ex actibus.

1. Nihil enim formare potest se ipsum ; sed habitus est quædam forma potentiæ, ut supra dictum est : ergo homo non potest in se per suos actus causare habitus. — *de Virt. in com.* a. 9, arg. 8 ; 1a 2æ, q. 49, a. 1, c.

2. Præterea, si per actum habitus in nobis acquiritur, aut acquiritur qer unum aut per plures. Non per unum ; dicit enim Philosophus 2. *Eth.* (c. 4, al. 3), quia ex uno non efficitur aliquis studiosus. Similiter etiam nec ex multis, quia multi actus cum non sint simul, non possunt simul aliquem effectum inducere. Ergo videtur quod nullo modo habitus causetur in nobis ex actibus nostris. — *de Virt. in com.* a. 9, arg. 11.

3. Præterea, datur aliquis habitus a natura, puta habitus primorum principiorum, ut dicit Philosophus 2. *Poster.* (*text.* ult. ; c. ult.) ; ergo habitus non causatur ex actibus. — 1a 2æ, q. 51, a. 1, c. ; 2. Poster. l. ult.

4. Præterea, dantur aliqui habitus infusi ; sed hi non sunt producti per actus : ergo habitus non producuntur per actus. — 1a 2æ, q. 51, a. 4, c.

5. Præterea, effectus non potest esse nobilior sua causa ; sed habitus est nobilior quam actus præcedens habitum ; quod patet ex hoc quod nobiliores actus reddit: ergo habitus non potest causari ab actu præcedente habitum. — 1a 2æ, q. 51, a. 2, arg.3.

Sed contra est : 1. quod Philosophus (2. *Eth.* c. 1 et 2) docet habitus virtutum et vitiorum ex actibus causari. — 1a 2æ, q. 51, a. 2, arg. *Sed contra ;* 2. *Eth.* l. 1 et 2.

2. Præterea, Philosophus (9.*Metaphys. text.* 10 ; l. 8, c. 5) distinguit duplicem potentiam : *unam*, quæ est indita vis, cujusmodi est potentia, sicut sensus in animalibus ; et hæc non acquiritur ex actibus, sed potius prærequiritur ad actus ; *alia* vero est, quæ per consuetudinem vel doctrinam acquiritur ; et hæc prærequirit præexercitari in actibus antequam acquiratur, sicut tibicinando aliquis fit tibicinator. At habitus pertinet ad hoc secundum genus potentiæ ; patet enim, quod non nascimur doctores aut tibicinatores. Ergo habitus causantur ex actibus. — 1a 2æ, q. 51, a. 2, c. ; 9. *Metaphys.* l. 4 (2) et 7 (3).

Respondeo dicendum, quod dum aliquis habet naturalem aptitudinem ad aliquid, si hæc aptitudo sit secundum principium *passivum tantum*, potest illud acquirere ; sed non ex actu proprio, sed ex actione alicujus exterioris naturalis agentis : sicut aer recipit lumen a sole. Si vero habeat aptitudinem naturalem ad illud secundum *activum* principium et *passivum* simul, tunc per actum proprium potest ad illud pervenire. Ostensum est autem supra, quod aptitudo naturalis ad habitus, quam habet homo, est secundum principia activa et passiva ; quod quidem ex ipso ordine potentiarum apparet. Nam in parte intellectiva est principium quasi passivum intellectus possibilis, qui reducitur in suam perfectionem per intellectum agentem. Intellectus autem in actu movet voluntatem ; nam bonum intellectum est finis, qui movet appetitum ; voluntas autem mota a ratione, nata est movere appetitum sensitivum, scilicet irascibilem et concupiscibilem, qui nati sunt obedire rationi, ut dictum est. Et ideo manifestum est, quod homo per actus suos potest producere in se habitus. — 1a 2æ, q. 51, a. 1 et 2 ; *de Virt. in com.* a. 9, c.

Diversimode tamen reducitur in actum habitus qui est in parte intellectiva, et qui est in parte appetitiva. Nam actio intellectus et cujuslibet cognoscitivæ potentiæ est secundum quod aliqualiter assimilatur cognoscibili ; unde habitus intellectualis fit in parte intellectiva, secundum quod per intellectum agentem fiunt species intellectæ in ipsa vel actu vel habitu. Actio autem virtutis appetitivæ consistit in inclinatione ad appetibile ; unde ad hoc quod fiat habitus in parte appetitiva, oportet quod detur ei inclinatio ad aliquid determinatum. Sciendum est autem, quod inclinatio rerum naturalium consequitur formam, et ideo est ad unum secundum exigentiam formæ ; qua remanente talis inclinatio tolli non potest, nec contraria induci ; et propter hoc res naturales neque assuescunt aliquid neque desuescunt : quantumcunque enim lapis sursum feratur, nunquam hoc assuescet, sed semper inclinatur ad motum deorsum. Sed ea, quæ sunt ad utrumlibet, non habent aliquam formam ex qua inclinentur ad unum determinatum, sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum ; et hoc ipso quod determinantur ad ipsum, quodammodo disponuntur ad idem. Et cum multoties inclinantur, determinantur ad idem a proprio movente, et firmatur in eis inclinatio determinata in illud, ita quod ista dispositio superinducta est quasi

quædam forma, per modum naturæ tendens in unum ; et propterea dicitur, quod « consuetudo est altera natura ». Quia igitur vis appetitiva se habet ad utrumlibet, non tendit in unum, nisi secundum quod a ratione determinatur in illud. Cum igitur ratio multoties inclinat potentiam appetivam in aliquid unum, fit quædam dispositio firmata in vi appetitiva, per quam inclinatur in unum quod consuevit. Et ista dispositio sic firmata est habitus. Unde, si recte consideratur, habitus appetitivæ partis nihil est aliud quam quædam dispositio sive forma sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione. — *de Virt. in com.* a. 9, c. ; 2. *Eth.* l. 1 et 2.

Et sic ex actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva et mota, quæ nominatur habitus, sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentis secundum quod moventur a ratione ; et habitus scientiarum causantur in intellectu secundum quod movetur a primis propositionibus, quarum est intellectus ; qui est habitus naturalis, quia ea, quæ sunt a natura, sunt principia omnium supervenientium. (1a 2æ, q. 51, a. 2, c.) Et tamen ille habitus ita est naturalis, ut etiam quodam modo per actus acquiratur ; neque enim potest intellectus cognoscere, quid sit totum et quid sit pars, nisi interveniente actione intellectus agentis species intelligibiles a phantasmatibus accipiat.— 1a 2æ, q. 51, a. 2, c. ; q. 55, a. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod idem secundum idem non potest se ipsum formare ; sed quando in aliquo uno est aliquod principium activum et aliud passivum, se ipsum formare potest secundum partes, ita scilicet quod una pars ejus sit formans et alia formata ; sicut aliquid movet se ipsum, ita quod una pars ejus sit movens, et alia mota, ut dicitur 8. *Phys.* (*text.* 30 ; c. 4) ; sic autem est in generatione habitus. — *de Virt. in com.* a. 9, ad 8.

Ad secundum dicendum, quod quanto actio agentis est efficacior, tanto velocius inducit formam ; et ideo videmus in intellectualibus, quod per unam demonstrationem quæ est efficax causatur in nobis scientia ; opinio autem, licet sit minor scientia, non causatur in nobis per unum syllogismum dialecticum, sed requiruntur plures propter eorum debilitatem. Unde et in agibilibus, quia operationes animæ non sunt efficaces sicut in demonstrationibus, propter hoc quod agibilia sunt contingentia et probabilia : ideo unus actus non sufficit ad causandum habitum, sed requiruntur plures ; et licet illi plures non sint simul, tamen habitum virtutis causare possunt, quia primus actus facit aliquam dispositionem, et secundus actus, inveniens materiam dispositam, adhuc eam magis disponit ; et tertius adhuc amplius ; et sic ultimus actus agens in virtute omnium præcedentium complet generationem habitus : sicut accidit de multis guttis cavantibus lapidem. — *de Virt. in com.* a. 9, ad 11 ; 1a 2æ, q. 51, a. 3, c. ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 2, quæstiunc. 2, ad 4.

Ad tertium dicendum, quod habitum dari a natura, dupliciter potest intelligi : vel secundum naturam speciei vel secundum naturam individui. *Secundum* quidem *naturam speciei*, ex parte ipsius animæ, datur habitus a natura sicut intellectus principiorum, qui dicitur esse habitus naturalis, ut dictum est : quia scilicet ex ipsa natura animæ intellectualis convenit homini, quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte. Quod tamen non contingit fieri ita, quod sit totaliter a natura, sed oportet et quod illud cognoscat per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. — *Secundum* vero *naturam individui* est aliquis ha-

bitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalem, in quantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, in quantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis. — In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem ex parte ipsius animæ, quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quædam ipsius, sicut principia juris communis dicuntur esse seminaria (seminalia) virtutum : et hoc ideo, quia inclinatio ad objecta propria, quæ videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum.—Sed ex parte corporis secundum naturam individui sunt aliqui habitus appetitivi, secundum inchoationem naturalem ; sunt enim quidam dispositi, ex propria corporis complexione, ad castitatem vel mansuetudinem vel aliquid hujusmodi. — 1a 2æ, q. 51, a. 1, c.

Ad quartum dicendum, quod habitus infusi sunt supernaturales; hic autem quæstio procedit de naturalibus, licet quandoque Deus ad ostendendam suam virtutem infundat homini illos etiam habitus, qui naturali virtute possunt causari, sicut Apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte. — 1a 2æ, q. 51, a. 4, c.

Ad quintum dicendum, quod actus præcedens habitum, in quantum procedit a principio activo, procedit a nobiliori principio, quam sit habitus generatus : sicut ipsa ratio est nobilius principium, quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus ; et intellectus principiorum est nobilius principium quam scientia conclusionum. — 1a 2æ, q. 51, a. 2, ad 3.

ARTICULUS V

UTRUM QUILIBET ACTUS AUGEAT HABITUM.

Videtur quod quilibet actus augeat habitum.

1. Quilibet enim actus operatur ad generationem habitus ; ergo etiam quilibet actus oparatur ad augmentum habitus. — 2a 2æ, q. 24, a. 6, arg. 2; 1a 2æ, q. 52, a. 3.

2. Præterea, simile augetur suo simili ; sed quilibet actus est similis habitui, a quo procedit : ergo quilibet actus auget habitum. — 1a 2æ, l. c. arg. 3.

Sed contra : 1. In his quæ recipiunt magis et minus, contingit esse alterationem ; alterari enim dicitur quod de minus calido fit magis calidum; sed in habitibus non est alteratio, ut probatur in 7. *Phys.* (*text.* 15 et sqq.; c. 3) : ergo habitus augeri non possunt : ergo quilibet actus non auget habitum. — 1a 2æ, q. 52, a. 1, arg. 3 ; 7. *Phys.* l. 5.

2. Præterea, habitus est perfectio quædam, ut dicitur 7. *Phys.* (*text.* 17 et sq. ; c. 3) ; sed perfectio cum importet finem et terminum, non videtur posse recipere magis et minus : ergo quilibet actus non auget habitum. — 1a 2æ, q. 52, a. 1, arg. 2.

Respondeo dicendum, quod augmentum qualitatum quodam modo simile est corporali augmento, ut dictum est in Secunda Secundæ Summæ Philosophicæ (q. 36, a. 3, in c. et ad 1). Augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus, ita scilicet, quod si aliquid augetur tantum in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis augeatur, sicut contingit in motu locali ; sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum et nihil augens actu et postmodum producit in effectum id, ad quod disposuerat, augendo ipsum animal vel plantam in actu. Ita etiam non quolibet actu habitus augetur — 2a 2æ, q. 24, a. 6, c. ; — sed si intensio actus proportionali-

ter æquetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat, quilibet actus vel auget habitum vel disponit ad augmentum ipsius. Sicut enim non quodlibet alimentum sumptum actu auget animal, nec quælibet gutta cavat lapidem, ita etiam non quilibet actus actu auget habitum. Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem. — 1a 2æ, q. 52, a. 3, c.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in *generatione* habitus non quilibet actus complet generationem, sed quilibet operatur ad eam ut disponens, et ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium præcedentium reducit eam in actum. Similiter in *augmento* habitus non quilibet complet augmentum, sed quilibet operatur ut disponens, modo non deficiat ab intensione habitus, quia effectus non potest excedere virtutem suæ causæ, ut dictum est (2a 2æ, q. 24, a. 6, in arg. *Sed contra*) . — 2a 2æ, q. 24, a. 6, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod similitudo et dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eandem vel diversam, sed etiam secundum eundem vel diversum participationis modum. Est enim dissimile, non solum nigrum albo, sed etiam minus album magis albo ; nam etiam motus fit a minus albo in magis album tamquam ex opposito in oppositum, ut dicitur in 5. *Phys.* (*text.* 52 ; c. 5). Unde licet actus sit similis habitui, a quo procedit, secundum eandem naturam et speciem quam uterque habent ab objecto, ut dicetur postea, non tamen secundum eundem modum intensionis; et secundum hoc non quilibet actus potest augere aut disponere ad augmentum, in quantum deficit a perfecta similitudine cum habitu in ratione intensionis. — 1a 2æ, q. 52, a. 3, c.

Ad tertium (sive *primum in contr.*) dicendum, quod alteratio primo quidem est in qualitatibus tertiæ speciei, ut dictum est in Secunda Secundæ Summæ Philosophicæ (q. 36, a. 2, c.) ; in qualitatibus vero primæ speciei potest esse alteratio per posterius. Facta enim alteratione secundum calidum et frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum et ægrum ; et similiter, facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientiam et virtutes, ut dicitur 7. *Phys.* (*text.* 20 ; c. 3). — 1a 2æ, q. 52, a. 1, ad 3.

Ad quartum (sive *secundum in contr.*) dicendum, quod habitus quidem perfectio est, non tamen talis perfectio, quæ sit terminus sui subjecti, puta dans ei esse specificum ; neque etiam in sui ratione terminum includit sicut species numerorum ; unde nihil prohibet quin recipiat magis et minus. — 1a 2æ, q. 52, a. 1, ad 2.

ARTICULUS VI

UTRUM PER ACTUS CESSATIONEM DIMINUANTUR VEL CORRUMPANTUR HABITUS.

Videtur quod habitus non corrumpatur aut diminuatur per cessationem ab actu.

1. Omnis enim corruptio est per aliquem motum. Sed habitus, puta scientiæ, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animæ, quia anima per se non movetur, movetur autem per accidens per motum corporis ; nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu, cum intellectus sit per se locus specierum sine corpore : ergo scientia corrumpi non potest, et per consequens nec habitus. Ergo habitus non corrumpitur per cessationem ab actu. — 1a 2æ, q. 53, a. 1, arg. 3.

2. Præterea, ratio et natura habitus, sicut et cujuslibet accidentis, consistit in concretione ad subjectum, unde et quodlibet accidens definitur per suum subje-

ctum; si igitur habitus secundum se ipsum non intenditur neque remittitur, neque etiam secundum concretionem sui ad subjectum diminui poterit, et ita nullo modo diminuetur; ergo nec per cessationem actus. — *Ibid.* a. 2, arg. 3.

3. Præterea, habitus permanentiores sunt quam passibiles qualitates; sed passibiles qualitates non corrumpuntur neque diminuuntur per cessationem actus; non enim albedo diminuitur, si visum non immutet, neque calor, si non calefaciat : ergo habitus neque diminuuntur neque corrumpuntur per cessationem ab actu. — *Ibid.* a. 3, arg. 1.

Sed contra est, quod Philosophus in lib. *de Longit. et Brevit. Vitæ* (c. 2) dicit, quod corruptio scientiæ non solum est deceptio, sed etiam oblivio; et in 8. *Eth.* (c. 5, al. 6) dicitur, quod multas amicitias inappellatio solvit; et eadem ratione alii habitus virtutum per cessationem ab actu diminuuntur vel corrumpuntur. — 1a 2æ, q. 53, a. 3, arg. *Sed contra*.

Respondeo dicendum, quod diminutio in habitibus fit secundum remissionem, intensio vero secundum augmentum. Intensio autem et remissio dupliciter in habitibus potest considerari : *uno modo* secundum se, prout dicitur major vel minor sanitas, vel major vel minor scientia, quæ ad plura vel pauciora se extendit; *alio modo* secundum participationem subjecti, prout scilicet æqualis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio secundum diversam aptitudinem, vel natura vel ex consuetudine. Non enim habitus vel dispositio dat speciem subjecto, sicut forma substantialis, quæ ideo non participatur secundum magis et minus; neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem, sicut species numeri. — 1a 2æ, q. 52, a. 1, in c.

Sicut autem ex eadem causa augentur habitus, ex qua generantur, ita ex eadem causa diminuuntur, ex qua corrumpuntur. Nam diminutio habitus est quædam via ad corruptionem, sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius. — 1a 2æ, q. 53, a. 2, c.

Ad sciendum autem, quomodo corrumpantur habitus, notandum est formam aliquam corrumpi dupliciter : *secundum se*, cum scilicet corrumpitur per contrarium suum; et *per accidens*; quod potest etiam fieri dupliciter : uno modo per corruptionem sui subjecti, alio modo per hoc quod removetur prohibens. — Si igitur fuerit habitus aliquis, cujus subjectum fuerit corruptibile, et cujus causa habet contrarium, utroque modo corrumpi potest : sicut patet de habitudinibus corporalibus, scilicet ægritudine et sanitate. Illi vero habitus, quorum subjectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens, ita scilicet quod corrumpantur per corruptionem sui subjecti. Sunt tamen habitus quidam, qui etsi principaliter sint in subjecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subjecto corruptibili : sicut habitus scientiæ, qui principaliter quidem est in subjecto incorruptibili, scilicet intellectu possibili, secundario autem in viribus sensitivis apprehensivis, in quantum præparant intellectui possibili proprium objectum; et ideo ex parte intellectus possibilis habitus scientiæ non potest corrumpi per accidens, sed solum ex parte inferiorum virium sensitivarum. — 1a 2æ, q. 53, a. 1, c.

Est igitur considerandum, si possunt hujusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat contrarium aliquod, vel ex parte sua vel ex parte suæ causæ, poterit per se corrumpi; si vero non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem, quod species intelligibilis in intellectu possibili existens non habet aliquid contrarium. Neque iterum intellectui agenti, qui est causa ejus, potest aliquid esse contrarium. Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Hujusmodi autem sunt habitus primorum principium tam speculabi-

lium quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt. Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia. Cujus causæ dupliciter potest aliquid contrarium esse : *uno modo* ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit. Etenim enuntiationi, quæ est « Bonum est bonum », non illa contraria est, quæ est « Malum est malum », sed quæ est « Bonum non est bonum » : secundum Philosophum 2. *Periherm.* c. ult. (al. *de Interpr.* c. 14) ; *alio modo* quantum ad processum rationis, prout syllogismus sophisticus opponitur dialectico vel demonstrativo. Sic igitur patet, quod per falsam rationem potest corrumpi habitus veræ opinionis aut etiam scientiæ. Unde Philosophus dicit (*de Longit. et Brevit. Vitæ* c. 2), quod deceptio est corruptio scientiæ.

Virtutum autem *quædam* sunt intellectuales, quæ sunt in ipsa ratione, ut dicitur in 6. *Eth.* (c. 1 et 2), de quibus est eadem ratio, quæ est de scientia vel opinione ; *quædam* vero sunt in parte animæ appetitiva, quæ sunt virtutes morales ; et eadem est ratio de vitiis oppositis. Habitus autem appetitivæ partis causantur hoc quod ratio nata est appetitivam partem movere. Unde per judicium rationis in contrarium moventis, quocunque modo, scilicet sive ex ignorantia sive ex passione vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis vel vitii. — 1a 2æ, q. 53, a. 1, c.

Et quia quorumcunque habituum contraria succrescunt per temporis tractum, quæ oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem ; hujusmodi habitus diminuuntur vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam cessationem ab actu, ut patet etiam in scientia et in virtute. Manifestum est enim, quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multæ passiones et operationes præter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi et aliorum quæ exterius movent. Unde corrumpitur virtus vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte judicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneæ et quandoque ad contrarium ducentes : ita quod, nisi per frequentem usum intellectualis habitus quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minime aptus ad recte judicandum, vel quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur vel etiam corrumpitur intellectualis habitus. — Sed hoc genus corruptionis vel diminutionis, tam in habitu intellectuali quam morali, non est nisi per accidens, in quantum per cessationem actus removetur prohibens corruptionem.—1a 2æ, q. 53, a. 3, c. et ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia non removetur per motum corporalem, quantum ad ipsam radicem habitus, sed solum quantum ad impedimentum ad actus : in quantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiæ, etiam quantum ad ipsam radicem habitus, ut dictum est. — 1a 2æ, q. 53, a. 1, ad 3.

Ad secundum dicendum, quod quocunque modo significetur accidens, habet dependentiam ad subjectum secundum suam rationem, aliter tamen et aliter. Nam accidens significatum in abstracto importat habitudinem ad subjectum, quæ incipit ab accidente et terminatur ad subjectum. Nam albedo dicitur, qua aliquid est album. Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur subjectum quasi prima pars definitionis, quæ est genus, sed quasi secunda, quæ est

differentia ; dicimus enim, quod simitas est curvitas nasi. Sed in concretis incipit habitudo a subjecto et terminatur ad accidens ; dicitur enim album, quod habet albedinem. Propter quod in definitione hujusmodi accidentis ponitur subjectum tamquam genus, quod est prima pars definitionis ; dicimus enim, quod simum est nasus curvus. Sic igitur id quod convenit accidentibus ex parte subjecti, non autem ex ipsa ratione accidentis, non attribuitur accidenti in abstracto, sed in concreto; et hujusmodi est intensio et remissio in quibusdam accidentibus : unde *albedo* non dicitur magis et minus, sed *album*. Et eadem ratio est in habitibus et aliis qualitatibus, nisi quod quidam habitus augentur vel diminuuntur per quandam additionem, ut dictum est. — *Ibid.* a. 2, ad 3 ; cf. Secunda Secundæ hujus operis q. 36, a. 4.

Ad tertium dicendum, quod ita etiam calor per cessationem a calefaciendo corrumperetur, si per hoc incresceret frigidum, quod est calidi corruptivum. — 1a 2æ, q. 53, a. 3, ad 1.

ARTICULUS VII

UTRUM HABITUS DISTINGUANTUR SECUNDUM OBJECTA.

Videtur quod habitus non distinguantur secundum objecta.

1. Habitus enim sunt formæ; sed formæ distinguuntur ad invicem secundum diversa principia activa : ergo habitus non distinguuntur secundum objecta. — 1a 2æ, q. 54, a. 2, c.

2. Præterea, habitus bonus contrariatur habitui malo ; sed contraria sunt diversa secundum speciem : ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni et mali ; ergo non secundum diversa objecta. — *Ibid.* a. 3, arg. *Sed contra.*

3. Præterea, multi habitus possunt esse in una potentia ; ergo habitus non distinguuntur secundum objecta, siquidem una potentia respicit tantum unum objectum. — *Ibid.* a. 1, in c.

4. Præterea, contraria sunt specie differentia; sed idem habitus est contrariorum, sicut medicina sani et ægri; ergo non secundum objecta specie differentia habitus distinguntur. — *Ibid.* a. 2, arg. 1.

Sed contra est : 1. quod actus differunt specie secundum diversitatem objectorum ; sed habitus sunt quædam dispositiones ad actus ; ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa objecta. — *Ibid.* a. 2, arg. *Sed contra.*

2. Præterea, dicit Philosophus (5. *Eth.* c. 1) habitum ex subjectis sibi rebus agnosci ; ergo habitus distinguuntur secundum objecta. — 5. *Eth.* l. 1.

RESPONDEO DICENDUM, quod habitus et est forma quædam et est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi aut secundum communem modum, quo formæ specie distinguuntur, aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formæ ad invicem secundum diversa principia activa, eo quod omne agens facit simile secundum speciem. Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quæ dicuntur. Est autem habitus dispositio quædam ad *duo* ordinata, scilicet ad *naturam* et *operationem* consequentem naturam. Sic igitur secundum tria habitus specie distinguuntur : uno quidem modo secundum *principia activa* talium dispositionum, alio vero modo secundum *objecta* specie differentia, tertio vero modo secundum *naturam*. — 1a 2æ, q. 54, a. 2, c.

Quod quidem contingit dupliciter : *uno modo* secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa ; et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus. Nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturæ agentis ; habitus autem malus dicitur qui dis-

ponit ad actum non convenientem naturæ: sicut actus virtutum naturæ humanæ conveniunt, eo quod sunt secundum rationem; actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est, quod secundum differentiam boni et mali, habitus specie distinguuntur. — *Alio modo* secundum naturam habitus distinguuntur ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturæ inferiori, alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturæ superiori. Et sic virtus humana, quæ disponit ad actum convenientem naturæ humanæ, distinguitur a divina vel heroica, quæ disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturæ. — 1a 2æ, q. 54, a. 3, c.

Unde ex his patet solutio ad *primum* et ad *secundum*.

Ad tertium dicendum, quod sicut in rebus naturalibus diversitas specierum est secundum formam, diversitas autem generum est secundum materiam, ut dicitur in 5. *Metaphys.*(*text.* 33; l. 4, c. 28); — ea enim sunt diversa genere, quorum est materia diversa; —ita etiam diversitas objectorum secundum genus facit distinctionem potentiarum. Unde Philosophus dicit in 6. *Eth.* (c. 1, al. 2), quod ad ea quæ sunt genere altera, sunt etiam animæ particulæ aliæ. Diversitas vero objectorum secundum speciem, facit diversitatem actuum secundum speciem, et per consequens habituum. Quæcunque autem sunt diversa genere, sunt etiam specie diversa, sed non convertitur. Et ideo diversarum potentiarum sunt diversi actus specie et diversi habitus; non autem oportet quod diversi habitus sint diversarum potentiarum, sed possunt esse plures unius; et sicut sunt genera generum et species specierum, ita etiam contingit diversas esse species habituum et potentiarum. — 1a 2æ, q. 54, a. 1, ad 1; 5. *Metaphys.* l. 22 (32); 6. *Eth.* l. 1.

Ad quartum dicendum, quod in distinctione potentiarum vel etiam habituum non est considerandum ipsum objectum materialiter, sed ratio objecti differens specie vel etiam genere. Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque, quia unum per aliud cognoscitur. Et ideo, in quantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum. — 1a 2æ, q. 54, a. 2, ad 1.

QUÆSTIO XV

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI.

Post considerationem de habitibus sequitur considerare de virtutibus; et primo quidem de virtute ut sic, deinde de virtute morali.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR SEX:

1. Utrum virtus sit habitus.
2. Utrum voluntas sit subjectum virtutis, an etiam potentia intellectiva, an irascibilis et concupiscibilis, an potentiæ apprehensivæ sensitivæ.
3. Utrum virtutes recte distinguantur.
4. Utrum virtutes consistant in medio.
5. Utrum sit connexio inter virtutes morales et intellectuales.
6. Utrum virtus insit nobis a natura.

ARTICULUS I

UTRUM VIRTUS SIT HABITUS.

Videtur quod virtus non sit habitus.

1. Potentiæ enim naturales sunt minus perfectæ quam potentiæ rationales; sed potentiæ naturales possunt in suos actus sine habitibus mediis, ut patet in duro et molli: ergo multo fortius hoc possunt rationales potentiæ; ergo virtus vel est potentia vel est actus. — 2. *Sent.* dist. 27, q. 1 a. 1, arg. 2.

2. Si *dicatur*, quod in potentiis rationalibus requiruntur habitus, ut poten-

tiæ determinentur ad unum; — *contra*, potentia determinata ad unum, semper est in suo actu, nec in alteram partem inclinari potest; sed potentia rationalis perfecta, puta per virtutem moralem, non est semper in suo actu, cum non contingat semper agere, secundum Philosophum in lib. *de Somno et Vigilia* c. 2; et quamvis etiam esset in aliquo actu, potest nihilominus in contrarium actum inclinari; ergo potentia rationalis non determinatur ad unum per habitum. — *Ibid.* arg. 3.

3. Præterea, medium est ejusdem generis cum extremis: sed virtus est media inter passiones, ut in 2. *Eth.* (c. 6) patet: ergo videtur quod virtus non sit in genere habitus, sed in genere passionis vel actus; nam et actiones animæ passiones dicuntur. — *Ibid.* arg. 5.

4. Præterea, ultimum rei non ponitur in alio genere quam res ipsa; sed ut Philosophus dicit (1. *de Cœlo et Mundo text.* 116; c. 11), virtus est *ultimum* in re *de potentia*: ergo non est in genere habitus, sed in genere potentiæ. — *Ibid.* arg. 1; 1a 2æ, q. 55, a. 1, arg. 1.

5. Præterea ultimum potentiæ est actus; sed virtus est ultimum potentiæ: ergo virtus est actus. — *de Virt. in com.* a. 1, arg. 6.

6. Præterea, quanto aliquid est in nobis Deo similius, tanto est melius; sed maxime Deo assimilamur secundum quod sumus in actu, cum sit actus purus: ergo actus est optimum eorum quæ sunt in nobis; sed virtutes sunt maxima bona quæ sunt in nobis, ut dicit Augustinus (in 2. *de Libero Arbit.* c. 18 et 19; — Migne PP. Lat. t. 32, col. 1267 sq.). — *Ibid.* arg. 3.

7. Præterea, virtus vel est habitus operationis vel non. Si non est, frustra ergo admittitur; frustra enim est quod non habet operationem, ut dicit Philosophus 2. *de Cœlo*. Quod si sic, contra Tullius dicit in 4. *Tuscul.*, quod sicut est sanitas et pulchritudo corporis, ita est virtus animæ; sed sanitas et pulchritudo non sunt habitus operativi: ergo neque virtus; ergo virtus non est habitus. — Tract. *de Formis* (1) q. 6, a. 2, ad 4.

8. Præterea, habitus ut sic se habet ad bonum et malum; potest enim dari habitus malus. Sed virtus non se habet ad bonum et malum; dicit enim Philosophus (2. *Eth.* c. 5, al. 4), quod secundum virtutem dicimur boni et laudamur, secundum malitiam vero mali et vituperamur. Ergo virtus non est habitus. — 2. *Eth.* l. 5.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in 2. *Eth.* (c. 5 et 6, al. 4 et 5), quod virtus est habitus electivus. — 2. *Eth.* l. 5 et 6.

Respondeo dicendum, quod necessarium est virtutem esse habitum, idque probat Philosophus (2. *Eth.* c. 5, al. 4) sic. Cum enim in anima sint tria tantum, quæ sunt principia alicujus actionis: passiones scilicet, potentiæ, et habitus; virtus autem sit principium quarundam operationum animæ, ut ipse eodem libro probat, necesse est virtutem unum horum trium esse.--Manifestum est autem, quod non est in genere *passionum*. Secundum illas enim absolute consideratas non dicimur boni vel mali. Præterea, secundum virtutes laudamur et secundum malitias vituperamur; sed secundum passiones absolute consideratas neque laudamur neque vituperamur. Non enim aliquis laudatur aut vituperatur ex hoc absolute quod timet vel irascitur, sed solum ex hoc quod aliqualiter timet vel irascitur, id est secundum rationem vel præter rationem. Deinde, virtutes vel sunt electiones vel non sunt sine electione; passiones autem adveniunt nobis sine electione, quia interdum præveniunt deliberationem rationis, quæ ad electionem requiritur. Amplius, passiones sunt motus quidam, secundum quos nos moveri dicimur; virtutes et malitiæ sunt quædam qualitates, secundum quas non dicimur moveri, sed aliqualiter, id est bene vel male, disponi ad hoc quod moveamur. Igitur passiones non sunt virtutes

(1) Cf. annotata ad pag. 11.

neque malitiæ. — Sed neque sunt *potentiæ*. Secundum illas enim nec boni nec mali dicimur, nec laudamur nec vituperamur. Præterea, potentiæ insunt nobis a natura, quia sunt naturales proprietates animæ ; sed virtutes et malitiæ, secundum quas dicimur boni vel mali, non sunt nobis a natura, ut dicit Philosophus in eodem libro (2. *Eth.* c.1). Igitur virtutes et malitiæ non sunt potentiæ.

Unde concludit Philosophus, quod si virtutes non sunt passiones neque potentiæ, relinquitur quod sunt *habitus*, secundum divisionem præmissam.— 3. *Sent.* dist. 23, q. 1, a. 3, quæstiunc.1, 2, 3 ; 2. *Eth.* l. 1.

Ad cujus majorem evidentiam sciendum est, quod *virtus* nominat quandam potentiæ perfectionem. Uniuscujusque enim perfectio præcipue consideratur in ordine ad finem ; finis autem potentiæ actus est : unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod ad suum actum determinatur — 1a 2æ, q. 55, a. 1, c. — cum omnis res, secundum Philosophum in 1, *de Cœlo* (*text.* 32 ; c. 4), sit propter suam operationem sicut propter finem proximum ; unumquodque autem est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem. Et inde est quod «virtus bonum facit habentem et opus ejus reddit bonum », ut dicitur 2. *Eth.* (c. 6. al. 5). Et per hunc etiam modum patet, quod « est dispositio perfecti ad optimum », ut dicitur 7. *Phys.* (*text.* 17; c. 3). Et hæc omnia conveniunt virtuti cujuscunque rei. Nam virtus equi est, quæ facit ipsum bonum, et opus ipsius ; similiter virtus lapidis et hominis et cujusque alterius.— *de Virt. in com.* a. 1, c. — Sunt autem quædam potentiæ, quæ secundum se ipsas sunt determinatæ ad suos actus, sicut potentiæ naturales activæ ; et ideo hujusmodi potentiæ naturales secundum se ipsas dicuntur virtutes. Potentiæ autem rationales, quæ sunt propriæ hominis, non sunt determinatæ ad unum, sed se habent indeterminate ad multa ; determinantur autem per habitus : necesse est ergo virtutem esse habitum.— 1a 2æ, q. 55, a. 1, c. — Hoc etiam patet ex ratione actus virtutis. Non enim in actu virtutis consideratur solum substantia ipsius actus, sed etiam modus agendi ; non enim qui casta (caste) operatur, castus est, sed qui faciliter et delectabiliter, ut ex 2. *Eth.* (c. 3, al. 2) habetur ; delectatio autem ex convenientia causatur, sicut in sensibilibus patet, quod conjunctio convenientis cum convenienti facit delectationem : oportet ergo quod actus virtutis procedat a causa adaptata et assimilata ad hunc actum. Hoc autem potentia rationalis non habet ex se ipsa, cum sit ad utrumlibet, ut dictum est. Oportet ergo aliquid potentiæ superaddi ut perfectionem ejus, per quod talem actum educat, undecunque causetur ; et hoc dicimus esse *habitum virtutis*. Et ideo dicit Philosophus in 2. *Eth.* (c. 3, al. 2), quod signum generati habitus oportet accipere supervenientem in opere delectationem. Hinc enim est etiam, quod potentia perfecta per habitum virtutis tendit in actum consimilem per modum cujusdam naturæ. — 2. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 1, in c. ; 2. *Eth.* l. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod potentiæ naturales sunt determinatæ ad suos actus ex se ipsis ; unde non indigent actu determinante, sicut potentiæ rationales, quæ ad utrumlibet sunt.— 2. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 1, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod virtutes habent quosdam actus qui continui sunt ; nec in eis est interpolatio, quamvis a nobis non sentiatur : non enim virtutes posse otiosas esse existimant. Sed *actus* est duplex : scilicet *primus*, ut esse est actus formæ ; et talis actus virtutis continuus est : manente enim castitate, continue manet esse castum ; — et *actus secundus*, qui est operatio ; et hunc non contingit continuum esse : hic enim actus non tantum est virtutis, sed potentiæ, quam perficit : sicut nulla forma, quæ non est subsistens, habet operationem præter communicationem subjecti ; nec contingit actum aliquem esse vel operationem ex libero arbi-

trio, et præcipue cum electione, sine qua virtutis actus esse non potest, quin a nobis percipiatur. Et ideo aliter dicendum est, quod natura potentiæ per habitum non tollitur; potentiæ autem rationalis natura est ut cogi ad unum non possit; unde etiamsi virtute perficiatur, in ipsa erit agere vel non agere, vel hoc aut contrarium agere ; et non opus est quod continue sequatur inclinationem virtutis : habet enim actus virtutis aliquid in (a) potentia, ut scilicet ex necessitate non sit, et aliquid ab habitu, ut scilicet faciliter fiat. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod medium dicitur de virtute dupliciter, scilicet essentialiter et effective. *Essentialiter* quidem non est medium inter duas passiones, sed inter duos habitus vitiosos, quibus aliqualiter ad passiones nos habemus. Nec hoc est essentiale virtuti, cum aliqua virtus inveniatur, quæ hoc modo non est medium, scilicet justitia, ut ex 5. *Eth.* patet et dicitur infra (q. 20, a. 2). Justitiæ enim quasi æqualitati et medio opponitur abundantia ejus, qui plus habet quam justum sit, qui ex hoc ipso injustus est, vitium injustitiæ habens; et etiam defectus illius, qui defraudatus est, qui defectus vitium in eo non est; et ita justitia non est medium inter duo vitia.— *Effective* vero dicitur medium inter passiones, quia in passionibus medium invenit ; unde non oportet quod sit in genere passionis. — *Ibid.* ad 5.

Ad quartum dicendum, quod quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel objectum virtutis vel actus ejus : sicut fides dicitur quandoque quod creditur, quandoque vero ipsum credere, quandoque autem ipse habitus. Unde quando dicitur, quod virtus est *ultimum potentiæ*, sumitur virtus pro objecto virtutis. Id enim in quod ultimo potentia potest, est id ad quod dicitur virtus rei : sicut si aliquis potest ferre centum libras et non plus, virtus ejus consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta.—Objectio autem procedebat, ac si virtus essentialiter esset ultimum potentiæ. — 1a 2æ, q. 55, a. 1, ad 1.

Vel dic, quod ultimum quod est aliquid rei, non reducitur in aliud genus, sed est in eodem genere, vel per se, sicut ultima pars lineæ, vel per reductionem, sicut punctus ad lineam ; sic autem virtus non est ultimum potentiæ ; sed dicitur ultimum ejus per respectum ad actum, quia ultimum in quod potentia elevari potest, est actus quem virtus elicit. — 2. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 1, ad 1.

Ad quintum patet solutio ex dictis. Potest enim intelligi, quod virtus sit ultimum quod potest potentia ; posse autem convenit habitui. — *de Virt. in com.* a. 1, ad 6.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus dicit virtutes esse maxima bona, non simpliciter, sed in genere : sicut ignis dicitur subtilissimum corporum. Unde non sequitur quod nihil sit in nobis ipsis virtutibus melius, sed quod sint de numero eorum, quæ sunt maxima bona secundum genus suum. —*Ibid.* ad 3.

Ad septimum dicendum, quod virtus ex ipsa ratione nominis importat quandam perfectionem potentiæ. Unde cum duplex sit potentia, scilicet ad esse et ad agere, utriusque potentiæ perfectio nominatur. Sed quia potentia ad *esse* quæ in homine se tenet ex parte corporis, quod est sicut materia, est communis hominibus et aliis rebus ; ideo virtus humana, de qua hic loquimur, non potest attendi secundum illam potentiam, sed magis secundum illam quæ est ad *agere*. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere ; et ideo de ratione virtutis humanæ est, quod sit habitus operativus. — 1a 2æ, q. 55, a. 2, c. — Ad id vero, quod in contrarium objicitur, dicendum, quod modus actionis sequitur dispositionem agentis ; unumquodque enim quale est, talia operatur. Et ideo cum virtus sit principium aliqualis operationis, oportet quod in operante præexistat secundum virtutem aliqua conformis dispositio. Facit autem virtus opera-

tionem ordinatam ; et ideo ipsa virtus est quædam dispositio ordinata in anima, secundum scilicet quod propriæ potentiæ animæ ordinantur aliqualiter ad invicem, et ad id quod est extra. Et ideo virtus, in quantum est conveniens dispositio animæ, assimilatur sanitati et pulchritudini, quæ sunt debitæ dispositiones corporis. Sed per hoc non excluditur, quin virtus sit etiam operationis principium. — 1a 2æ, q. 55, a. 2, ad 1.

Ad octavum dicendum, quod, sicut supra dictum, virtus importat perfectionem potentiæ ; unde virtus cujuslibet rei determinatur ad ultimum in quod potest, ut dicitur in 1. *de Cœlo* (*text.* 116 ; c. 11). Ultimum autem in quod unaquæque potentia potest, oportet quod sit bonum ; nam omne malum defectum quendam importat ; unde Dionysius dicit (*de Div. Nom.* c. 4, § 32 et 35 ; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 731 et 735), quod omne malum est infirmum. Et propter hoc oportet quod virtus cujuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde virtus humana (de qua hic sermo est), quæ est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus. Unde nihil concludit objectio ; nam idem habitus non est bonus et malus, sed alius et alius. — 1a 2æ, q. 55, a. 3, c. ; 2. *Eth.* l. 6.

ARTICULUS II

UTRUM VOLUNTAS SIT SUBJECTUM VIRTUTIS, AN ETIAM POTENTIA INTELLECTIVA, AN IRASCIBILIS ET CONCUPISCIBILIS, AN POTENTIÆ APPREHENSIVÆ SENSITIVÆ.

I. Videtur quod voluntas non sit subjectum virtutis.

1. Omnis enim virtus aut est intellectualis aut moralis, ut dicitur in fine primi *Ethicorum* (1. *Eth.* c. 13 ; 2. *Eth.* c. 1). Virtus autem moralis non est, sicut in subjecto, in eo quod est rationale per essentiam, sed per participationem ; virtus vero intellectualis habet pro subjecto id quod est rationale per essentiam. Cum igitur voluntas in neutra parte possit computari — quia non pertinet ad irrationalem animæ partem, quæ est rationalis per participationem ; sed nec est cognoscitiva potentia : — ergo non potest esse subjectum virtutis. — *de Virt. in com.* a. 5, arg. 1 *Sed contra ;* 1a 2æ, q. 56, arg. 2.

2. Præterea, omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eundem actum ordinabuntur duæ virtutes, quod videtur inconveniens. Voluntas ergo non potest esse subjectum virtutis. — 1a 2æ, l. c. arg. 3.

Sed contra est, quod inest animæ cognoscitivæ aliqua cognitio naturalis, quæ est primorum principiorum ; et tamen respectu ejus cognitionis est aliqua virtus intellectualis in nobis, scilicet intellectus, qui est habitus primorum principiorum. Ergo et in voluntate debet esse aliqua virtus respectu ejus ad quod naturaliter inclinatur. — *de Virt. in com.* a. 5, arg. 3.

II. Ulterius videtur quod intellectus non sit subjectum virtutis.

1. Dicit enim Augustinus (in lib. 1. *de Moribus Ecclesiæ* c. 15 ; Migne t. 32, col. 1322), quod omnis virtus est amor ; subjectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiva : ergo nulla virtus est in intellectu. — 1a 2æ, q. 56, a. 3, arg. 1.

2. Præterea, virtus ordinatur ad bonum, ut ex supra dictis patet ; bonum autem non est objectum intellectus, sed appetitivæ virtutis : ergo subjectum virtutis non est intellectus, sed virtus appetitiva. — *Ibid.* arg. 2.

Sed contra est, quod verum et bonum sunt æque nobilia ; nam se invicem circumeunt. Nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum, et utrumque commune est enti. Si igitur in voluntate, cujus objectum est bonum, potest esse virtus, ergo et in intellectu, cujus objectum est verum, potest esse vir-

tus. — *de Virt. in com.* a. 7, arg. 2 *Sed contra.*

III. Ulterius videtur quod irascibilis et concupiscibilis non possunt esse subjectum virtutis.

1. Ejusdem enim potentiæ sunt habitus et actus ; sed principalis actus virtutis est *electio*, secundum Philosophum in 8. *Eth.* (c. 13, al. 15), quæ non potest esse ac actus irascibilis et concupiscibilis : ergo habitus virtutum non possunt esse in irascibili et concupiscibili. — *Ibid.* a. 4, arg. 2.

2. Præterea, irascibilis et concupiscibilis habent organum corporale ; si ergo virtutes sunt in irascibili et concupiscibili, sequitur bonum hominis esse in corpore hominis ; sed hoc est inconveniens : ergo virtus non potest esse in irascibili et concupiscibili. — *Ibid.* a. 4, arg. 4 ; 1a 2æ, q. 56, a. 4, arg. 2.

Sed contra est, quod virtus aliqua est medium inter contrarias passiones, sicut fortitudo inter timorem et audaciam, temperantia inter superfluum et diminutum in concupiscentiis ; cum igitur passiones sint in irascibili et concupiscibili, videtur quod ibidem sit virtus. — *de Virt. in com.* a. 4, arg. 3 *Sed contra.*

IV. Ulterius videtur quod virtutes apprehensivæ sensitivæ possint esse subjectum virtutis.

1. Appetitus enim sensitivus potest esse subjectum virtutis, in quantum obedit rationi ; sed vires sensitivæ apprehensivæ rationi obediunt ; ad imperium enim rationis operatur imaginativa et memorativa : ergo in his viribus potest esse virtus. — 1a 2æ, q. 56, a. 5, arg. 1.

2. Præterea, sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri vel etiam adjuvari per appetitum sensitivum, ita etiam intellectus vel ratio potest impediri vel etiam juvari per virtutes prædictas ; sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis. — *Ibid.* arg. 2.

Sed contra est, quod omnes virtutes vel sunt intellectuales vel morales, ut dicitur in 1. *Eth.* (c. 13) et 2. *Eth.* (c. 1) ; morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva, intellectuales autem in intellectiva vel ratione, ut patet in 6. *Eth.* (c. 1) : nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis. — *Ibid.* arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, virtus est habitus quo aliquis bene utitur. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum : *uno modo* in quantum per hujusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum Grammaticæ habet homo facultatem recte loquendi ; non tamen Grammatica facit ut homo semper recte loquatur : potest enim grammaticus barbarizare aut solœcismum facere ; et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus. *Alio modo* aliquis habitus non solum facit facultatem agendi, sed etiam facit quod aliquis facultate recte utatur : sicut justitia non solum facit quod homo sit promptæ voluntatis ad justa operandum, sed etiam facit ut juste operetur. Et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu ; ideo ab hujusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari et esse bonus, puta quia est justus vel temperatus ; et eadem ratio est de similibus. Et quia virtus est quæ « bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit », hujusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur virtutes, quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate ; nec simpliciter faciunt bonum habentem : non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc quod est sciens vel artifex, sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus aut bonus faber. — 1a 2æ, q. 56, a. 3, c.

Subjectum igitur habitus qui *secundum quid* dicitur virtus, potest esse

intellectus non solum practicus, sed etiam speculativus absque omni ordine ad voluntatem. Sic enim Philosophus in 6. *Eth.*(c. 3) *scientiam, sapientiam* et *intellectum,* et etiam *artem* ponit esse intellectuales virtutes.— Subjectum vero habitus qui *simpliciter* dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate. Cujus ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias, quæ aliqualiter sunt rationales, ad suos actus ; et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Si autem voluntas sumatur *secundum se,* quia omnis potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad objectum, cum objectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. — Sed si quod bonum immineat homini volendum quod excedat proportionem voluntatis, sive quantum ad totam speciem humanam, sicut *bonum divinum,* quod transcendit limites humanæ naturæ ; sive quantum ad individuum, sicut *bonum proximi* ; — ibi voluntas indiget virtute ; et ideo hujusmodi virtutes, quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subjecto, ut caritas, justitia et hujusmodi. — 1a 2æ, q. 56, a. 6, c. ; *de Virt. in com.* a. 5, c.

Si autem voluntas sumatur in comparatione potentiarum quas movet, contingit intellectum moveri a voluntate, sicut et alias potentias : considerat enim aliquis actu, eo quod vult. Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subjectum virtutis simpliciter dictæ. Et hoc modo intellectus speculativus vel ratio est subjectum fidei : movetur enim intelletus ad assentiendum his quæ sunt fidei, ex imperio voluntatis ; nullus enim credit nisi volens. Intellectus vero practicus est subjectum prudentiæ. — 1a 2æ, q. 56, a. 3, in c. ; *de Virt. in com.* a. 6 et 7.— Prout vero voluntas comparatur ad appetitivas potentias sensitivas, scilicet irascibilem et concupiscibilem, contingit in illis esse virtutem, in quantump participant rationem, per hoc quod natæ sunt rationi obedire. Et hoc patet, quia actus qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota,non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum : sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi et artifex sit bene dispositus ad agendum et etiam ipsum instrumentum. In his igitur, circa quæ operatur irascibilis et concupiscibilis, secundum quod sunt a ratione motæ, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili. Et quia bona dispositio potentiæ moventis motæ attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem, ideo virtus quæ est in irascibili et concupiscibili,nihil aliud est quam quædam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem. — Sed si duæ illæ facultates *secundum se* considerentur, in quantum sunt partes appetitus sensitivi, et non per comparationem ad voluntatem moventem, sic non competit eis quod sint subjectum virtutis (1a 2æ, p. 56, a. 4, c. ; *de Virt. in com.* a. 4, c.), sicut nec ipsis potentiis apprehensivis sensitivæ partis ; non enim comparantur ad voluntatem sicut motæ ab illa, sed magis se habent ut moventes respectu intellectus,eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum, ut dicitur 3. *de Anima text.* 18 ; c. 5. (1a 2æ, q. 56, a. 5, ad 1.) Et sic patet responsio ad omnes quæstiones. — 1a 2æ, q. 56, 3, 4, 5, 6 ; *de Virt. in com.* a. 4, 5, 6, 7.

Ad primum ergo *primæ quæstionis* dicendum, quod voluntas, sicut et alii appetitus, ratione participat in quantum dirigitur a ratione ; licet enim voluntas ad eandem naturam intellectivæ partis pertineat, non tamen ad ipsam potentiam rationis. — *de Virt. in com.* a. 5, ad 1 *Sed contra.*

Ad secundum dicendum, quod quædam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatæ, quod est proprium hujus vel illius hominis ; et in talibus non est necessarium quod sit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc sufficiat natura potentiæ ; sed solum necessarium est in illis virtutibus, quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum. — 1a 2æ, q. 56, a. 6, ad 3.

Ad illud vero quod *in contrarium* opponitur dicendum, quod cognitio fit per aliquam speciem; nec ad cognoscendum potentia intellectus sufficit per se ipsam, nisi species a sensibilibus accipiat ; et ideo oportet in iis etiam, quæ naturaliter cognoscimus, esse quendam habitum, qui etiam quodam modo principium a sensibus sumit. — *de Virt. in com.* a. 5, ad 3.

Ad primum secundæ quæstionis dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta, non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor sed quia pendet aliqualiter ab amore, in quantum dependet a voluntate, cujus prima affectio est amor. — 1a 2æ, q. 56, a. 3, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod bonum uniuscujusque est finis ejus ; et ideo cum verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus ; unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum vel in speculativis vel in practicis, dicitur virtus. — *Ibid.* ad 2.

Ad primum tertiæ quæstionis dicendum, quod actus virtutis non potest esse irascibilis vel concupiscibilis tantum, sine ratione. Id tamen, quod est in actu virtutis principalius, est rationis, scilicet electio, sicut et in qualibet operatione principalior est agentis actio quam passio patientis. Ratio enim imperat irascibili et concupiscibili. Non ergo pro tanto dicitur esse virtus in irascibili et concupiscibili, quasi per eas totus actus virtutis vel principalior pars expleatur ; sed in quantum per virtutis habitum, ultimum complementum bonitatis actui virtutis confertur, in hoc scilicet quod irascibilis et concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis. — *de Virt. in com.* a. 4, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod in formis invenitur quidam gradus. Sunt enim quædam formæ et virtutes totaliter ad materiam depressæ, quarum omnis actio materialis est, ut patet in formis elementaribus. Intellectus vero est totaliter a materia liber ; unde ejus operatio est absque corporis communione. Irascibilis autem et concupiscibilis medio modo se habent. Quod enim organo corporali utantur, ostendit corporalis transmutatio, quæ earum actibus adjungitur; quod item sint aliquo modo a materia elevatæ, ostenditur per hoc quod per imperium moventur et quod obediunt rationi ; et sic in eis est virtus, in quantum elevatæ sunt a materia et rationi obediunt.— *de Virt. in com.* a. 4, ad 4.

Ad primum et secundum quartæ quæstionis patet solutio ex dictis ; hæ enim potentiæ se habent magis ut moventes respectu rationis, quam motæ respectu voluntatis.— 1a 2æ, q. 56, a. 5, ad 1 et 2.

ARTICULUS III

UTRUM VIRTUTES RECTE DISTINGUANTUR.

Videtur quod non recte distinguantur virtutes.— 1. Moralia enim recipiunt speciem ex fine. Si igitur virtutes distinguantur secundum speciem, oportet quod hoc sit ex parte finis. Non autem ex parte finis proximi, quia sic essent infinitæ virtutes secundum speciem. Ergo ex parte finis ultimi ; sed finis ultimus virtutum est unus tantum, scilicet Deus, sive felicitas: ergo est una tantum virtus. — *de Virt. in com.* a. 12, arg. 1.

2. Præterea, habitus distinguuntur per objecta, sicut et potentiæ ; cum ergo virtutes sint quidam habitus, videtur quod eadem sit ratio distinctionis virtutum et potentiarum ; et sic virtutes non excedunt numerum potentiarum animæ. — *Ibid.* arg. 4.

3. Sed dices, quod habitus distinguuntur per actus, et non per potentias. — Contra, principiata distinguuntur secundum principia, et non e converso, quia ab eodem res habent esse et unitatem ; sed habitus sunt principia actuum : ergo magis distinguuntur actus penes habitus quam e converso. — *Ibid.* arg. 5.

4. Præterea, ea quæ conveniunt in forma et differunt solum in materia, sunt unum secundum speciem ; sed omnes virtutes morales sunt unum secundum id quod est formale in eis, quia in omnibus est medium acceptum secundum rationem rectam ; non autem differunt nisi penes materias : ergo non differunt specie, sed numero tantum. — *Ibid.* arg. 22.

5. Præterea, ea quæ differunt specie, non denominantur ad invicem ; sed virtutes morales denominant se invicem, quia, ut Augustinus (6. *de Trinit.* c. 4 ; — Migne t. 42, col. 927) dicit, oportet quod justitia sit fortis et temperata, et temperantia justa et fortis, et sic de aliis : ergo virtutes non distinguuntur ad invicem. — *Ibid.* arg. 23.

6. Præterea, tres ponuntur animæ partes, scilicet rationalis, irascibilis et concupiscibilis ; ergo si sunt aliquæ virtutes principales, videtur quod sunt tres tantum. — *Ibid.* arg. 25.

Sed contra est, quod Philosophus (2. *Eth.* c. 1) distinguit virtutes in intellectuales et morales. — 2. *Eth.* l. 1.

Respondeo dicendum, quod unumquodque diversificatur secundum speciem, secundum id quod est formale in ipso. Formale autem in unoquoque est id, quod est completivum definitionis ejus. Ultima enim differentia constituit speciem ; unde per eam differt definitum secundum speciem ab aliis ; et si ipsa sit multiplicabilis formaliter secundum diversas rationes, definitum in species diversas dividitur secundum ipsius diversitatem. Illud autem quod est completivum et ultimum formale in definitione virtutis, est bonum; nam virtus universaliter accepta sic definitur : « Virtus est, quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit», ut patet in libris *Ethicorum* (2. *Eth.* c. 6, al. 5). Unde et virtus hominis, de qua loquimur, oportet quod diversificetur secundum speciem, secundum quod bonum ratione diversificatur. Cum autem homo sit homo in quantum rationalis est, oportet hominis bonum esse ejus quod est aliqualiter rationale. Rationalis autem pars, sive intellectiva, comprehendit et cognitivam et appetitivam. Pertinet autem ad rationalem partem non solum appetitus qui est in ipsa parte rationali consequens apprehensionem intellectus, qui dicitur voluntas ; sed etiam appetitus qui est in parte sensitiva hominis, et dividitur per irascibilem et concupisibilem ; nam etiam hic appetitus in homine sequitur apprehensionem rationis, in quantum imperio rationis obedit : unde et participare dicitur aliqualiter rationem. Bonum igitur hominis est et bonum cognitivæ et bonum appetitivæ partis. — Non autem secundum eandem rationem utrique parti bonum attribuitur. Nam bonum *appetitivæ* parti attribuitur *formaliter* : ipsum enim bonum est appetitivæ partis objectum ; — sed *intellectivæ* parti attribuitur bonum non formaliter, sed *materialiter* tantum. Nam cognoscere verum est quoddam bonum cognitivæ partis, licet sub ratione boni non comparetur ad cognitivam, sed magis ad appetitivam, nam ipsa cognitio veri est quoddam appetibile. Oportet igitur alterius rationis esse virtutem quæ perficit partem cognitivam ad cognoscendum verum, et quæ perficit partem appetitivam ad appetendum bonum. Et propterea Philosophus in libris *Ethicorum* distinguit *virtutes intellectuales* a *moralibus* : et intellectuales dicuntur quæ perficiunt partem intellectualem ad cognoscendum verum; morales autem quæ perficiunt partem appetitivam ad appetendum bonum. (6. *Eth.* l. 3.) — Et quia bonum magis proprie competit parti appetitivæ quam intellectivæ, propter hoc nomen virtutis convenientius et magis proprie competit virtutibus appetitivæ partis

quam virtutibus intellectivæ, licet virtutes intellectivæ sint nobiliores perfectiones quam virtutes morales. — Illa enim perfectio est nobilior, quæ habet nobilius objectum ; manifestum est autem, quod objectum rationis est nobilius quam objectum appetitus ; ratio enim apprehendit aliquid in universali, sed appetitus tendit in res quæ habent esse particulare ; unde simpliciter loquendo virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quæ perficiunt appetitum. — *de Virt. in com.* a. 12, c. ; 1a 2æ, q. 66, a. 3, c. ; 3. *Sent.* dist. 23, q. 1, a. 4, sol. 2 ; 1. *Eth.* l. 20; 6. *Eth.* l. 3.

Cognitio autem *veri* non est respectu omnium unius rationis. Alia enim ratione cognoscitur verum necessarium et verum contingens ; et iterum verum necessarium alia ratione cognoscitur , si sit per se notum, alia ratione si fiat notum ex alio.— Quod est *per se* notum, se habet ut principium et percipitur statim ab intellectu ; et ideo habitus perficiens intellectum ad hujusmodi veri considerationem vocatur *intellectus*, qui est habitus principiorum.—Verum autem quod est *per aliud* notum, non statim percipitur in intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter : uno modo ut sit ultimum in aliquo genere, alio modo ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanæ. Et quia ea quæ sunt posterius nota quoad nos, sunt prius et magis nota quod naturam, ut dicitur 1. *Phys.*(c. 1), ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanæ, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa hujusmodi est *sapientia*, quæ considerat altissimas causas, ut dicitur 1. *Metaphys.* (c. 1 et 2) : unde convenienter judicat et ordinat de omnibus, quia judicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero, quod est ultimum in hoc vel illo genere cognoscibilium, perficit intellectum *scientia*. Ideo secundum diversa genera scibilium sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una. — *de Virt. in com.* a. 12, c. ; 1a 2æ, q. 66, a. 5, c.

Et similiter circa *contingentia operabilia* non est eadem ratio cognoscendi ea quæ sunt *in nobis*, quæ dicuntur agibilia, ut sunt operationes nostræ, circa quas frequenter contingit errare propter aliquam passionem; quorum est *prudentia;*— et ea quæ sunt *extra nos* a nobis factibilia, in quibus dirigitur aliquis, quorum rectam existimationem passiones animæ non corrumpunt; quorum est *ars :* quæ nihil aliud est quam « habitus cum recta ratione factivus », ut ait Philosophus (6. *Eth.* c. 4), vel « ratio recta aliquorum operum faciendorum ». Quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, in quantum artifex est, qua voluntate opus faciat, sed quale sit opus quod facit.— Sic igitur ars proprie loquendo habitus operativus est. Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis, quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet, qualiter se habeant res quas considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illas. Dummodo enim verum geometra demonstret, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit lætus vel iratus ; sicut nec in artifice refert. Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculativi, in quantum scilicet nec ars nec habitus speculativus faciunt opus bonum quantum ad usum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum, sed solum quantum ad facultatem bene agendi.—Atque inde est quod Philosophus (6. *Eth.* c. 3) ponit virtutes intellectuales, scilicet *sapientiam*, *scientiam*, *intellectum*, *prudentiam* et *artem*.—1a 2æ, q. 57, a. 3, c.; *de Virt. in com.* a. 12, c. ; 6. *Eth.* l. 3.

Similiter etiam *bonum appetitivæ partis* non secundum eandem rationem se habens est in omnibus rebus humanis.

Hujusmodi enim bonum in tripartita materia quæritur, in passionibus irascibilis, et in passionibus concupiscibilis, et in operationibus nostris quæ sunt circa res exteriores, quæ veniunt in usum nostrum, sicut est emptio et venditio et hujusmodi alia. Bonum enim hominis *in passionibus* est, ut sic homo in eis se habeat, quod per earum impetum a rationis judicio non declinet. Unde si aliquæ passiones sunt, quæ bonum rationis natæ sint impedire per modum incitationis ad agendum vel prosequendum, bonum virtutis præcipue consistit in quadam refrænatione et retractione, sicut patet de temperantia, quæ refrænat et compescit concupiscentias. Si autem passio nata sit bonum rationis impedire in retrahendo, sicut timor, bonum virtutis circa hujusmodi passionem erit in sustinendo, quod facit fortitudo. *Circa res* vero *exteriores* bonum rationis consistit in hoc, quod debitam proportionem suscipiant, secundum quod pertinent ad communicationem vitæ ; et ex hoc imponitur nomen justitiæ, cujus est dirigere et æqualitatem ejusmodi invenire. — *de Virt. in com.* a. 12, c.

Sic ergo patet, quod duo sunt genera virtutum humanarum, intellectuales et morales, et quodlibet genus sub se plures species habet.

Ad primum ergo dicendum, quod moralia recipiunt speciem a finibus proximis ; qui tamen non sunt infiniti, si in eis sola differentia formalis consideretur : nam finis proximus uniuscujusque virtutis est bonum quod ipsa operatur. — *de Virt. in com.* a. 12, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod non secundum eandem rationem est aliquod objectum potentiæ, et habitus. Nam *potentia* est, secundum quam simpliciter possumus aliquid, puta irasci vel confidere ; *habitus* autem est, secundum quem aliquid possumus bene vel male, ut dictum est ; et ideo ubi est alia ratio boni, est alia ratio objecti quantum ad habitum, sed non quantum ad potentiam ; propter quod contingit in una potentia multos habitus esse. — *Ibid.* ad 4.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse causam effectivam alterius, quod tamen est causa finalis illius : sicut medicina est causa effectiva sanitatis, quæ est finis medicinæ. Habitus igitur sunt causæ effectivæ actuum ; sed actus sunt fines habituum. Et ideo habitus formaliter secundum actus distinguuntur. — *Ibid.* ad 5.

Ad quartum dicendum, quod medium in diversis materiis diversimode invenitur ; ed ideo diversitas materiæ, in virtutibus moralibus, causat diversitatem formalem secundum quam virtutes morales specie differunt. — *Ibid.* ad 22.

Ad quintum dicendum, quod quædam virtutes morales speciales appropriant sibi illud quod est commune omni virtuti, et ab eo denominantur, propterea quod illud, quod est omnibus commune, in aliqua speciali materia præcipue difficultatem et laudem habet. Manifestum est enim, quod ad quamlibet virtutem requiritur, quod actus ejus sit modificatus secundum debitas circumstantias, quibus in medio constituitur ; et quod sit directus in ordine ad finem, vel ad quodcunque aliud exterius ; et iterum quod habeat firmitatem. Immobiliter enim operari est una de conditionibus virtutis, ut patet 2 et 3. *Eth.* Persistere autem firmiter præcipue habet difficultatem et laudem in periculis mortis ; et ideo virtus, quæ est circa hanc materiam, nomen sibi *fortitudinis* vindicat. Continere autem specialiter habet difficultatem et laudem in delectabilibus circa tactum ; unde virtus, quæ est circa hanc materiam, *temperantia* nominatur. In usu autem rerum exteriorum præcipue requiritur et laudatur rectitudo, quia in hujusmodi bonis homines sibi communicant ; et ideo hoc est bonum virtutis in eis, quia quantum ad ea homo directe secundum æqualitem quandam se habet ad alios, et ab hoc denomina-

tur *justitia*. Quandoque ergo homines de virtutibus loquentes utuntur nomine fortitudinis et temperantiæ et justitiæ non secundum quod sunt speciales virtutes in determinata materia, sed secundum conditiones generales, a quibus denominantur. Et per hoc dicitur, quod temperantia debet esse fortis, id est firmitatem habere ; et fortitudo debet esse temperata, id est modum servare ; et eadem ratio est in aliis. — De *prudentia* vero manifestum est, quod quodam modo est generalis, in quantum habet pro materia omnia moralia, et in quantum omnes virtutes morales quoddammodo eam participant ; et hac ratione dicitur, quod omnis virtus moralis debet esse prudens. — *Ibid.* ad 23.

Ad sextum dicendum, quod in parte rationali sunt duæ virtutes, scilicet appetitiva, quæ vocatur voluntas; et apprehensiva, quæ vocatur ratio ; unde in parte rationali sunt duæ virtutes cardinales : prudentia quantum ad rationem, justitia quantum ad voluntatem ; in concupiscibili autem temperantia ; et in irascibili fortitudo. — *Ibid.* ad 25.

ARTICULUS IV

UTRUM VIRTUS CONSISTAT IN MEDIO.

Videtur quod virtus non consistat in medio.

1. Dicitur enim in 1. *de Cœlo* (*text.* 116 ; c. 11) : virtus est ultimum potentiæ ; sed ultimum non est medium, sed magis extremum : ergo virtus non est in medio, sed in extremo. — *de Virt. in com.* a. 13, arg. 1.

2. Præterea, virtus habet rationem boni : est enim bona qualitas ; bonum autem habet rationem finis, quod est ultimum, et ita extremum : ergo magis virtus est in extremo quam in medio. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, Boethius (2. de *Arithmet.* c. 43 sqq.; — Migne PP. Lat. t. 63, col. 1147 sqq.) assignat *triplex medium*, scilicet *arithmeticum*, ut sex inter quatuor et octo, quia secundum æqualem quantitatem distat ab utroque ; et medium *geometricum*, sicut sex inter novem et quatuor, quia secundum eandem proportionem, scilicet sesquialteram, ab utroque extremo distat, licet non secundum eandem quantitatem ; et medium *harmonicum* sive musicum, sicut tertium est medium inter sextum et secundum, quia quæ proportio est unius extremi ad alterum, scilicet sex ad duo, eadem est proportio trium, quod est distantia (differentia) inter sex et tria, ad unum, quod distantia est inter duo et tria. Nullum autem istorum mediorum salvatur in virtute, quia non oportet quod medium virtutis æqualiter se habeat ad extremum, nec secundum quantitatem neque secundum proportionem et terminorum et differentiarum. Ergo virtus non est in medio. — *Ibid.* arg. 7.

4. Sed dices, quod virtus consistit in medio *rationis*, et non in medio *rei*, de quo dicit Boethius. — Contra, secundum Augustinum (2, *de Libero Arbitr.* c. 18 et 19 ; — Migne PP. Lat. t. 32, col. 1267 sq.)virtus computatur inter maxima bona, quibus nullus male utitur. Si ergo bonum virtutis est in medio, oportet quod medium virtutis maxime habeat rationem medii ; sed medium rei perfectius habet rationem medii quam medium rationis : ergo medium virtutis magis est medium rei quam medium rationis. — *Ibid.* arg. 8.

Sed contra est, quod omnis virtus vel est moralis vel intellectualis ; virtus autem *moralis* est in medio ; nam virtus moralis secundum Philosophum in 2. *Eth.* (c. 6) est habitus electivus in medietate consistens ; virtus etiam *intellectualis* videtur esse in medio propter id quod dicit Apostolus (*Rom.* 12, 3) : « Non plus sapere quam oportet sapere ». — *Ibid.* arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod virtutes morales et intellectuales sunt in medio, licet aliter et aliter. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cujuslibet habentis regulam et mensuram bonum consistit in hoc,

quod est adæquari suæ regulæ vel mensuræ; unde dicimus illud bonum esse, quod neque plus neque minus habet quam debet habere.— Considerandum est autem, quod materia *virtutum moralium* sunt passiones et operationes humanæ, sicut factibilia sunt materia artis. Sicut igitur bonum in iis, quæ fiunt per artem, consistit in hoc quod artificiata accipiant mensuram secundum quod exigit ars, quæ est regula artificiatorum : ita bonum in passionibus et operationibus humanis est, quod attingatur modus rationis, qui est mensura et regula omnium passionum et operationum humanarum. Nam cum homo sit homo per hoc quod rationem habet, oportet quod bonum hominis sit secundum rationem esse. Quod autem in passionibus et operationibus humanis aliquis excedat modum rationis vel deficiat ab eo, hoc est malum. Cum igitur bonum hominis sit virtus humana, consequens est quod virtus moralis consistat in medio inter superabundantiam et defectum ; et superabundantia et defectus et medium accipiantur secundum respectum ad regulam rationis.— *de Virt. in com.* a. 13, c.

Virtutum autem *intellectualium*, quæ sunt in ipsa ratione, quædam sunt practicæ, ut prudentia et ars ; quædam speculativæ, ut sapientia, scientia et intellectus. Et *practicarum* quidem virtutum materia sunt passiones et operationes humanæ, vel ipsa artificialia ; materia autem virtutum *speculativarum* sunt res ipsæ necessariæ.—Aliter autem se habet ratio ad utraque. Nam ad ea, circa quæ ratio operatur, se habet ut regula et mensura ; ad ea vero, quæ speculatur, se habet ratio sicut mensuratum et regulatum ad regulam et mensuram : bonum enim intellectus nostri est verum, quod quidem consequitur intellectus noster quando adæquatur rei. Sicut igitur virtutes morales consistunt in medio determinato per rationem, ita ad prudentiam, quæ est virtus intellectualis *practica* circa moralia, pertinet idem medium, in quantum ponit ipsum circa actiones et passiones. Et hoc patet per definitionem virtutis moralis, quæ, ut dicitur in 2. *Eth.* (c. 6) est « habitus electivus in medietate consistens, ut sapiens determinabit». Idem ergo est medium prudentiæ et virtutis moralis ; sed prudentiæ est sicut imprimentis, virtutis moralis sicut impressi, sicut eadem est rectitudo artis ut rectificantis, et artificiati ut rectificati. — In virtutibus autem intellectualibus *speculativis* medium erit ipsum verum, quod consideratur in eo secundum quod attingit suam mensuram. Quod quidem non est medium inter aliquam contrarietatem quæ sit a parte rei ; contraria enim, inter quæ accipitur medium virtutis, non sunt ex parte mensuræ, sed ex parte mensurati, secundum quod excedit vel deficit a mensura : sicut patet ex hoc quod dictum est de virtutibus moralibus. Oportet igitur contraria, inter quæ est hoc medium virtutum intellectualium, accipere ex parte ipsius intellectus. Contraria autem intellectus sunt opposita secundum affirmationem et negationem, ut patet in 2. *Periherm.* (c. 4, al. 14). Inter affirmationes ergo et negationes oppositas accipitur medium virtutum intellectualium speculativarum, quod est verum : ut puta, quia verum est cum dicitur esse quod est, et non esse quod non est ; falsum autem secundum excessum erit cum dicitur esse quod non est ; secundum defectum vero cum dicitur non esse quod est. Si igitur in *intellectu* non esset aliqua propria contrarietas præter contrarietatem rerum, non esset accipere in virtutibus intellectualibus medium et extrema. — Manifestum est autem, quod in *voluntate* non est accipere aliquam contrarietatem propriam, sed solum secundum ordinem ad res volitas contrarias: quia intellectus cognoscit aliquid secundum quod est in ipso, voluntas autem movetur ad rem secundum quod in se est. Unde si aliqua virtus sit in voluntate secundum comparationem ad ejus mensuram et regulam, talis virtus non consistit in medio ; non enim est accipere extrema ex

parte mensuræ, sed ex parte mensurati tantum, prout excedit vel diminuitur a mensura. — *de Virt. in com.* l. c. — 1a 2æ, q. 64, a. 1 et 2; 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 3; 2. *Eth.* l. 6 et 7.

Ad primum ergo dicendum, quod ultimum potentiæ dicitur, in quod ultimo potentia extenditur; et hoc difficillimum est, quia difficillimum est invenire medium, facile autem est divertere ab eo; et ex hoc ipso virtus est ultimum potentiæ, quod est in medio. — *de Virt. in com.* a. 13, ad 1; 2. *Eth.* l. 11.

Ad secundum dicendum, quod bonum habet rationem ultimi per comparationem ad motum appetitus, non autem per comparationem ad materiam, in qua aliquod bonum constituitur: quod oportet esse in medio materiæ, ut neque excedat neque excedatur a debita regula et mensura. — *de Virt. in com.* a. 13, ad 2.

Ad tertium dicendum, quod media illa, quæ Boethius ponit, sunt media rei; et ideo non conveniunt medio virtutis, quod est secundum rationem, nisi forte in justitia, in qua est simul medium rei et medium rationis, cui competit medium arithmeticum in commutationibus, et medium geometricum in distributionibus, ut patet in 2. *Eth.* (c. 7) et 5. *Eth.* (c. 3 et 4). — *Ibid.* ad 7; 2. *Eth.* l. 8; 5. *Eth.* l. 4 sqq.

Ad quartum dicendum, quod medium competit virtuti non in quantum medium, sed in quantum medium rationis, quia virtus est bonum hominis, quod est secundum rationem esse; unde non oportet quod id quod plus habet de ratione medii, magis pertineat ad virtutem secundum quod est medium rationis. — *de Virt. in com.* a. 13, ad 8.

ARTICULUS V

UTRUM SIT CONNEXIO INTER VIRTUTES MORALES ET INTELLECTUALES.

Videtur quod non sit connexio inter virtutes morales et intellectuales.

1. Virtus enim moralis facit inclinationem ad bene operandum; sed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum etiam absque rationis judicio: ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali; ergo nulla est connexio inter virtutes morales et intellectuales. — 1a 2æ, q. 58, a. 4, arg. 3.

2. Præterea, perfectio prioris non dependet a perfectione posterioris; sed ratio est prior appetitu sensitivo et movens ipsum: ergo virtus intellectualis, quæ est perfectio rationis, non dependet a virtute morali, quæ est perfectio appetitivæ partis; potest ergo esse sine ea, et per consequens nulla est connexio inter virtutes intellectuales et morales. — *Ibid.* a. 5, arg. 1.

3. Præterea, moralia sunt materia prudentiæ, sicut factibilia sunt materia artis; sed ars potest esse sine propria materia, sicut faber sine ferro: ergo et prudentia potest esse sine virtutibus moralibus; quæ tamen inter omnes virtutes intellectuales maxime moralibus conjuncta videtur. — *Ibid.* arg. 2.

4. Præterea, prudentia est virtus bene consiliativa, ut dicitur in 6. *Eth.* (c. 9, al. 10); sed multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt: ergo prudentia potest esse sine virtute morali; ergo non est connexio inter virtutes intellectuales et morales. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est, quod dicit Philosophus 6. *Eth.* (c. 12 sq., al. 13), quod prudentia non potest esse sine virtute morali, et similiter virtus moralis sine prudentia; ergo est aliqua connexio inter virtutes morales et intellectuales. — 6. *Eth.* l. 10 et 11.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia et arte; non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine *prudentia* quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est habitus virtutis, id est faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur: *primo*, ut sit debita intentio finis; et hoc fit per virtutem moralem,

quæ vim appetitivam inclinat ad bonum quod est conveniens rationi, quod est finis debitus ; *secundo,* ut homo recte accipiat ea quæ sunt ad finem ; et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, judicantem et præcipientem ; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes ei annexas, ut infra dicetur. Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest. — Et per consequens, nec sine *intellectu*. Per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota tam in speculativis quam in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis, in quantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, præsupponit intellectum principiorum : ita etiam prudentia, quæ est recta ratio agibilium (1a 2æ, q. 58, a. 4, c.) ; — ita tamen quod intellectus principiorum, quatenus est de agibilibus et movet prudentiam, dicitur synteresis, de qua dicitur infra.— Similiter aliæ virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt, sed *prudentia* sine virtute morali esse non potest. Cujus ratio est, quia prudentia est recta ratio agibilium, non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio præexigit principia, ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit, quod nullum malum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque, quod hujusmodi universale principium, cognitum per intellectum vel scientiam, corrumpitur in particulari per aliquam passionem : sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale bonum rationis. Et ideo sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem vel per habitum scientiæ, ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quæ sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodam modo homini connaturale recte judicare de fine ; et hoc fit per virtutem moralem ; virtuosus enim recte judicat de fine virtutis, quia « qualis unusquisque est, talis finis videtur ei », ut dicitur in 3. *Eth.* (c. 5, al. 7). Et ideo ad rectam rationem agibilium, quæ est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem. (1a 2æ, q. 58, a. 5, c.)—Unde patet, quod licet non necesse sit esse connexionem inter eas virtutes intellectuales et morales, aliqualem tamen esse necessariam. — 1a 2æ, q. 58, a. 4 et 5 ; 3. *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 1 et 2 ; 2. *Eth.* l. 2 ; 6. *Eth.* l. 10 et 11.

Ad primum ergo dicendum, quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quædam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Hujusmodi enim inclinatio quanto est perfectior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adjungatur, per quam fiat recta electio eorum quæ conveniunt ad debitum finem : sicut equus currens si sit cæcus, tanto fortius impingit et læditur, quanto fortius currit. Et ideo etsi virtus moralis non sit ratio recta, non tamen solum est secundum rationem rectam, in quantum inclinat ad quod est secundum rationem rectam, sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit in 6. *Eth.* (c. 13). — 1a 2æ, q. 58, a. 4, ad 3.

Ad secundum dicendum, quod ratio, secundum quod est apprehensiva finis, præcedit appetitum finis ; sed appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quæ sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam ; sicut etiam in speculativis intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis.— *Ibid.* a. 5, ad 1 ; 6. *Eth.* l. 1.

Ad tertium dicendum, quod principia artificialium non dijudicantur a nobis bene vel male, secundum dispositionem appe-

titus nostri, sicut fines, qui sunt moralium principia, sed solum per considerationem rationis. Et ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia. — 1a 2æ, q. 58, a. 5, ad 2.

Ad quartum dicendum, quod prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene judicativa et bene præceptiva; quod esse non potest, nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium judicium et præceptum prudentiæ ; et hoc per virtutem moralem. — *Ibid.* ad 3.

ARTICULUS VI

UTRUM VIRTUS INSIT NOBIS A NATURA.

Videtur quod virtus insit nobis a natura.

1. Homo enim est dignior et perfectior aliis creaturis irrationalibus; sed aliæ creaturæ sufficienter habent a natura ea quæ pertinent ad suam perfectionem : cum igitur virtutes sint quædam perfectiones hominis, videtur quod insint homini a natura. — *de Virt. in com.* a. 8, arg. 9.

2. Præterea, virtus inclinat ad unum, sicut et natura ; ergo nihil prohibet virtutem inesse homini a natura. — *Ibid.* arg. 10.

3. Præterea, virtus in medio consistit, ut dictum est; medium autem est unum et determinatum : ergo nihil prohibet inclinationem naturæ esse ad id quod est virtus. — *Ibid.* arg. 11.

4. Præterea, si virtus non sit nobis a natura, debet causari ex actibus; sed actus qui sunt sine virtute, deficiunt a perfectione virtutis : ergo virtus non potest causari ex actibus antecedentibus virtutem; effectus enim non potest esse perfectior causa. — 1a 2æ, q. 63, a. 2, arg.3.

5. Præterea, bonum virtutis est secundum rationem esse; sed id quod est secundum rationem, est homini naturale, cum ratio sit hominis natura : ergo virtus inest homini a natura.—*Ibid.* a.1, arg. 2.

6. Præterea, dantur virtutes in ratione non acquisitæ per actus; ergo sunt a natura. — *Ibid.* a. 2, in c.

Sed contra est : 1. quod dicit Philosophus 2. *Eth.* (c. 1) : « Non natura virtutes in bonis acquiruntur; sed cum idonei ad ipsas suscipiendas natura simus, assuetudine perficimur. » — 2. *Eth.* l. 1.

2. Præterea, eorum quæ sunt a natura nullum variatur propter assuetudinem, quia, cum lapis naturaliter feratur deorsum, quantumcunque projiciatur sursum, nullo modo consuescet sursum moveri. At circa virtutes per assuetudinem variamur ; ergo virtutes non sunt nobis a natura. — *Ibid.*

3. Præterea, in omnibus illis quæ nobis insunt ex natura, prius inest nobis potentia quam operatio; sed operando secundum virtutem accipimus virtutes, sicut etiam contingit in actibus operativis, ædificando fiunt homines ædificatores, et cytharizando cytharistæ; et similiter operando justa aut temperata aut fortia, fiunt homines justi, temperati et fortes : ergo virtutes non insunt nobis a natura.—*Ibid.*

Respondeo dicendum, quod in homine triplex potest esse subjectum virtutis,sicut ex superioribus patet, scilicet intellectus, voluntas et appetitus inferior, qui in concupiscibilem et irascibilem dividitur; in unoquoque autem est considerare aliquo modo et susceptibilitatem et principium activum virtutis. (3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a 2, quæstiunc. 2, ad 2.) Manifestum est enim, quod in parte intellectiva est intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, in quorum cognitione consistit intellectualis virtus; et intellectus agens,cujus lumine intelligibilia fiunt actu, quorum quædam statim a principio naturaliter homini innotescunt absque studio et inquisitione; et hujusmodi sunt principia prima non solum in speculativis, ut « omne totum est majus sua parte», et similia; sed etiam in operativis, ut malum esse fugiendum, et hujusmodi; — hæc autem naturaliter nota sunt principia totius cognitionis sequentis, quæ per studium acquiritur, sive sit practica sive

speculativa. Similiter autem circa voluntatem manifestum est quod est aliquod principium activum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem; finis autem in operativis habet rationem principii naturalis : ergo inclinatio voluntatis est quoddam principium activum respectu omnis dispositionis, quæ per exercitium in parte affectiva acquiritur. Manifestum est autem, quod ipsa voluntas, in quantum est potentia ad utrumlibet se habens, in his quæ sunt ad finem, est susceptiva habitualis inclinationis in hæc vel in illa. Irascibilis autem et concupiscibilis naturaliter sunt obaudibiles rationi; unde naturaliter sunt susceptivæ virtutis, quæ in eis perficitur, secundum quod disponuntur ad bonum rationis sequendum. Et omnes prædictæ inchoationes virtutum consequuntur naturam *speciei* humanæ; unde et omnibus sunt communes. — Est autem aliqua inchoatio virtutis, quæ consequitur naturam *individui*, secundum quod aliquis homo ex naturali complexione vel cœlesti impressione inclinatur ad actum alicujus virtutis. Et hæc quidem inclinatio est quædam virtutis inchoatio; non tamen est virtus perfecta, quia ad virtutem perfectam requiritur moderatio rationis : unde et in definitione virtutis ponitur, quod est electiva medii secundum rationem rectam. Si enim aliquis absque rationis discretione inclinationem hujusmodi sequeretur, frequenter peccaret. Et sicut hæc virtutis inchoatio, absque rationis opere, perfectæ virtutis rationem non habet, ita nec aliqua præmissarum. Nam ex universalibus principiis in specialia pervenitur per inquisitionem rationis. Rationis autem officio ex appetitu ultimi finis homo deducitur in ea quæ sunt convenientia illi fini. Ipsa etiam ratio imperando irascibilem et concupiscibilem facit sibi esse subjectas. Unde manifestum est, quod ad consummationem virtutis requiritur opus rationis, sive virtus sit in intellectu sive in voluntate sive in irascibili et concupiscibili. Hæc tamen est consummatio, quod ad virtutem inferioris partis ordinatur inchoatio virtutis quæ est in superiori : sicut ad virtutem quæ est in voluntate, aptus redditur homo et per inchoationem virtutis quæ est in voluntate, et per eam quæ est in intellectu; ad virtutem vero quæ est in irascibili et concupiscibili, per inchoationem virtutis quæ est in iis, et per eam quæ est in superioribus; sed non e converso. Unde etiam manifestum est, quod ratio, quæ est superior, operatur ad completionem omnis virtutis. — Unde manifestum est, quod perfectio virtutis non est a natura, sed a ratione. — *de Virt. in com.* a. 8, c.; 1a 2æ, q. 63, a. 1 et 2.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est per se perfectus in bonitate; unde nullo indiget ad bonitatem consequendam. Substantiæ autem superiores ei propinquæ, paucis indigent ad consequendam perfectionem bonitatis in ipso. Homo autem, qui est magis remotus, pluribus indiget ad assecutionem perfectæ bonitatis, quia est capax beatitudinis. Creaturæ autem quæ non sunt capaces beatitudinis, paucioribus indigent quam homo; unde homo est dignior iis, licet pluribus indigeat : sicut ille, qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis, est melius dispositus quam ille, qui non potest consequi nisi paucam, sed per modica exercitia. — *de Virt. in com.* a. 8, ad 9.

Ad secundum dicendum, quod ad ea quæ sunt unius virtutis, posset esse inclinatio naturalis; sed ad ea quæ sunt omnium virtutum, non posset esse inclinatio a natura, quia dispositio naturalis quæ inclinat ad unam virtutem, inclinat ad contrarium alterius virtutis : puta qui est dispositus secundum naturam ad fortitudinem, quæ est in prosequendo ardua, est minus dispositus ad mansuetudinem, quæ consistit in refrænando passiones irascibiles. Unde videmus, quod animalia quæ naturaliter inclinantur ad actum alicujus virtutis, inclinantur ad vitium contrarium alteri virtuti; sicut leo, qui naturaliter est audax, est etiam naturaliter crudelis. Et hæc quidem inclinatio naturalis

ad hanc vel illam virtutem sufficit in aliis animalibus, quæ non possunt consequi perfectum bonum secundum virtutem, sed consequuntur qualecunque determinatum bonum; homines autem nati sunt pervenire ad perfectum bonum secundum virtutem, et ideo oportet quod habeant inclinationem ad omnes actus virtutum : quod cum non possit esse a natura, oportet quod sit secundum rationem in qua existunt semina omnium virtutum. — *Ibid.* ad 10.

Ad tertium dicendum, quod medium virtutis non est determinatum secundum naturam, sicut est determinatum medium mundi, in quod tendunt gravia; sed oportet quod medium virtutis determinetur secundum rationem rectam, quia quod est medium uni, est parum vel multum alteri. — *Ibid.* ad 11.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, virtutum acquisitarum præexistunt in nobis quædam semina sive principia secundum naturam, quæ quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis : sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum, et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus, quæ fit per participationem rationis ; quæ quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, in quantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.—1a 2æ,q.63,a.2, ad 3 ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 2, quæstiunc. 2, ad 3.

Ad quintum patet solutio ex dictis. Virtutes enim tam intellectuales quam morales secundum inchoationes tam ex ratione speciei quam ex ratione individui natæ sunt in nobis a natura, non autem consummatio earum : quia natura determinatur ad unum, consummatio autem hujusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode secundum diversas materias, in quibus virtutes operantur , et secundum diversas circumstantias. — 1a 2æ, q. 63, a. 1, in c.

Ad sextum dicendum, quod virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat in modo, specie et ordine, ut dicit Augustinus (*de Natura Boni* c. 3; — Migne PP. Lat. 42, col. 553), sive in numero, pondere et mensura (1), ut dicitur *Sap.* 11, 21 ; oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quæ quidem est duplex, scilicet ratio humana et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit : ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam ratione (lege) divina ; sed non convertitur. Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari, in quantum hujusmodi actus procedunt a ratione, sub cujus potestate et regula tale bonum consistit. Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio; sed causatur solum in nobis per divinam operationem. — 1a 2æ, q. 63, a. 2, in c. ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 2, quæstiunc. 3, c.

QUÆSTIO XVI

DE VIRTUTE MORALI.

Post hoc considerandum est de virtute morali ; et primo quidem in communi, deinde in speciali.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR SEX :

1. Utrum virtus moralis recte definiatur a Philosopho.
2. Utrum virtus moralis sit circa passiones.
3. Utrum sit una tantum virtus moralis.
4. Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

(1) *Vulg.* « in mensura et numero et pondere ».

5. Utrum virtutes morales sint connexæ.
6. Utrum virtutes sint æquales.

ARTICULUS I

UTRUM VIRTUS MORALIS RECTE DEFINIATUR.

Videtur quod virtus moralis non recte definiatur a Philosopho (2. *Eth.* c. 6) : « habitus electivus in medietate consistens quoad nos, determinata ratione, et ut utique sapiens determinabit ».

1. Virtus enim est in aliqua extremitate, est enim aliquid optimum; ergo non est in medietate existens. — 2. *Eth.* l. 7.

2. Præterea, medium æqualiter distat ab extremis; sed virtus moralis non æqualiter distat ab extremis; fortis enim propinquior est audaci quam timido, et liberalis prodigo quam tenaci : ergo virtus moralis non consistit in medio ; ergo non bene definitur habitus in medietate existens etc. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 3, quæstiunc. 1, arg. 2; *de Virt. in com.* a. 13, arg. 13; 2. *Eth.* l. 10.

3. Præterea, virtus apparet in repentinis, sicut dicit Philosophus (3. *Eth.* c. 6, al. 9), quod fortis est circa bonam mortem impavidus, et quæcunque malum inferunt repentina existentia; sed in repentinis non potest esse electio; electio enim supponit consilium, consilium autem est inquisitio quædam ex quibusdam ad alia procedens; quod non videtur posse fieri in repentinis ; unde dicit Philosophus (3. *Eth.* c. 2, al. 4): Quæ de improviso fiunt, spontanea sunt, non autem ex electione. — 3. *Eth.* l. 14; 1a 2æ, q. 13, a. 1, ad 1; 2a 2æ, q. 49, a. 5, c.; 3. *Eth.* l. 5.

Sed contra est auctoritas Philosophi eam sic definientis (2. *Eth.* c. 6). — 2. *Eth.* l. 7.

Respondeo dicendum, quod optime definita est virtus moralis a Philosopho. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod virtutes morales sunt circa passiones et operationes, quas oportet dirigere secundum regulam rationis. In omnibus autem regulatis consistit rectum, secundum quod regulæ æquantur; æqualitas autem media est inter majus et minus; et ideo rectum virtutis consistit in medio ejus quod superabundat, et ejus quod deficit a mensura rationis rectæ (3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 3, quæstiunc. 1, c.), ut dictum est. Medium autem, quod est inter superabundantiam et defectum, potest dupliciter accipi : uno modo secundum absolutam quantitatem rei, alio modo secundum proportionem ejus ad nos. *Medium* autem *secundum rem* est, quod æqualiter distat ab utroque extremorum; et quia consideratur secundum quantitatem absolutam rei, idem est quoad omnes. Sed *medium quoad nos* est, quia neque superabundat neque deficit a debita proportione ad nos; et propter hoc, istud medium non est idem quoad omnes. (2. *Eth.* l. 6.) Quod medium in quantum homo præfert duobus extremis, in tantum dicitur *eligere*. Omnis enim virtuosus eligit bonum. Et ideo bene definit Philosophus virtutem dicens, quod est « habitus electivus in medietate existens quaod nos, determinata ratione, et ut utique sapiens determinabit». — In qua definitione sunt *quatuor* : quorum *primum* est genus, quod tangit cum dicit, quod virtus est « habitus », ut supra habitum. *Secundum* est actus virtutis moralis ; oportet enim habitum definiri per actum ; et hoc tangit cum dicit « electivus », id est secundum electionem operans ; principale enim virtutis est electio. Et quia oportet actum determinari per objectum, ideo *tertio* ponit objectum, sive terminum actionis, in hoc quod dicit « existens in medietate quoad nos » ; virtus enim inquirit et operatur medium non rei, sed quoad nos. Dictum est autem similiter, quod virtus moralis est in appetitu qui participat rationem ; et ideo *quartam* particulam apponit, quæ tangit causam bonitatis in virtute, cum dicit « determinata ratione» ; non enim inquirere medium est bonum, nisi in quantum est secundum rationem determinatam. Verum quia contingit rationem esse rectam et erroneam, oportet

virtutem secundum rationem rectam operari; et ad hoc explicandum subdit « ut utique sapiens determinabit »; sapiens autem hic dicitur non ille, qui est sapiens simpliciter, quasi cognoscens altissimam causam universi, sed prudens, qui est sapiens rerum humanarum, ut supra dictum est.— 2. *Eth.* l. 5, 6 et 7; 1a 2æ, q. 64, a. 1, c.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus, secundum suam substantiam et secundum rationem definitivam, est *medietas;* sed in quantum habet rationem optimi in tali genere et bene operantis sive disponentis, est *extremitas*. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod, sicut dictum est, tota bonitas virtutis moralis dependet ex rectitudine rationis. Unde bonum convenit virtuti morali secundum quod sequitur rationem rectam; malum autem utrique, vitio scilicet superabundantiæ et defectus, in quantum recedit a ratione recta. Et ideo secundum rationem bonitatis et malitiæ ambo vitia sunt in uno extremo, scilicet in malo, quod attenditur secundum recessum a ratione; virtus autem est in altero extremo, scilicet in bono, quod attenditur secundum rectam rationem. Non tamen ex hoc virtus et opposita vitia consequuntur speciem, quam definitio signat, quia ratio recta se habet ad appetitum rectum sicut motivum et regula extrinseca. Appetitus autem perversus per vitium, non tendit a ratione recta deficere, sed præter intentionem hoc ei accidit; per se autem intendit id in quo superabundat vel deficit. Quod autem est præter intentionem, est per accidens. Id autem quod est extrinsecum et per accidens, non constituit speciem, sed species habitus sumitur secundum objectum in quod per se tendit. Secundum objecta autem medium competit virtuti, extrema autem vitiis. Et ideo dicit Philosophus (c. 6), quod secundum rationem boni virtus est in extremo, sed secundum speciem substantialem est in medio. — 2. *Eth.* l. 7.

Ad secundum dicendum, quod *medium* accipitur in aliquo dupliciter : *uno modo* ex comparatione ad extrema ejusdem rei, sicut medium in circulo; et tale medium oportet quod æque distet ab extremis; — *alio modo* ex comparatione ad aliquam regulam extraneam; et tunc non oportet quod medium æque distet ab extremis, sed quod æquetur regulæ : sicut patet, quod quando secatur lignum ad aliquam regulam, non semper tantum aufertur quantum dimittitur; et tale medium est medium virtutis moralis, quæ habet rectam rationem pro regula, ut dictum est; unde quandoque appropinquatur plus uni extremo quam alteri, secundum quod competit rationi rectæ.— 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 3, quæstiunc. 1, c. et ad 2.

Cum autem medium participet aliqualiter utrumque *extremum*, in quantum participat unum eorum, contrariatur altèri : sicut æquale, quod est medium inter magnum et parvum, est quidem in comparatione ad magnum parvum, et in comparatione ad parvum est magnum ; et ideo æquale *et* magno opponitur secundum rationem parvi, *et* parvo secundum rationem magni. Et propter hoc est motus a contrario in medium, sicut et in contrarium, ut dicitur in 5. *Phys.* (*text.* 22 ; c. 3). Sic igitur medii habitus, constituti tam in passionibus quam in operationibus, se habent ut superabundantes ad eum qui est in defectu, et ut deficientes ad eum qui superabundat : sicut fortis in comparatione ad timidum est audax, in comparatione autem ad audacem est timidus (2. *Eth.* l. 10.). Unde patet, quod virtus contrariatur utrique extremorum.—In quibusdam tamen magis contrariatur medio virtutis vitium quod est in defectu, in quibusdam autem magis vitium quod est in excessu : sicut fortitudini non maxime contrariatur audacia, quæ maxime pertinet ad superabundantiam, sed timiditas quæ pertinet ad defectum ; e contrario autem temperantiæ non maxime contrariatur insensibilitas, ad quam pertinet indigentia et defectus, sed intemperantia ad quam pertinet superabundantia. Ho-

rum autem rationem oportet accipere ex natura *passionum*, circa quas est virtus moralis, ad quam pertinet conservare bonum rationis contra motum passionum. —*Passio* autem dupliciter corrumpere potest bonum rationis : *uno modo* vehementia sui, impellendo ad plus faciendum quam ratio dictat, præcipue in concupiscentiis delectationum et aliis passionibus quæ pertinent ad prosecutionem appetitus. Unde virtus quæ est circa hujusmodi passiones, maxime intendit passiones tales reprimere : et propter hoc vitium quod est in defectu magis ei assimilatur, et quod est in superabundantia magis ei contrariatur, sicut patet de temperantia. *Quædam* vero passiones corrumpunt bonum, retrahendo in minus ab eo quod est secundum rationem : sicut patet de timore et aliis passionibus ad fugam pertinentibus. Unde virtus quæ est circa hujusmodi passiones, maxime intendit firmare aliquem in bono rationis contra defectum ; et propter hoc vitium quod est in defectu, magis ei contrariatur. — *de Virt. in com.* a.13, in c. et ad 5 et 13; 2. *Eth.* l.10.

Ad tertium dicendum, quod in hoc maxime virtus demonstratur, quod in repentinis fiat electio ejus quod est honestum ; quod autem illud præeligatur alteri, hoc est a virtute. Unde virtus moralis, ac præcipue fortitudo, ostenditur in repentinis. Nec requiritur quod tunc temporis fiat inquisitio per rationem ; sufficit ad electionem quod aliquando præcesserit. — 2. *Eth.* l. 5 ; 3. *Eth.* l. 5 et 14 ; 3. *c. Gent.* c. 160, rat. 2.

ARTICULUS II

UTRUM VIRTUS MORALIS SIT CIRCA PASSIONES.

Videtur quod omnis virtus moralis sit circa passiones.

1. Dicit enim Philosophus (2. *Eth.* c. 3, al. 2), quod circa voluptates et tristitias moralis virtus versatur ; sed voluptates et tristitiæ sunt passiones : ergo virtus omnis moralis est circa passiones. — 1a 2æ, q. 59, a. 4, arg. 1 ; 2. *Eth.* l. 3.

2. Præterea, virtutis moralis est servare bonum rationis ; sed maxime bonum rationis impeditur a passionibus, ut dicit Philosophus (6. *Eth.* c. 5) : ergo virtus moralis versatur circa passiones. — 1a 2æ, q. 59, a. 2, arg. 3.

3. Præterea, omnis virtus est circa suas operationes exteriores ; sed operationes exteriores ex interioribus passionibus oriuntur : ergo omnis virtus est circa passiones. — 3. *Sent.* dist 33, q. 2, a. 2, quæstiunc. 3, arg. 2.

Sed contra est, quod justitia, quæ est virtus moralis, non versatur circa passiones, ut dicitur 5. *Eth.* (c. 1, al. 3). — 5. *Eth.* l. 2.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis perficit partem appetitivam animæ, ordinando ipsam in bonum rationis, ut dictum est. Est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi, sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quæ non est subjectum passionum, ut dictum est. Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quædam circa passiones, quædam circa operationes. (1a 2æ, q. 59, a. 4, c.) Sed moderatio in operationibus potest esse duplex : *uno modo* per ordinem ad agentem ; et sic eadem est ratio moderandi actiones exteriores, et interiores passiones ; unde hoc pertinet ad alias virtutes quæ sunt circa passiones ; — *alio modo* per ordinem ad alium, cum quo est convivendum ; et sic habet specialem rationem moderationis, et ideo requiritur specialis virtus, quæ dicitur justitia, de qua dicetur infra. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 2, sol. 3 ; 2. *Eth.* l. 2, 3, 5.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis virtus moralis est circa delectationes et tristitias sicut circa propriam ma-

teriam, sed sicut circa aliquid consequens proprium actum. Omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis, et tristatur in contrario. Unde Philosophus post præmissa verba subdit, quod « si virtutes sunt circa actus et passiones, omnem autem passionem et omnem actum sequitur delectatio et tristitia, etiam propter hoc virtus erit circa delectationes et tristitias », scilicet sicut circa aliquid consequens. — 1a 2æ, q. 59, a. 4, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod passio præveniens judicium rationis, si in anima *prævaleat*, ut ei consentiatur, impedit consilium et judicium rationis; si vero *sequatur* quasi ex ratione imperata, adjuvat ad exsequendum imperium rationis.— 1a 2æ, q. 59, a, 2, ad 3.

Potest autem *sequi dupliciter :* vel ex ratione *potentiæ* quæ obaudit rationi, vel ex ratione *redundantiæ*. Primum fit, cum ratio versatur circa moderationem passionum; secundum, cum versatur circa operationes : cum nimirum ad actum justitiæ sequitur gaudium, ad minus in voluntate, et si hoc gaudium multiplicatur per justitiæ perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum ; et sic redundantia hujusmodi, quanto magis fuerit perfecta, tanto magis passionem causat. — 1a 2æ, q. 24, a. 3, ad 1 ; *Tabula Aurea* voce « passio » n. 75 sqq.

Unde patet solutio *ad tertium*. — *Vel dic*, quod non omnes actiones exteriores procedunt a passionibus.

ARTICULUS III

UTRUM SIT UNA TANTUM VIRTUS MORALIS.

Videtur quod sit una tantum virtus moralis.

1. Habitus enim non distinguuntur secundum materialia objecta, sed secundum formales rationes objectorum ; formalis autem ratio boni, ad quod ordinatur virtus moralis, est una, scilicet modus rationis : ergo videtur quod sit una tantum moralis virtus. — 1a 2æ, q. 60, a. 1, arg. 2 ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 1, quæstiunc. 1, arg. 2.

2. Præterea, potentiæ apprehensivæ magis diversificantur, vel non minus, quam appetitivæ; ergo et habitus similiter, cum potentiis proportionentur; sed unus habitus cognoscitivus est omnium quæ ad virtutes morales pertinent, sicut patet de scientia morali : ergo virtutes morales non debent esse distinctæ secundum speciem ; ergo est una tantum virtus moralis. — 3. *Sent.* l. c. arg. 3.

3. Præterea, moralia recipiunt speciem a fine ; sed finis omnium virtutum moralium communis est unus, scilicet beatitudo, proprii autem et propinqui sunt infiniti ; non sunt autem infinitæ virtutes morales : ergo videtur quod sit una tantum. — 1a 2æ, q. 60, a. 1, arg. 3.

4. Præterea, virtutes morales non distinguuntur ab invicem per hoc quod quædam sunt circa operationes, quædam circa passiones ; dicit enim Philosophus in 2. *Eth.* (c. 3, al. 2), quod virtus moralis est circa delectationes et tristitias optimorum operativa. Sed voluntates et tristitiæ sunt passiones quædam. Ergo eadem virtus, quæ est circa passiones, est et circa operationes, utpote operativa existens ; ergo non distinguuntur virtutes morales per hoc quod quædam sint circa passiones, quædam circa operationes. Ergo est una tantum virtus moralis. — 1a 2æ, q. 60, a. 2, arg. 1 ; 2. *Eth.* l. 3.

5. Præterea, ad virtutis actum non exigitur nisi cognitio et operatio ; sed totum hoc prudentia facit, quia prudens non solum cognitivus, sed et activus est, ut dicitur 6. et 7. *Eth.* : ergo est una virtus moralis, scilicet prudentia. — 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 2, arg. 2.

Sed contra est : 1. quod per se accidentia secundum speciem distinguuntur ex sola differentia subjectorum quæ in eorum definitionibus ponuntur ; sed virtutes morales sunt etiam in diversis subjectis, cum quædam sint in rationali, quædam in concupiscibili; et semper in eisdem, quia temperantia nunquam est in irasci-

bili, et sic de ceteris : ergo videtur quod virtutes morales specie distinguantur ; ergo non est una tantum virtus moralis. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 1, quæstiunc. 1, arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, plures formæ unius speciei non possunt esse in eodem subjecto ; sed plures virtutes morales possunt esse in eodem, etiam secundum partem eandem animæ, sicut fortitudo et mansuetudo sunt simul in irascibili : ergo differunt specie ; ergo non est una tantum virtus moralis. — *Ibid.* arg. 2 *Sed contra ;* 1a 2æ, q. 60, a. 1, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod cum unumquodque quod est ad *finem*, determinetur secundum exigentiam finis; potentiæ et habitus, qui ordinantur ad *actus* sicut ad ultimam perfectionem, oportet quod secundum actus diversos distinguantur : sicut etiam potentia materiæ distinguitur per relationem ad diversas formas. Non autem quælibet diversitas actuum facit differentiam potentiarum et habituum, sed illa tantum quæ est ex diversitate objectorum, a quibus actus specificantur sicut motus a terminis. Solum autem illa differentia terminorum facit diversam speciem motus, quæ attenditur secundum illam rationem, secundum quam terminat motum. Unde quod descensus terminetur ad aquam vel ad terram, non facit diversam speciem motus localis, quia motus localis non erat ad terram vel aquam in quantum hujusmodi, sed in quantum deorsum sunt. Generationes autem differunt secundum species, quæ terminantur ad formas aquæ et terræ. Et similiter objecta diversa non diversificant actus secundum speciem, nisi sit diversitas secundum illam rationem, secundum quam est objectum; videre enim album et nigrum, non sunt diversi actus secundum speciem, quia utrumque est objectum visus secundum unam rationem, in quantum scilicet sunt colorata visibilia actu per lucem. Et inde contingit, quod quanto aliqui habitus vel potentiæ sunt immaterialiores, tanto sunt universaliores, et minus distinguuntur, quia attendunt universaliorem rationem objecti : sicut quinque sensibus propriis correspondet unus sensus communis et una imaginatio. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 1,quæstiunc. 1, c.

Sciendum tamen, quod cum plures habitus quandoque sint in una potentia, aliqua diversitas sufficit ad distinguendum habitus, quæ non sufficit ad distinguendum potentiam : quia potentia alio modo comparatur ad actum quam habitus, unde et secundum alteram rationem objectum utrique respondet. Potentia enim est principium agendi absolute, sed habitus est principium agendi prompte et faciliter ; et ideo objectum secundum illam rationem qua se habet ad actum simpliciter, respondet potentiæ ; sed secundum quod se habet ad facilitatem actus, respondet habitui. Et ideo diversitas materiæ vel objecti in ordine ad ea quæ faciunt facilitatem in actu, facit diversitatem habitus et non potentiæ.— Et inde est quod in *speculativis* diversitas materiæ, secundum quod est determinabilis per diversa media et principia, ex quibus est facilitas considerationis, facit diversas scientias : sicut Naturalis, quæ ex effectibus et iis,quæ apparent in sensu,demonstrat, a Mathematica differt, quæ circa suam materiam ex iisdem principiis et mediis procedere non potest. Sicut autem in speculativis est principium demonstrationis et medium, ita fines sunt in *operativis*, ut dicitur in 7.*Eth.* (c. 8, al. 9). Ex eorum enim intentione procedimus in ea quæ sunt ad finem, sicut ex dignitatibus in conclusiones. Et ideo secundum relationem ad finem omnes morales habitus distinguuntur,ex quo prima sumpta est differentia boni et mali, quia bonum importat finem, ut dicitur 10. *Metaphys.*(*text.*13 ; l. 9, c.4), malum autem deordinationem a fine ; et secundum hoc virtutes a vitiis distinguuntur ; et in virtutibus ubi invenitur diversa ratio boni, sunt diversæ virtutes secundum speciem. Bonum autem,ad quod humanæ virtutes proxime ordinantur; est bonum rationis, quæ se habet sicut imperans et

movens ; contra quam esse, est malum hominis, ut dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 4, § 32 ; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 734). — *Ibid.*

Non autem in omnibus materiis moralibus eodem modo invenitur. Materia enim patientis se habet ad agens dupliciter. *Quandoque* enim recipit formam agentis secundum eandem rationem, prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis ; et sic necesse est quod si agens est unum specie, materia recipiat formam unius speciei : sicut ab igne non generatur univoce nisi aliquid existens in specie ignis. *Aliquando* vero materia recipit formam ab agente non secundum eandem rationem, prout est in agente : sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur a sole ; et tunc formæ receptæ in materia ab eodem agente non sunt unius speciei, sed diversificantur secundum diversam proportionem materiæ ad recipiendum influxum agentis : sicut videmus, quod ab una actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum, secundum diversam proportionem materiæ. — 1a 2æ, q. 60, a. 1, c.

Cum ergo ratio in moralibus sit sicut imperans et movens, vis autem appetitiva sicut imperata et mota ; non autem appetitus recipit impressionem rationis quasi univoce, quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem (unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundum quod diversimode se habent ad rationem);— fit, ut virtutes morales sint *diversæ secundum speciem*, et non una tantum. (1a 2æ, q. 60, a. 1, c.) Etsi quidem impressio illa rationis imperantis recipiatur quasi univoce, scilicet in eo quod sit rationale per essentiam, sit prudentia ; in his vero, quæ per rationem disponuntur, participative et quasi non univoce constituitur virtus moralis.— Moralem autem materiam, id est actus et passiones, humana ratio quantum ad tria ordinat sive disponit : *primo* ordinando ipsas passiones per actiones secundum se, prout eas ad medium reducit secundum quandam commensurationem ; et sic dicitur in eis modum ponere, quia modus mensurationem importat ; — *secundo* ordinando subjectum ad ipsas actiones et passiones primo modo ordinatas, ut scilicet homo firmiter inhæreat his quæ ratio ordinavit ; — *tertio* in ordine ad aliquid extra, ad quod oportet actus nostros proportionari, sive sit finis sive alius homo sive quidquid extrinsecum ; et secundum hoc causatur rectitudo vel æqualitas in virtute.— Hæc igitur tria, scilicet *modus*, *firmitas* et *rectitudo*, in omnibus virtutibus moralibus inveniuntur. Sed in quibusdam materiis virtutum bonum rationis attenditur præcipue secundum unum istorum ; in quibusdam vero secundum aliud : secundum quod naturalis potentia, quam perficit habitus virtutis, magis deficit in hoc vel in illo. Unde tota intentio rationis et virtutis ad hoc fertur, ubi natura deficit : sicut patet, quod delectationes corporales sunt nobis connaturales, et ideo in his difficillimum est modum tenere ; et propter hoc virtus quæ est circa eas, scilicet temperantia, præcipue modum sibi ascribit, unde et nomen accepit. Et similiter naturaliter homo mortem fugit, unde et difficillimum est in periculis mortis firmiter persistere ; et ideo fortitudo, quæ circa hujusmodi est, firmitatem sibi ascribit et inde nominatur. Et similiter rectitudo præcipue in communicationibus ad alterum quæritur ; et ideo justitia, quæ circa has est, a rectitudine nomen habet. Et sic est etiam in aliis virtutibus moralibus, quæ secundum speciem distinguuntur, prout bonum rationis, quantum ad aliquid prædictorum, diversimode in eis invenitur secundum conditionem suæ materiæ.—3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 1, sol. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod illud formale est unum genere propter unitatem agentis, sed diversificatur specie propter diversas habitudines recipientium. — 1a 2æ, q. 60, a. 1, ad 2 ; 3. *Sent.*

dist. 33, q. 1, a. 1, quæstiunc. 1, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod in omnibus moralibus invenitur una ratio veri, quod est verum contingens, in hominis actione consistens; et ideo ad unum actum cognoscitivum pertinet. Invenitur autem in eis ratio boni diversa, secundum quod in diversis diversimode ordo rationis constituitur ; et ideo ex parte appetitivæ oportet quod sint diversi habitus, qui dicuntur virtutes morales. — 3. *Sent.* l. c. ad 3.

Ad tertium dicendum, quod moralia non habent speciem a fine ultimo, sed a finibus proximis ; qui quidem etsi infiniti sint numero, non tamen infiniti sunt specie. — 1a 2æ, q. 60, a. 1, ad 3.

Ad quartum dicendum, quod operatio et passio dupliciter potest comparari ad virtutem: *uno modo* sicut effectus; et hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva, et delectationem aliquam et tristitiam, quæ sunt passiones, ut supra dictum est. — *Alio modo* potest comparari operatio ad virtutem moralem sicut materia, circa quam est ; et secundum hoc oportet alias esse virtutes morales circa operationes, et alias circa passiones. Cujus ratio est, quia bonum et malum in *quibusdam* operationibus attenditur *secundum se ipsas*, qualitercunque homo afficiatur ad eas, in quantum scilicet bonum in eis et malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum ; et in talibus oportet quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum se ipsas, sicut sunt emptio et venditio, et hujusmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum ; et propter hoc justitia et partes ejus proprie sunt circa operationes sicut circa propriam materiam. — In *quibusdam* vero operationibus bonum et malum attenditur solum secundum commensurationem *ad operantem ;* et ideo oportet in his bonum et malum considerari secundum quod homo bene vel male afficitur circa hujusmodi ; et propter hoc oportet quod virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones, quæ dicuntur animæ passiones, sicut patet de temperantia, fortitudine et aliis hujusmodi.—Contingit autem quod in operationibus quæ sunt *ad alterum*, prætermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem ; et tunc in quantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio justitiæ ; in quantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicujus alterius virtutis : sicut cum propter iram aliquis alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur justitia, in immoderantia vero iræ corrumpitur mansuetudo, et idem patet in aliis.—1a 2æ, q. 60, a. 2, c. et ad 1.

Ad quintum dicendum, quod sicut speculativa ratio dicitur esse recta secundum quod se conformiter habet ad principia ; ita etiam ratio practica dicitur recta secundum quod se habet conformiter ad rectos fines. Inclinatio autem ad finem ad appetitum pertinet; et ideo in 6. *Eth.* (c. 1) dicitur, quod veritas et rectitudo rationis practicæ est secundum quod se habet conformiter ad appetitum rectum. Appetitus autem respectu alicujus est rectus naturaliter, sicut respectu finis ultimi, prout quilibet naturaliter vult esse felix; sed respectu aliorum rectitudo appetitus ex ratione causatur, secundum quod appetitus aliqualiter rationem participat, ut in 1. *Eth.* (c. ult.) dicitur. Et quia prudentia facit rationem rectam, ideo præter prudentiam requiruntur aliæ virtutes morales, quæ faciunt appetitum rectum in his in quibus non est naturaliter rectus. Et quia bonum rationis non eodem modo invenitur in ipsa ratione, et in his quæ rectitudinem rationis participatione habent; ideo secundum ea, quæ prius dicta sunt, morales virtutes sunt alii habitus secundum speciem quam prudentia. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 1, sol. 2 et ad 2.

ARTICULUS IV

UTRUM VIRTUTES MORALES DISTINGUANTUR SECUNDUM DIVERSA OBJECTA PASSIONUM.

Videtur quod virtutes morales non distinguuntur secundum objecta passionum.

1. Sicut enim sunt objecta passionum, ita sunt objecta operationum ; sed virtutes morales,quæ sunt circa operationes, non distinguuntur secundum objecta operationum ; ad eandem enim virtutem justitiæ pertinet vendere vel emere domum et agrum. — Ia 2æ, q. 60, a. 5, arg. 1.

2. Præterea, non sunt tot virtutes morales quot passiones, quia circa oppositas passiones est una et eadem virtus moralis, sicut fortitudo circa timores et audacias ; non ergo virtutes morales distinguuntur secundum diversa objecta passionum. — *Ibid.* a. 4, arg. 2.

3. Præterea, sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali ; sed circa concupiscentiæ bonum sunt diversæ virtutes, sicut temperantia circa concupiscentias delectationum tactus, et eutrapelia circa delectationes ludi : ergo etiam circa timores malorum debent esse diversæ virtutes; ergo non distinguuntur virtutes morales secundum diversa objecta passionum. — *Ibid.* a. 5, arg. 4.

4. Præterea, eorum quæ conveniunt in principio et fine, unus est habitus, sicut patet maxime in scientiis ; sed omnium passionum unum est principium, scilicet amor ; et omnes in eundem finem terminantur, scilicet delectationem vel tristitiam : ergo videtur quod circa omnes passiones est una tantum virtus moralis, et non diversificetur secundum diversa objecta passionum. — *Ibid.* a. 4, arg. 1.

Sed contra est, quod temperantia est circa delectabilia tactus, et præcipue circa majora, abstinentia circa delectabilia ciborum, et eutrapelia circa delectabilia ludorum. — *Ibid.* a. 5, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod perfectio virtutis ex ratione dependet ; perfectio autem passionis ex ipso appetitu sensitivo. Unde oportet quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem ; passiones autem secundum ordinem ad appetitum. Objecta igitur passionum, secundum quod diversimode ordinantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species ; secundum vero quod comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum. — Non est autem idem motus rationis et appetitus sensitivi ; unde nihil prohibet aliquam differentiam objectorum causare diversitatem passionum, quæ non causat diversitatem virtutum, sicut quando una virtus est circa multas passiones, ut dicetur infra (ad *quartum*); et aliquam etiam differentiam objectorum causare diversitatem virtutum, quæ non causat diversitatem passionum, cum circa unam passionem, puta delectationem, diversæ virtutes ordinentur. Et quia diversæ passiones ad diversas potentias pertinentes semper pertinent ad diversas virtutes; ideo diversitas objectorum quæ respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum,puta quod aliquid sit bonum absolute et aliquid bonum cum aliqua arduitate. Et quia ordine quodam ratio inferiores partes hominis regit, et etiam se ad exteriora extendit ; ideo secundum quod unum objectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, aut etiam ratione, et secundum etiam quod pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res, diversam habitudinem habet ad rationem, et per consequens natum est diversificare virtutes. — Bonum igitur hominis, quod est objectum amoris, concupiscentiæ et delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinere vel ad interiorem animæ apprehensionem : et hoc *sive* ordinetur ad bonum hominis in se ipso, vel quantum ad corpus vel quantum ad animam, *sive* ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios. Et omnis talis diversitas propter diversum ordinem ad rationem diversificat virtutem. — Ia 2æ, q. 60, a. 5, c.

Sic igitur si consideretur aliquod bonum, si quidem sit per sensum tactus apprehensum et ad consistentiam humanæ vitæ pertinens in individuo vel in specie, erit pertinens ad virtutem *temperantiæ*. Delectationes autem aliorum sensuum cum non sint vehementes, non præstant aliquam difficultatem rationi ; et ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quæ est circa difficile. — Bonum autem non sensu, sed interiori virtute apprehensum ad ipsum hominem pertinens secundum se ipsum, est sicut pecunia et honor ; quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis, honor autem consistit in apprehensione animæ. Et hæc quidem considerari possunt vel absolute, secundum quod pertinent ad concupiscibilem, vel cum arduitate quadam, secundum quod pertinent ad irascibilem. Quæ quidem distinctio non habet locum in bonis quæ delectant tactum : quia hujusmodi sunt quædam infima et competunt homini secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur *pecuniæ* absolute sumptum, secundum quod est objectum concupiscentiæ vel delectationis aut amoris, est *liberalitas ;* circa bonum autem hujusmodi cum arduitate sumptum, secundum quod est objectum spei, est *magnificentia*. Circa bonum vero quod est *honor*, si quidem sit absolute sumptum, secundum quod est objectum amoris, sic est quædam virtus, quæ vocatur *philotimia*, id est amor honoris ; si vero cum arduitate consideretur, secundum quod est objectum spei, sic est *magnanimitas*. Unde liberalitas et philotimia videntur esse in concupiscibili ; magnificentia vero et magnanimitas in irascibili. (V. *Tabula Concord.* dubio 815, « liberalitas ».)

Bonum vero hominis *in ordine ad alium* non videtur arduitatem habere, sed accipitur ut absolute sumptum, prout est objectum passionum concupiscibilis. Quod quidem bonum potest alicui delectabile esse secundum quod præbet se alteri vel in his quæ serio fiunt, id est in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem ; vel in his quæ ludo, id est in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quæ non eodem modo se habent ad rationem, sicut prima. In seriis autem se habet aliquis alteri dupliciter : *uno modo* ut delectabilem decentibus verbis et factis ; et hoc pertinet ad quandam virtutem quam Philosophus nominat *amicitiam*, et potest dici *affabilitas*. *Alio modo* præbet se aliquis alteri manifestum per dicta et facta ; et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat *veritatem*. Manifestatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio, et seria quam jocosa. Unde et circa deletationes ludorum est virtus, quam Philosophus *eutrapeliam* nominat. — Sic igitur patet, quod secundum Aristotelem sunt decem virtutes morales circa passiones, scilicet fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas, eutrapelia ; et distinguuntur secundum diversas passiones, vel secundum diversa objecta. Si igitur addaur *justitia*, quæ est circa operationes, erunt omnes undecim. — 1a 2æ, q. 60, a. 5, c. ; a. 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia objecta ejusdem *operationis* secundum speciem, eandem habitudinem habent ad rationem ; non autem omnia objecta ejusdem *passionis* secundum speciem : quia operationes non repugnant rationi sicut passiones. — 1a 2æ, q. 60, a. 5, ad 1.

Ad secundum patet solutio ex dictis (in c.).

Ad tertium dicendum, quod bonum fortius est ad movendum quam malum, quia malum non agit nisi virtute boni, ut Dionysius dicit (*de Div. Nom.* c. 4 *). Unde malum non facit difficultatem rationi quæ requirat virtutem, nisi sit excellens, quod videtur esse unum in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet *mansuetudo ;* et similiter circa audacias una *fortitudo*. Sed bonum ingerit difficultatem quæ requirit virtu-

* § 31 et 32 ; — Migne PP. gr. t. 3, col. 731 sqq

tem, etiamsi non sit excellens in genere talis passionis. Et ideo circa concupiscentiam ponuntur diversæ virtutes morales, ut dictum est (in c.).—1a 2æ, q. 60, a. 5, ad 4.

Ad quartum dicendum, quod dici non potest, quod circa omnes passiones sit una sola virtus moralis. Sunt enim quædam passiones ad diversas potentias pertinentes : aliæ namque pertinent ad irascibilem, aliæ ad concupiscibilem.— Nec tamen oportet quod omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas : — *primo* quidem, quia quædam passiones sunt quæ sibi opponuntur secundum contrarietatem, sicut gaudium et tristitia, timor et audacia, et alia hujusmodi. Et circa hujusmodi passiones sic oppositas oportet esse unam et eandem virtutem. Cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eandem rationem instituitur : sicut et in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album et nigrum. — *Secundo*, quia diversæ passiones inveniuntur secundum eundem modum rationi repugnantes, puta secundum impulsum ad id quod est contra rationem, vel secundum retractionem ab eo quod est secundum rationem. — Et ideo diversæ passiones *concupiscibilis* non pertinent ad diversas virtutes morales, quia earum motus secundum quendam ordinem se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinati, scilicet ad consequendum bonum et ad fugiendum malum : sicut ex amore procedit concupiscentia, et ex concupiscentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis, quia ex odio sequitur fuga vel abominatio, quæ perducit ad tristitiam. — Sed passiones *irascibilis* non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur. Nam audacia et timor ordinantur ad aliquod magnum periculum; spes et desperatio ad aliquod bonum arduum ; ira autem ad superandum aliquod contrarium, quod nocumentum intulit. Et ideo circa has passiones diversæ virtutes ordinantur, utpote temperantia circa passiones concupiscibilis, fortitudo circa timores et audacias, magnanimitas circa spem et desperationem, mansuetudo circa iram. — 1a 2æ, q. 60, a. 4, c.

Quod autem dicitur : eorum quæ conveniunt in principio et fine, unus est habitus ; dicendum quod omnes passiones conveniunt in uno principio et fine communi, non autem in uno proprio principio seu fine ; unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis. — *Ibid.* ad 1.

ARTICULUS V

UTRUM VIRTUTES MORALES SINT CONNEXÆ.

Videtur quod virtutes morales non sunt connexæ.

1. Acquiruntur enim virtutes ex actibus, qui sunt divisi et distincti ; ergo potest acquiri una virtus sine alia ; ergo virtutes morales non sunt connexæ. — *Quodl.* 12, a. 22, arg. 1 ; 3. *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 1, arg. 1 ; 1a 2æ, q. 65, a. 1, arg. 1.

2. Præterea, sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animæ, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam ; sed virtutes intellectuales non sunt connexæ ; potest enim aliquis habere unam scientiam sine hoc quod habeat aliam : ergo etiam neque virtutes morales sunt connexæ. — 1a 2æ, q. 65, a, 1, arg. 3 ; *de Virt. Card.* a. 2, arg. 8.

3. Præterea, si virtutes morales sint connexæ, hoc non est nisi quia connectuntur in prudentia. Sed hoc non sufficit ad connexionem virtutum moralium ; videtur enim quod aliquis possit esse prudens circa agibilia quæ pertinent ad unam virtutem, sine hoc quod sit prudens in his quæ pertinent ad aliam : sicut etiam aliquis potest habere artem circa aliqua factibilia, sine hoc quod habeat artem circa alia. Prudentia autem est recta ratio agibilium. Ergo virtutes morales non sunt connexæ. — 1a 2æ, q. 65, a. 1, arg. 4 ; *de Virt. Card.* a. 2, arg. 4.

4. Præterea, si quæ sunt connexa, aut hoc est ratione principii, aut ratione subjecti, aut ratione objecti. Sed non ratione principii, quod est Deus, quia, secundum hoc, omnia bona quæ sunt a Deo essent connexa. Nec etiam ratione subjecti, quod est anima, quia, secundum hoc, omnes non essent connexæ. Nec iterum ratione objecti, quia per objecta distinguuntur ; non est autem idem principium distinctionis et connexionis. Ergo virtutes morales non sunt connexæ. — *de Virt. Card.* a. 2, arg. 13.

5. Præterea, vitia non sunt connexa ; ergo nec virtutes morales. — 3. *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 5, c. ; 1a 2æ, q. 73, a. 1, c.

Sed contra est, quod Philosophus 6. *Eth.* (c. 12 et 13) probat, quod nullus potest habere prudentiam nisi habeat virtutes morales, neque potest quis habere virtutes morales nisi prudentiam habeat ; ergo virtutes morales sunt connexæ. — 6. *Eth.* l. 10 et 11 ; 3. *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 1, arg. *Sed contra.*

RESPONDEO DICENDUM, quod virtus dupliciter potest considerari : *uno modo* secundum esse ipsius imperfectum, secundum quod seminaria virtutum insunt nobis a natura, ut supra dictum est ; et sic virtus dicitur quædam naturalis inclinatio ad virtutis actum ; et hoc modo una virtus potest haberi sine alia. Quidam enim sunt naturaliter apti ad liberalitatem, qui sunt proni ad intemperantiam ex natura suæ complexionis ; et sic etiam contingit in aliis. *Alio modo* consideratur virtus secundum esse perfectum, quod ex assuefactione recipit ; et hoc modo oportet virtutes omnes esse connexas. (3. *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 1, c.) — Cujus *ratio duplex* assignari potest. *Prima* sumitur ex his quæ communiter in omni virtute esse oportet, quorum tamen unumquodque aliqua virtus principaliter sibi vendicat : sicut difficile vendicat sibi fortitudo ; medium inter superfluum et diminutum, quod est moderatum, vendicat sibi temperantia ; rectum vendicat sibi justitia, scientiam autem sibi habet prudentia ; — et ideo ab his conditionibus unaquæque dictarum virtutum nomen accipit. Quia autem illud, quod est maximum in quolibet genere, est causa aliorum ; ideo aliæ virtutes participant quodammodo aliquam prædictarum conditionum ex virtute quæ illud principaliter sibi vendicat. Quia enim fortis est circa maxime difficilia perseverans, facile etiam in aliis difficultatibus minoribus perseverabit. Et hanc causam assignare videtur Seneca (*Epist.* 67), quando dicit, omne quod bene fit, juste, prudenter, fortiter, temperate fieri. — *Secunda ratio* sumitur ex fine quem intendit quælibet virtus. Quælibet enim virtus operatur propter bonum virtutis ; unde si bonum virtutis quemadmodum virtuosum decet intendit, nullo modo ab ipso intentionem deflectit. Unde Philosophus dicit in 4. *Eth.* (c. 1, al. 3), quod prodigus, qui expendit non curans bonum, facile in quantumcunque malum declinat.—*Quodl.* 12, a. 22, c. ; 3. *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 1, c. ; *de Virt. Card.* a. 2, c. ; 1a 2æ, q. 65, a. 1, c. ; 6. *Eth.* l. 11.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutum moralium quædam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum moralium ; si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam, puta bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias, acquiret quidem habitum aliquem ad refrænandum iras, qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiæ, quæ circa concupiscentias corrumpitur, sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit. Quædam vero virtutes morales sunt, quæ perficiunt hominem secundum aliquem

eminentem statum, sicut magnificentia et magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, potest aliquis habere (alias) virtutes morales sine hoc quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis ; sed tamen acquisitis aliis virtutibus habet istas virtutes in potentia propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiæ habitum : sicut geometra modico studio acquirit scientiam alicujus conclusionis, quam nunquam consideravit. Illud autem habere dicimur, quod in promptu est ut habeamus, secundum illud Philosophi (2. *Phys. text.* 56 ; c. 5) : « quod parum deest, quasi nihil deesse videtur. » — 1a 2æ, q. 65, a. 1, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod virtutes intellectuales non sunt connexæ ad invicem. Et hoc propter tria : *primo* quidem, quia quæ sunt circa rerum diversa genera, non sunt coordinata ad invicem ; virtutes autem morales habent ad invicem ordinem. Nam omnes passiones a quibusdam primis procedentes, scilicet ab amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam. Et similiter omnes operationes, quæ sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones. Et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiæ cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia ; et secundum hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, sicut prudentia a virtutibus moralibus. Principia autem universalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus, de quibus sunt reliquæ intellectuales virtutes, sicut morales dependent a prudentia, eo quod appetitus movet quodammodo rationem, et ratio appetitum. — *Secundo*, quia virtus intellectualis non habet respectum ad utilitatem, per quam ordinatur homo ad ultimum finem. Et ideo hujusmodi virtutes ordinantur ad aliqua particularia bona : puta Geometria ad dimetiendum circa abstracta quædam, Physica circa mobilia, et sic de aliis. Unde eadem ratione non sunt connexæ, qua nec virtutes imperfectæ, ut dictum est. — *Tertio*, quia in scientiis non convertibiliter se habent principia et conclusiones, ita scilicet quod quicunque habet principia, habeat conclusiones, sicut in moralibus. — *de Virt. Card.* a. 2, ad 8 ; 1a 2æ, q. 65, a. 1, ad 3.

Ad tertium dicendum, quod artificialia diversorum generum habent principia omnino disparata ; et ideo nihil prohibet habere artem circa unum genus eorum et non circa aliud. Sed principia moralium sunt ordinata ad invicem, ita quod per defectum unius sequeretur etiam defectus in aliis : puta si quis deficeret ab hoc principio, quod est concupiscentias non esse sequendas, quod pertinet ad concupiscentiam, sequeretur interdum quod sequendo concupiscentiam faceret injuriam, et sic violaretur justitia. — *de Virt. Card.* a. 2, ad 4.

Vel dic, quod ea ad quæ inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia ; non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem, quod etsi ratio possit esse recta in una parte materiæ et non in alia, nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cujuscunque principii ; sicut si quis erraret circa hoc principium : « Omne totum est majus sua parte », non posset habere scientiam geometricam, quia oporteret multum recedere a veritate in sequentibus. — 1a 2æ, q. 65, a. 1, ad 4.

Ad quartum dicendum, quod virtutes morales habent connexionem ratione principii proximi, quod est prudentia ; non autem ratione principii remoti et communis, quod est Deus. — *de Virt. Card.* a. 2, ad 13.

Ad quintum dicendum, quod virtutes habent esse ordinatum, quia in ipsa poten-

tiarum ordinatione ratio virtutis consistit; sed vitia præter intentionem et per accidens fiunt; et ideo non reducuntur ad rectum ordinem, nec in aliquo uno connecti possunt sicut virtutes. — 3. *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 5, c.; 1a 2æ, q. 73, a. 1, c.

ARTICULUS VI

UTRUM VIRTUTES SINT ÆQUALES.

Videtur quod virtutes non sint æquales.

1. Datur enim una virtus alia major; justitia enim est nobilior ceteris; ergo virtutes non sunt æquales.— *de Virt. Card.* a. 3, arg. 8; 1a 2æ, q. 66, a. 1, in c.

2. Præterea, quantitas virtutis objecto mensuratur; sed una virtus ad plura se extendit quam alia: ergo una virtus est nobilior quam alia; ergo virtutes non sunt æquales.— 3. *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 4, arg. 2.

3. Præterea, ea quæ sunt ad aliquid, simul intenduntur secundum Philosophum 1. *Poster.* * Sed habitus secundum propriam rationem dicitur ad actum; est enim habitus, quo quis agit cum tempus fuerit, ut Augustinus (*de Bono Conjugali* c. 21; — Migne t. 40, col. 390 sq.) dicit. Si ergo actus unius virtutis in aliquo homine est major quam actus alterius, sequitur quod etiam habitus sint inæquales. — *de Virt. Card.* a. 3, arg. 12.

Sed contra est: Si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis sequitur ad magis; sed ad hoc quod una virtus habeatur, sequitur quod omnes habeantur, quia virtutes sunt connexæ, ut supra dictum est: ergo ad hoc quod una magis habeatur, sequitur quod omnes magis habeantur; oportet ergo virtutes omnes esse æquales. — *Ibid.* arg. 7 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod æquale et inæquale dicuntur secundum quantitatem; unum enim in quantitate *æquale* dicitur, sicut in qualitate *simile* et in substantia *idem*, ut patet in 5. *Metaphys.* ** Quantitas autem importat rationem mensuræ: quæ primo quidem invenitur in numeris, secundario autem in magnitudinibus, et quodam alio modo in omnibus aliis generibus, ut patet in 10. *Metaphys.* (*text.* 2; l. 9, c. 1). In quolibet enim genere id quod est simplicissimum, est perfectissimum et mensura omnium aliorum: ut in coloribus albedo, et in motibus motus cœlestis, eo quod unaquæque res est tanto perfectior, quanto magis accedit ad primum sui generis principium. Ex quo patet, quod perfectio uniuscujusque rei, secundum quam attenditur mensuratio ejus, est a primo principio; similiter quantitas ejus. Et hoc est, quod Augustinus dicit in 6. *de Trinit.* (c. 8; — Migne t. 42, col. 929), quod « in his quæ non mole magna sunt, idem est melius quod majus ».

Cum autem cujuslibet formæ non subsistentis esse consistat in eo quod subjecto vel materiæ inest, dupliciter potest ejus quantitas seu perfectio considerari: uno modo secundum rationem propriæ speciei; alio modo secundum esse quod habet in materia seu subjecto. *Secundum* quidem *rationem propriæ speciei* formæ diversarum specierum sunt inæquales; sed formæ unius speciei quædam quidem possunt esse æquales, quædam autem non. Oportet enim principium specificum accipi in aliquo indivisibili; differentia enim hujusmodi principii speciem variat. Quædam vero formæ sunt, quæ sortiuntur speciem per aliquid suæ essentiæ, sicut omnes formæ absolutæ, sive substantiales sive accidentales. Et in talibus impossibile est quod in eadem specie secundum hunc modum una forma major alia inveniatur; non enim est una albedo secundum se considerata magis albedo quam alia. Quædam vero formæ sunt quæ sortiuntur speciem ex aliquo extrinseco, ad quod ordinantur: sicut motus sortitur speciem ex termino; unde unus motus est major alio secundum propinquitatem vel distantiam a termino. Et similiter inveniuntur quædam qualitates, quæ sunt dispositiones in ordine ad aliquid: sicut

* *Text.* 39.; c. 24. Cf. S. Thomas l. 38 (36).

** *Text.* 20; l. 4, c. 15.

sanitas est quædam commensuratio humorum in ordine ad naturam animalis, quod dicitur sanum ; et ideo aliquis gradus commensurationis humorum in leone est sanitas, qui in homine esset infirmitas. Quia ergo secundum gradum commensurationis sanitas non accipit speciem, sed secundum naturam animalis, ad quam ordinatur, contingit etiam quod in eodem animali una sanitas est major quam alia ut dicitur 10. *Eth.**, in quantum scilicet diversi gradus commensurationis humorum possunt esse, in quibus salvatur convenientia humanæ natura. — *de Virt. Card.* a. 3, c.

Similitur etiam secundum quantitatem perfectionis, quam habent hujusmodi formæ *secundum quod insunt* materiæ vel *subjecto*, quædam formæ unius speciei inæquales esse possunt, in quantum insunt secundum magis et minus ; quædam vero magis et minus inesse non possunt. Non enim quæcunque forma dat speciem subjecto, cui inest, potest inesse magis et minus, quia, sicut dictum est, principium specificum oportet in indivisibili consistere ; quod inde est quia nulla forma substantialis recipit magis et minus. Similiter etiam si qua forma speciem sortiatur secundum aliquid quod secundum suam rationem est indivisibile, non dicitur secundum magis et minus ; et inde est quod binarius et quælibet alia species numeri, quæ specificatur secundum unitatem additam, non recipit magis et minus. Et eadem ratio est in figuris, quæ secundum numerum specificantur, ut triangulus et quadratum, et in quantitatibus determinatis, ut bicubitum et tricubitum ; et in relationibus numeralibus, sicut duplum et triplum. Formæ vero quæ neque dant speciem subjecto, neque sortiuntur speciem ex aliquo quod secundum rationem suam sit indivisibile, possunt inesse secundum magis et minus, ut albedo et nigredo et alia hujusmodi.

Ex his patet, quod dupliciter potest aliquid se ad diversas formas habere circa æqualitatem et inæqualitatem. Quædam etiam sunt, quæ in eadem specie inæqualitatem non recipiunt, neque secundum se, ut una earum sit major quam alia ejusdem speciei ; neque secundum esse, ut scilicet magis insit subjecto ; et hujusmodi sunt omnes formæ substantiales. Quædam vero inæqualitatem non recipiunt secundum se, solum secundum quod insunt subjecto, sicut albedo et nigredo. Quædam vero inæqualitatem recipiunt secundum se, non tamen secundum quod insunt subjecto : sicut triangulus dicitur major triangulo, eo quod lineæ unius trianguli sunt majores quam alterius ; quamvis ordinentur ad aliquid unum specificans, non tamen una superficies est magis triangula quam alia. Quædam vero sunt quæ recipiunt inæqualitatem et secundum se et secundum quod insunt subjecto, sicut sanitas, scientia et motus. — *de Virt. Card.* a. 3, c.

His igitur visis, circa æqualitatem et inæqualitatem virtutum dicendum est, quod si loquamur de inæqualitate virtutum quæ attenditur secundum se ipsas, sic virtutes *diversarum specierum* possunt esse inæquales. Cum enim virtus sit « dispositio perfecti ad optimum », ut dicitur 7. *Phys.* (*text.* 17 ; c. 3), illa virtus perfectior et major est, quæ ad majus bonum ordinatur. Et secundum hoc virtutes theologicæ, quarum objectum est Deus, sunt aliis potiores. Inter quas tamen caritas est major, quia propinquius Deo conjungit ; et spes major quam fides, quia scilicet spes aliqualiter movet affectum in Deum, fides autem facit Deum in homine esse per modum cogniti. Inter alias autem virtutes prudentia est maxima, quia est moderatrix aliarum ; et post hanc justitia, per quam homo bene se habet non solum in se ipso, sed ad alium ; et post hanc fortitudo, per quam homo propter bonum contemnit pericula mortis ; et post hanc temperantia, per quam homo propter bonum contemnit maximas delectationes corpora-

* Cap. 3, al. 2. Cf. S. Thomas l. 3.

lium.— Sed in *eadem specie* virtutis non potest hujusmodi inæqualitas inveniri, sicut invenitur in eadem specie scientiæ, quia non est de ratione scientiæ, quod habens aliquam scientiam sciat omnes conclusiones illius scientiæ ; est autem de ratione virtutis, ut habens aliquam bene se habeat in omnibus quæ ad virtutem illam pertinent. — Secundum vero perfectionem vel quantitatem virtutis ex parte illa, qua *inest subjecto*, potest esse inæqualitas etiam in eadem specie virtutis, in quantum unus habentium virtutem melius se habet ad ea, quæ sunt illius virtutis, quam alius, vel propter meliorem dispositionem naturalem vel propter majus exercitium vel propter melius judicium rationis vel propter gratiæ donum : quia virtus neque dat speciem subjecto, neque habet aliquid indivisibile in sui ratione, nisi secundum Stoicos, qui dicebant nullum habere virtutem nisi eam haberet in summo : et secundum hoc omnes sunt habentes eandem virtutem æqualiter. Sed hoc non videtur esse de ratione alicujus virtutis. (*de Virt. Card.* a. 3, c. Non enim exigitur ad rationem alicujus virtutis, quod attingat rectæ rationis medium in indivisibili, sed sufficit prope medium esse, ut dicitur 2. *Eth.* c. 6. (1a 2æ, q. 66, a. 1, in c. ; 2. *Eth.* l. 7).

Sic igitur *in diversis* virtutes inæquales esse possunt, et secundum diversas species virtutum, et secundum quod insunt subjecto quantum etiam ad unam speciem virtutis. Sed *in uno et eodem homine* sunt quidem virtutes inæquales secundum quantitatem vel perfectionem quam virtus secundum se habet ; secundum vero quantitatem vel perfectionem quam habet virtus secundum quod inest subjecto, simpliciter quidem oportet omnes virtutes esse æquales eadem ratione, qua ei sunt connexæ, quia æqualitas est quædam connexio in quantitate ; unde et æqualitatis rationem aliqui assignant, secundum quod per quatuor virtutes cardinales intelliguntur quidam generales modi virtutum, de quibus supra dictum est (art. præced.) Aliter vero assignari potest secundum dependentiam virtutum moralium a prudentia vel caritate ; unde ubi est æqualis caritas, oportet omnes virtutes esse æquales secundum perfectionem formalem virtutis ; et eadem ratione de prudentia per comparationem ad virtutes morales. Secundum quid vero possunt virtutes esse inæquales in uno et eodem, sicut et non connexæ, secundum inclinationem potentiæ ad actum, quæ est ex natura vel ex quacunque alia causa. (*de Virt. Card.* a. 3, c.) — 1a 2æ, q. 66, a. 1 sqq. ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod cum quæritur, utrum virtus una possit esse major alia, dupliciter potest intelligi quæstio, ut dictum est : uno modo in virtutibus specie differentibus ; et sic manifestum est, quod una virtus est major alia : semper enim est potior causa suo effectu ; et in effectibus tanto aliquid est potius, quanto est causæ propinquius. Manifestum est autem ex prædictis, quod causa et radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quæ perficit rationem, præfertur in bonitate aliis virtutibus moralibus perficientibus vim appetitivam, in quantum participat rationem. Et in his etiam tanto est una altera melior, quanto magis ad rationem accedit ; unde et justitia, quæ est in voluntate, præfertur aliis virtutibus moralibus. — 1a 2æ, q. 66, a. 1, c. ; a. 4, c.

Ad secundum dicendum, quod quantitas dupliciter potest sumi, absolute et comparate. *Absolute* quidem, sicut in aliis, ita et in virtutibus, potest attendi quantum ad tria : primo quantum ad dignitatem, secundo quantum ad objecta, ad quæ se extendit, tertio quantum ad intensionem, quæ cognoscitur in efficacia et modo agendi. Et his tribus modis contingit, quod una virtus excedatur ab alia absolute loquendo, quia una est dignior alia, sicut prudentia temperantia. Item, una est plurium objectorum quam alia, sicut et prudentia quam temperantia. Item, una secundum speciem suam requirit ma-

jorem intentionem quam alia, quia quanto est difficilius objectum, tanto oportet magis contra tendere et intensius in ipsum moveri. Sed si virtutes sumantur secundum quantitatem comparatam, sunt æquales, quia proportionaliter in his tribus se habent respectu suorum objectorum, et ideo proportionaliter crescunt. — 3. *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 4, c.

Ad tertium dicendum, quod ubi est major habitus, oportet quod sit major actus secundum inclinationem habitus. Potest tamen esse aliquid in homine vel impediens vel disponens ad actum, quod per accidens se habet ad habitum : sicut habitus scientiæ impeditur, ne ad actum prodeat, propter ebrietatem. Et ideo, secundum hujusmodi impedimenta vel auxilia ad agendum, potest quandoque esse augmentum in actu, non existente augmento circa habitum. — *de Virt. Card.* a. 3, ad 12.

Id vero, quod *in contrarium* est, concedimus. — *Ibid.* ad 7 *Sed contra.*

QUÆSTIO XVII

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS IN GENERE.

Postea considerandum de virtutibus cardinalibus ; et primo in communi, secundo in speciali.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR DUO :

1. Utrum aliquæ virtutes morales debeant dici cardinales, et an sint tantum quatuor.
2. Utrum aliæ virtutes cardinales reducantur ad prudentiam sicut ad principaliorem et causam.

ARTICULUS I

UTRUM ALIQUÆ VIRTUTES MORALES DEBEANT DICI CARDINALES, ET AN SINT QUATUOR TANTUM.

I. Videtur quod *nullæ* virtutes debeant dici cardinales.

1. Ea enim quæ dividuntur ab invicem, sunt simul, secundum Philosophum (in *Prædicam.*, cap. de simul), et ita unum non est principalius altero ; sed virtutes condividunt ab invicem genus virtutis : ergo una non est principalior altera, et ita nec una debet dici cardinalis respectu alterius. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 1, quæstiunc. 1, arg. 2 ; 1a 2æ, q. 61, a. 1, arg. 1.

2. Præterea, virtutes intellectuales sunt nobiliores virtutibus moralibus, quia perficiunt in vita contemplativa, quæ est nobilior activa ; ergo magis debent dici cardinales quam morales ; sed intellectuales virtutes non sunt cardinales : ergo nec morales ; ergo non sunt aliquæ virtutes cardinales. — 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 2, arg. 3 ; 1a 2æ, l. c. arg. 3.

II. Videtur quod *non sint quatuor* virtutes cardinales.

3. Virtutes enim dicuntur eædem generales et cardinales ; generales autem sunt tantum duæ, scilicet justitia et prudentia : ergo videtur etiam quod sint tantum duæ cardinales. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 1, quæstiunc. 3, arg. 2.

4. Præterea, prudentia est directiva aliarum virtutum moralium ; sed id quod est directivum aliorum, principalius est : ergo prudentia sola est virtus principalis. — 1a 2æ, q. 61, a. 2, arg. 1 ; 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 3, arg. 1.

5. Præterea, in qualibet vi aliquid principalissimum invenies eorum quæ ad illam vim pertinent ; si ergo vires sunt tantum tres, in quibus sunt virtutes, videtur quod etiam tantum tres debeant esse virtutes cardinales. — 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 3, arg. 3.

Sed contra : Videtur quod *plures* debeant esse *quam quatuor.*

6. In rationali enim ponuntur duæ virtutes cardinales, prudentia scilicet et justitia; ergo similiter in qualibet aliarum virium debent poni duæ virtutes cardinales; et ita cum vires sint tres, erunt sex cardinales virtutes. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 1, quæstiunc. 3, arg. 5 (sive 2 *Sed contra*).

7. Præterea, sicut prudentia est perfectio rationis practicæ, ita et ars; sed rationis practicæ rectitudo et veritas consistit, ut in 6. *Eth.** dicitur, in conformitate ad appetitum; quod fit per virtutes morales, ut dictum est: ergo sicut prudentia inter virtutes morales ponitur cardinalis, ita et ars mechanica poni debet. — *Ibid.* arg. 6 (sive 3 *Sed contra*).

Respondeo dicendum, quod necesse est esse *quatuor virtutes cardinales*. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod principium cujuslibet rei est potissima pars ejus, etiam plus quam dimidium, ut dicitur 1. *Eth.***; et ideo illud quod est potissimum in quolibet genere, dicitur principale in genere illo. Et quia habitus pensatur ex actibus, et actus ex objectis sive materia; ideo virtutes principales dicuntur, quæ sunt circa illud quod est potissimum in materia vel materiis virtutum: sicut potissimum in illis quæ ad concupiscibilem pertinent, sunt delectationes secundum tactum; unde temperantia, quæ est circa illas delectationes, est virtus principalis; et eutrapelia, quæ est circa delectationes quæ sunt in ludis, est virtus secundaria: sicut ars ad quam pertinet finis navis, quæ est navigatio, scilicet gubernatoria, est principalis respectu illius artis quæ facit navem, quia finis est potissimum in unoquoque; et in arte quæ facit navem, principalior est illa quæ inducit formam, quam quæ præstat materiam. Et quia ad illud, quod est potissimum in qualibet re, ordinantur omnia quæ sunt illius; ideo virtutes et artes principales movent secundum suum imperium virtutes et artes secundarias ad actus proprios: sicut ars gubernatoria imperat ei quæ facit navem, et ex hoc dicitur architectonica respectu ejus, quasi princeps ipsius. Et quia actus moti fundantur super actionem moventis, ideo actus secundariæ virtutis fundantur super actionem principalis, sicut fundantur super cardinem motus ostii; et ideo virtus principalis dicitur esse *cardinalis*, et virtus secundaria dicitur *adjuncta* illi. Omne autem quod movetur ab aliquo, agit in virtute moventis sicut instrumentum ejus; et ideo etiam motus virtutis cardinalis participatur quodammodo in virtutibus adjunctis. Et secundum hoc virtus cardinalis dicitur generalis, in quantum pluribus virtutibus adjunctis motum suum communicat; virtus autem adjuncta dicitur pars, in quantum motum suum participat. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 1, sol. 1.

Considerandum est autem, quod de ratione *actus virtuosi* quatuor existunt. Quorum *unum* est, ut substantia ipsius actus sit in se modificata; et ex hoc actus dicitur bonus, quasi circa debitam materiam existens, vel debitis circumstantiis vestitus. *Secundum* est, ut actus sit debito modo se habens ad subjectum, ex quo firmiter subjecto inhæreat. *Tertium* est, ut actus sit debito modo proportionatus ad aliquid extrinsecum sicut ad finem. Et hæc quidem tria sunt ex parte ejus, quod per rationem dirigitur. *Quartum* autem est ex parte ipsius rationis dirigentis, scilicet cognitio. Hæc igitur quatuor, scilicet *cognitio dirigens*, *rectitudo*, *firmitas* et *moderatio*, etsi in omnibus virtuosis actibus requirantur, singula tamen hæc principalitatem quandam habent in specialibus quibusdam materiis et actibus.

Ex parte *cognitionis practicæ* tria requiruntur: quorum primum est *consilium*, secundum est *judicium* de consiliatis, sicut etiam in ratione speculativa invenitur inventio vel inquisitio, et judicium. Sed quia intellectus practicus præcipit fugere vel prosequi, quod non facit speculativus intellectus, ut dicitur in 3. *de Anima* (*text.* 46; c. 9); ad rationem

* Cap. 2. Cf. S. Thomas l. 2.

** Cap. 7. Cf. S. Thomas l. 11.

practicam pertinet *præcipere* (præmeditari) de agendis ; et hoc est præcipuum ad quod alia duo ordinantur. Circa primum autem perficitur homo per virtutem *eubuliæ*, quæ est bene consiliativa. Circa secundum autem perficitur homo per *synesim* et *gnomen*, quibus homo fit bene indicativus, ut dicetur infra. Sed per *prudentiam* fit ratio bene præceptiva, ut ibidem dicetur. Unde manifestum est, quod ad prudentiam pertinet id quod est præcipuum in cognitione dirigente ; et ideo ex hac parte ponitur *prudentia* virtus cardinalis. — Similiter etiam rectitudo actus per comparationem ad aliquid extrinsecum, habet quidem rationem boni et laudabilis etiam in his quæ pertinent ad unum secundum se ipsum ; sed maxime laudatur in his quæ sunt ad alterum, quando scilicet homo actum suum rectificat non solum in his quæ ad ipsum pertinent, sed etiam in his in quibus cum aliis communicat. Dicit enim Philosophus in 5. *Eth.**, quod multi in propriis quidem virtute uti possunt, in his autem quæ sunt ad alterum non possunt. Et ideo *justitia* ex hac parte ponitur virtus principalis, per quam homo debito modo coaptatur et adæquatur aliis, cum quibus communicare habet ; unde et vulgariter dicuntur justa illa quæ sunt debito modo coaptata. — Moderatio autem sive refrænatio ibi præcipue laudem habet et ratio, nem boni, ubi præcipue passio impellit quam ratio refrænare debet, ut ad medium virtutis perveniatur. Impellit autem passio maxime ad prosequendas delectationes maximas, quæ sunt inter delectationes tactus. Et ideo ex hac parte ponitur cardinalis virtus *temperantia*, quæ reprimit concupiscentias delectabilium secundum tactum, ut dicetur infra. — Firmitas autem præcipue laudem habet et rationem boni in illis, in quibus passio maxime movet ad fugam ; et hoc præcipue est in maximis periculis, quæ sunt pericula mortis. Ideo ex hac parte *fortitudo* ponitur virtus cardinalis, per quam homo circa mortis pericula intrepide se habet. — Unde patet ratio et numerus virtutum cardinalium. — *de Virt. Card.* a. 1, c. ; 3. *Sent.* q. 2, a. 1, sol. 1, 2, 3; 1a 2æ, q. 61, a. 1, 2, 3, 4.

* Cap. 1, al. 3. Cf. S. Thomas l. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ dividunt aliquod commune univocum, sunt simul quantum ad intentionem generis, quamvis unum possit esse causa alterius quantum ad esse : sicut motus localis est causa aliorum motuum, contra quos dividitur. Sed ea quæ dividunt aliquod commune analogum, se habent secundum prius et posterius, etiam quantum ad intentionem communis quod dividitur, sicut patet de substantia et accidente. Unde ex hoc, quod una virtus condividitur alteri, non oportet quod una non sit altera principalior.— 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 1, quæstiunc. 1, ad 2; 1a 2æ, q. 61, a. 1, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod quatuor supra dictæ virtutes principales sunt, in quibus fundatur vita humana. Dicuntur autem *cardinales* ad similitudinem *cardinis*, in quo motus ostii firmatur. De ratione autem ostii est, ut per ipsum interiora domus adeantur ; et ideo illud, per quod non est motus in aliquid ulterius, non habet rationem ostii. Vita autem humana, id est homini proportionata, in hoc ordine invenitur : Primo quidem est natura sensitiva, in qua convenit cum brutis ; tum ratio practica, quæ est homini propria secundum suum gradum ; et intellectus speculativus, qui non perfecte in homine invenitur, sicut invenitur in angelis, sed secundum quandam participationem ; item vita contemplativa non est proprie humana, sed superhumana ; vita autem voluptuosa, quæ inhæret sensibilibus bonis, non est humana, sed bestialis. Vita ergo proprie humana est vita activa. Sic ergo ratio cardinis non invenitur in virtutibus intellectualibus, quæ perficiunt in vita contemplativa, quia non ordinatur ulterius ad alteram vitam ; sed activa ad ipsam ordinatur ; unde cum virtutes morales perficiant in vita activa, et habeant suos actus non circa finem ul-

timum (sicut theologicæ : quæ ideo cardinales non dicuntur, quia non est aliquid ulterius ex parte objecti in quod tendant), sed circa objectum sibi proportionatum, ex utraque parte manet in eis ratio ostii ; et propter hoc cardinales virtutes inveniuntur solum in genere moralium. — *de Virt. Card.* a. 1, c. ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 1, sol. 2.

Ad tertium dicendum, quod justitia et prudentia dicuntur generales respectu omnium virtutum; temperantia autem et fortitudo non respectu omnium, sed respectu virtutum tantum quæ eis adjunguntur ; et hæc generalitas sufficit ad cardinalem virtutem ; dicuntur autem generales non secundum essentiam, sed secundum materiam. — 3. *Sent.* l. c. sol. 3, ad 2.

Ad quartum dicendum, quod prudentia est simpliciter principalior omnibus ; sed aliæ ponuntur principales unaquæque in suo genere. — Ia 2æ, q. 61, a. 2, ad 1.

Ad quintum dicendum, quod ratio quandoque comprehendit duas potentias, scilicet vim cognitivam in qua est prudentia, et vim activam quæ voluntas dicitur, in qua est justitia, ut infra dicetur; concupiscibilis autem et irascibilis sunt tantum appetitivæ; ideo non est ratio similis. — 3. *Sent.* l. c. sol. 3, ad 3.

Unde patet solutio *ad sextum.*

Ad septimum dicendum, quod appetitus dicitur rectus dupliciter : uno modo *in se*, secundum quod ea quæ in appetitu sunt, ordinata sunt; et hanc rectitudinem facit virtus moralis; et quia prudentia conformat rationem practicam appetitui sic directo, ideo cum moralibus virtutibus in materia communicat, et in eandem operationem concurrunt, propter quod inter morales computatur. Alio modo dicitur appetitus rectus a rectitudine quæ est *extra ipsum ;* et hoc est materialiter, in quantum scilicet tendit in aliquid rectum extra se faciendum. cujusmodi est rectitudo quæ est in artificiatis ; et sic conformat rationem appetitui recto ars mechanica ; ideoque non computatur inter virtutes morales. — 3. *Sent.* l. c. sol. 3. ad 6 (sive ad 3 *Sed contra*).

ARTICULUS II

UTRUM ALIÆ VIRTUTES CARDINALES REDUCANTUR AD PRUDENTIAM SICUT AD PRINCIPALIOREM ET CAUSAM.

Videtur quod aliæ virtutes cardinales non reducantur ad prudentiam sicut ad principaliorem et causam : —

1. quia per virtutes sanantur animæ passiones ; sed ad hoc quod aliquis corporaliter sanetur, non est necesse quod ipse scientiam medicinæ habeat, sed sufficit quod aliquis alius habeat ; et ipsa sanatio melius valet quam scientia medicinæ, quia finis ejus est : ergo non est necessarium ad virtutem quod aliquis prudentiam habeat; et ipsa etiam est minus principalis inter alias virtutes. — 3.*Sent.* dist. 33, q. 2, a. 5, arg. 2.

2. Præterea, secundum Philosophum 2. *Metaphys.*(*text.* 4 ; l. 1 min., c. 1) eorum quæ communicant in nomine et definitione, illud cui per prius convenit nomen, est maximum in illo genere et causa aliorum ; sed nomen virtutis, secundum Boethium, ad alias virtutes a fortitudine derivatur, eo quod fortitudo est principalior inter omnes virtutes. — *Ibid.* arg. 3.

3. Præterea, dicit Philosophus in 6. *Eth.* * quod principia prudentiæ sunt in virtutibus moralibus ; sed principia sunt potiora iis quæ sunt ex principiis : ergo aliæ virtutes morales sunt prudentia digniores. — *Ibid.* arg. 6.

Sed contra : 1. In quolibet genere illud quod dirigit nobilius est ; sed ad prudentiam pertinet dirigere in omnibus virtutibus moralibus, ut patet per definitionem virtutis in 2. *Eth.* (c. 7, al. 6) positam : ergo ipsa est nobilior aliis virtutibus. — *Ibid.* arg. 1 *Sed contra* ; 2. *Eth.* l. 7.

2. Præterea, habitus proportionantur potentiis in quibus sunt ; sed ratio, in qua est prudentia, est superior aliis viribus,

* Cap. 12, al. 13. Cf. S. Thomas l. 10.

in quibus sunt aliæ virtutes : ergo prudentia est nobilior aliis virtutibus.—*Ibid.* arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod prudentia inter virtutes cardinales principalior est, et ad ipsam reducuntur omnes aliæ quasi ad causam. Et hoc sic patet. Virtus enim, ut dicit Tullius (*Rhetor.* l. 2 *) movet in modum naturæ, scilicet per quandam inclinationem affectus. Omnis autem naturæ inclinatio præexigit aliquam cognitionem, quæ et finem præstituat et in finem inclinet, et ea quibus ad finem pervenitur prævideat ; hæc enim sine cognitione fieri non possunt. Propter quod etiam dicitur a philosophis opus naturæ esse opus intelligentiæ ; alias quæ natura fiunt, a casu acciderent. Et per hunc modum oportet quod per rationem, quam perficit prudentia, et rectam facit, præstituatur finis aliis virtutibus non solum communis, sed etiam proximus, qui est attingere medium in propria natura. Medium autem secundu mrationem rectam determinatur, ut dicitur in 2. *Eth.* ** — Secundo, per rationem rectam est inclinatio earum in finem proprium, quæ est intentio finis in virtutibus acquisitis, in quantum ex operibus ratione regulatis habitus virtutis prædictam inclinationem causans inducitur ; et quantum ad hoc dicitur operatrix virtutum. — Tertio, per prudentiam rectificatur via unicuique virtuti, quæ tendit in finem, in quantum per consilium et per electionem segregantur utilia a nocivis respectu finis virtutis ; et quantum ad hoc moderatrix et custos dicitur virtutum. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 5, c.

Ad primum ergo dicendum, quod sanitas corporalis non indiget arte medicinæ ad perficiendum opera sani hominis ; et ideo sic ad sanitatem habendam non indiget homo ut ipse medicinam habeat. Sed actum virtuosi non potest homo facere nisi per prudentiam, quia quanto virtus est intensior, tanto est magis nociva, nisi adsit discretio prudentiæ, ut dicit Philosophus. 6. *Eth.* (c. 13). — 3. *Sent.* l. c. ad 2.

Ad secundum dicendum, quod virtus est nomen generis ; sed virtus humana vel virtus moralis est nomen speciei. Quamvis ergo illud quod est virtutis, in quantum est virtus, sit principalius in fortitudine propter difficultatem, tamen quod sit virtus moralis vel humana, hoc habet ex ratione, per quam homo est homo et electionem habens suorum operum. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod sicut ratio speculativa procedit ad conclusionem ex principiis per se notis : ita ratio prudentiæ procedit ad electionem et consilium de his quæ sunt ad finem, ex fine ; et ideo dicuntur fines aliarum virtutum esse principia prudentiæ. Si tamen fines præexistunt in ratione essentialiter : quia ad hoc tendit virtus moralis, ut appetitus rationi concordet ; unde his finibus maxime prudentia, quæ rationem perficit, est affinis. — *Ibid.* ad 6.

* 2. *Rhetor.* (sive *de Invent. Rhetor.*) c. 53 (edit. Taurin. 1823).

** Cap. 6. Cf. S. Thomas l. 7.

QUÆSTIO XVIII

DE SYNTERESI.

Post hæc considerandum est de virtutibus in speciali. Et quia omnes ad quatuor principales reducuntur, scilicet prudentiam, justitiam, fortitudinem et temperantiam, quæ sunt quasi cardines, super quos ceteræ volvuntur, unde dicuntur cardinales : ideo circa illas consideratio nostra præcipue versabitur. Sicut autem super scientias est intellectus principiorum, ita etiam super has virtutes est synteresis ; ideo primo agendum est de illa.

CIRCA QUAM QUÆRUNTUR TRIA :

1. Utrum synteresis sit potentia vel habitus.
2. Utrum synteresis possit peccare.
3. Utrum synteresis in aliquo exstinguatur.

ARTICULUS I

UTRUM SYNTERESIS SIT POTENTIA.

Videtur quod synteresis est potentia.

1. Ea enim, quæ veniunt in eandem divisionem, sunt ejusdem generis; sed synteresis dividitur contra concupiscibilem, irascibilem et rationabilem, ut dicitur in glossa Hieronymi *in Ezech.* c. 1 (Migne t. 25, col. 22); sed irascibilis et concupiscibilis et rationabilis sunt potentiæ: ergo et synteresis. — *de Verit.* q. 16, a. 1, arg. 1.

2. Sed dicendum, quod non significat potentiam absolute, sed potentiam cum habitu. — Sed contra, subjectum cum accidente non dividitur contra subjectum absolute sumptum; non enim esset divisio conveniens animalium, aliud homo, aliud homo albus; sed habitus comparatur ad potentiam sicut accidens ad subjectum: ergo non debet dividi id quod dicit potentiam tantum, scilicet irascibilis, concupiscibilis et rationabilis, contra id quod nominat potentiam cum habitu. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, unius potentiæ contingit esse diversos habitus; si igitur ratione habitus una potentia contra aliam distingueretur, quot sunt habitus potentiarum, tot membra esse deberent illius divisionis, qua partes animæ ad invicem distinguuntur. — *Ibid.* arg. 3.

4. Præterea, nihil idem et unum potest esse regulans et regulatum; sed potentia per habitum regulatur: ergo non possunt potentia et habitus in idem coincidere, ut unum nomen potentiam et habitum simul designet. — *Ibid.* arg. 4.

5. Præterea, habitui non adscribitur aliquid, sed potentiæ tantum; sed universalia principia juris naturalis dicuntur adscribi synteresi: ergo etc. — *Ibid.* arg. 5.

6. Præterea, ex duobus non potest unum fieri nisi altero transmutato; sed habitus naturalis, quem significare dicitur synteresis nomen, non mutatur, quia oportet manere naturalia; nec iterum potentiæ transmutantur; ergo ex habitu naturali et potentia non potest fieri unum, ut utrumque uno nomine nominetur. — *Ibid.* arg. 6.

7. Præterea, synteresi opponitur sensualitas, quia sicut sensualitas semper inclinat ad malum, ita synteresis semper ad bonum; sed sensualitas est potentia absolute sine habitu: ergo et synteresis. — *Ibid.* arg. 7.

8. Præterea, sicut dicitur 4. *Metaphys.* (*text.* 28; l. 3, c. 7), ratio, quam significat nomen, est definitio; ergo illud nomen, quod non est hoc modo unum quo definibile est, uno nomine nominari non potest; sed aggregatum ex subjecto et accidente, ut hoc quod dico « homo albus », definiri non potest, ut probatur 7. *Metaphys.* (*text.* 12 sqq.; l. 6, c. 4): ergo nec aggregatum ex potentia et habitu; ergo non potest cum habitu potentia uno nomine nominari. — *Ibid.* arg. 8.

9. Præterea, superior ratio potentiam absolute nominat; sed synteresis est idem quod superior ratio, ut videtur; dicit enim Augustinus (2. *de Libero Arbitrio* c. 10; — Migne t. 32, col. 1257): « In naturali judicatorio (quod synteresim dicimus) adsunt quædam regulæ et lumina virtutum, et *vera* et *incommutabilia* ». Incommutabilibus autem rationibus adhærere est superioris rationis, secundum Augustinum (12. *de Trinit.* c. 2; — Migne t. 42, col. 999); ergo synteresis est potentia absolute. — *Ibid.* arg. 9.

10. Præterea, secundum Philosophum in 2. *Eth.* (c. 5, al. 4) omne quod est in anima, aut est potentia aut habitus aut passio; ergo divisio Philosophi vel est insufficiens, vel non est aliquid in anima quod sit simul potentia et habitus. — *Ibid.* arg. 10.

11. Præterea, contraria non possunt esse in eodem; sed nobis est fomes innatus, qui semper inclinat in malum; ergo in nobis non potest esse aliquis habitus semper inclinans ad bonum: et ita synteresis, quæ semper inclinat ad bonum, non

est habitus, vel habitus cum potentia, sed est potentia absolute. — *Ibid.* arg. 11.

12. Præterea, ad operandum sufficit potentia et habitus ; si ergo synteresis sit potentia cum habitu innato, cum synteresis inclinet ad bonum, homo sufficiens erit ex puris naturalibus ad bene operandum ; quod videtur hæresis esse Pelagii. — *Ibid.* arg. 12.

13. Præterea, si synteresis sit potentia cum habitu, non erit potentia passiva, sed activa, cum habeat operationem aliquam. Sicut autem potentia passiva fundatur supra materiam, ita activa supra formam. In anima autem humana est duplex forma : una, per quam cum angelis convenit in quantum spiritus est, quæ est superior; alia, per quam corpus vivificat in quantum anima est, quæ est inferior. Oportet ergo quod synteresis fundetur super formam superiorem vel inferiorem. Si supra superiorem, est superior ratio ; si supra inferiorem, est inferior. Sed tam superior quam inferior ratio nominat potentiam absolute. Ergo etc.—*Ibid.* arg. 13.

14. Præterea, si synteresis sit potentia cum habitu, hoc non est nisi cum habitu innato ; si enim cum habitu infuso vel acquisito, possibile est synteresim amittere. Sed synteresis non nominat habitum innatum. Ergo potentiam absolute. Probatio mediæ; omnis habitus qui præsupponit aliquem actum temporalem, non est habitus innatus ; sed synteresis præsupponit actum temporalem ; est enim synteresis malo remurmurare et instigare ad bonum : quod non potest, nisi prius actualiter intelligatur bonum et malum ; ergo etc. — *Ibid.* arg. 14.

15. Præterea, officium synteresis videtur esse judicare, unde et naturale judicatorium dicitur ; sed liberum arbitrium a judicando nomen accepit : ergo liberum arbitrium est idem quod synteresis ; sed liberum arbitrium est potentia absolute : ergo etc. — *Ibid.* arg. 15.

16. Præterea, si synteresis sit potentia cum habitu, quasi composita ex utroque, hoc non erit compositione logica, qua species ex genere et differentia componitur : quia potentia non se habet ad habitum sicut genus ad differentiam ; sic enim quilibet habitus potentiæ superinductus specialem potentiam constitueret. Ergo est compositio naturalis. Sed in compositione naturali compositum est aliud a componentibus, ut probatur 7. *Metaphys.** Ergo synteresis non est potentia nec habitus, sed aliquid præter hæc ; quod esse non potest. Relinquitur igitur quod sit potentia absolute. — *Ibid.* arg. 16.

Sed contra : 1. Si synteresis sit potentia, oportet quod sit potentia rationalis ; sed rationales potentiæ se habent ad opposita : ergo synteresis ad opposita se habebit; quod est falsum, quia semper instigat ad bonum, nunquam autem ad malum. — *de Verit.* q. 16, a. 1, arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, si synteresis est potentia, aut est cognitiva aut motiva ; sed constat quod non est cognitiva absolute, ex hoc quod actus ejus est inclinare ad bonum et remurmurare malo : ergo si sit potentia, erit motiva ; hoc apparet esse falsum, quia potentiæ motivæ sufficienter dividuntur per irascibilem et concupiscibilem et rationalem, contra quas dividitur synteresis, ut prius dictum est : ergo etc. — *Ibid.* arg. 4 *Sed contra.*

3. Præterea, sicut in parte animæ operativa synteresis nunquam errat, ita in parte speculativa intellectus principiorum nunquam errat ; sed intellectus principiorum est habitus quidam, ut patet per Philosophum in 6. *Eth.* (c. 6): ergo synteresis est habitus. — *Ibid.* arg. 5 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversæ opiniones sunt. *Quidam* enim dicunt, quod synteresis potentiam absolute nominat, et aliam a ratione, ea superiorem. *Alii* vero dicunt, potentiam quidem absolute esse, sed eandem rationi secundum rem, consideratione tamen diversam. Consideratur enim ratio ut ratio, id est in quantum ratiocinatur et confert, et sic nominatur *vis ra-*

* *Text.* 26 sqq. ; l. 6, c. 8 et 9. Cf. S. Thomas l. 7 et 8.

tionalis; et ut natura, id est in quantum naturaliter cognoscit aliquid, et sic dicitur *synteresis*. *Alii* autem dicunt synteresim nominare ipsam potentiam rationis cum aliquo habitu naturali.

Quid autem verius sit, sic videri potest. Sicut dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 7, § 3; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 871), divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum : naturæ enim ordinatæ ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo; unde et inferior natura attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturæ, imperfecte illud participans. Natura autem animæ humanæ est infra angelicam, si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque. Naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturæ angelicæ est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu ; humanæ vero proprium est, ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquirendo et ab uno in aliud discurrendo. Unde anima humana quantum ad id, quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est naturæ angelicæ, ut aliquorum cognitionem subito et sine inquisitione habeat; quamvis quantum ad hoc inveniatur angelo inferior, quod in his veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo. Invenitur autem in natura angelica duplex cognitio : speculativa, qua ipsam rerum veritatem simpliciter et absolute intuetur ; et practica, tam secundum philosophos, qui posuerunt angelos motores orbium, et omnes formas naturales præexistere in eorum cognitione ; quam secundum theologos, qui ponunt angelos Deo in officiis spiritualibus ministrare, secundum quæ ordines distinguuntur. Unde et in natura humana, in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione, et in speculativis et in practicis. Et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativæ sive practicæ, cum principia oporteat esse stabiliora et certiora. — Unde et hanc cognitionem oportet homini *naturaliter* inesse, cum hoc quidem cognoscat quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis, sicut et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quædam naturalia semina præexistunt. Oportet etiam hanc cognitionem *habitualem* esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut autem animæ humanæ est quidam habitus naturalis, quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum ; ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quæ sunt naturalia principia juris naturalis : qui quidem habitus ad synteresim pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit quam in ratione; nisi forte ponamus intellectum esse potentiam a ratione distinctam, cujus contrarium ostensum est (supra in Tertia Secundæ q. 93, a 1).

Restat igitur ut hoc nomen *synteresis* vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu. Et quodcunque hoc fuerit, non multum differt, quia non facit dubitationem nisi circa nominis significationem. Quod autem ipsa potentia rationis, prout naturaliter cognoscit, synteresis dicatur, absque omni habitu esse non potest : quia naturalis cognitio rationi convenit secundum aliquem habitum naturalem, ut de intellectu principiorum patet. — *de Verit.* q. 16, a. 1, c.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua possunt in eandem divisionem venire, secundum quod in aliquo communi conveniunt, quidquid sit illud commune, sive sit genus sive accidens. In illa igitur divisione quadrimembri, qua synteresis contra tres potentias distinguitur, non distinguuntur ad invicem membra divisionis, secundum quod conveniunt in hoc communi quod est potentia, sed secundum quod conveniunt in hoc communi, quod est principium motivum. — *Ibid.* ad 1.

Ad secundum dicendum, quod quandocunque ex accidente supervenit subjecto aliquid speciale præter id quod convenit sibi ex sua natura, tunc nihil prohibet accidens dividi contra subjectum, vel subjectum cum accidente contra subjectum absolute sumptum : sicut si dividerem superficiem coloratam contra superficiem absolute dictam. In quantum enim superficies absolute sumitur, est quoddam mathematicum ; per hoc vero quod dicitur colorata, trahitur in genus naturæ. Ita ratio nominat cognitionem secundum medium humanum ; sed per habitum naturalem trahitur ad alterius generis cognitionem, ut ex dictis patet. Unde nihil prohibet ipsum habitum dividi contra potentiam in divisione, qua dividitur principium motivum ; vel ipsam potentiam habitualem dividi contra potentiam absolute sumptam. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod habitus qui insunt potentiæ rationali, eodem modo movent, per illum modum qui est proprius rationi, in quantum est ratio ; et ideo illi habitus distingui non possunt contra rationem, sicut habitus naturalis, a quo synteresis nominatur. — *Ibid.* ad 3.

Ad quartum dicendum, quod synteresis non dicitur significare potentiam et habitum, quasi eadem sit potentia et habitus ; sed quia uno nomine significatur ipsa potentia cum habitu, cui substernitur. — *Ibid.* ad 4.

Ad quintum dicendum, quod aliquid adscribi alicui constat dupliciter : uno modo sicut subjecto ; et sic animæ non potest aliquid adscribi, nisi quantum ad potentiam ; — vel sicut concipienti ; et sic nihil prohibet aliquid habitui adscribi, secundum quod dicimus singula, quæ ad geometriam pertinent, ipsi geometriæ adscribi. — *Ibid.* ad 5.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit, quando aliquid fit unum ex duobus per modum mistionis. Sic autem non fit unum ex potentia et habitu ; sed sicut ex accidente et subjecto. — *Ibid.* ad 6.

Ad septimum dicendum, quod hoc quod sensualitas inclinat semper ad malum, habet ex corruptione fomitis ; quæ quidem corruptio inest per modum cujusdam habitus ; et sic etiam synteresis ex aliquo habitu naturali habet quod semper ad bonum inclinet. — *Ibid.* ad 7.

Ad octavum dicendum est, quod homo albus non potest definiri definitione propria, qualis est definitio substantiarum quæ significant unum per se ; sed potest definiri definitione quadam secundum quid, in quantum ex subjecto et accidente fit unum secundum quid ; et talis unitas sufficit ad hoc, quod unum nomen possit imponi. Unde Philosophus ibidem dicit, quod subjectum cum accidente potest uno nomine nominari. — *Ibid.* ad 8.

Ad nonum dicendum, quod synteresis neque nominat rationem superiorem neque inferiorem, sed quid communiter habens se ad utrumque. In ipso enim habitu universalium principiorum juris continentur quædam, quæ pertinent ad rationes æternas, ut hoc quod est Deo esse obediendum ; quædam vero quæ pertinent ad rationes inferiores, utpote secundum rationem esse vivendum. Aliter autem synteresis dicitur incommutabilibus intendere, aliter ratio superior. Dicitur enim aliquid incommutabile propter incommutabilitatem naturæ; et sic divina incommutabilia sunt; et hoc modo ratio superior incommutabilibus intendit. Dicitur etiam aliquid incommutabile propter necessitatem veritatis, quamvis sit circa res secundum naturam commutabiles : sicut ista veritas «omne totum est majus sua parte» incommutabilis est etiam in commutabilibus rebus; et hoc modo synteresis incommutabilibus intendere dicitur.—*Ibid.* ad 9.

Ad decimum dicendum, quod quamvis omne quod est in anima, sit solum habitus vel solum potentia vel solum passio ; tamen non omne quod nominatur in anima, est alterum horum tantum ; illa enim quæ secundum rem distincta sunt, potest intellectus conjungere et uno nomine nominare. — *Ibid.* ad 10.

Ad undecimum dicendum, quod habitus ille inclinans ad malum innatus pertinet ad inferiorem partem animæ, qua corpori conjungitur ; habitus autem naturaliter inclinans ad bonum pertinet ad superiorem partem animæ ; et ideo hi duo contrarii habitus non sunt ejusdem secundum idem. —*Ibid.* ad 11.

Ad duodecimum dicendum, quod habitus cum potentia sufficit ad actum qui est illius habitus. Actus autem hujus habitus naturalis, quem synteresis nominat, est remurmurare malo, et inclinare ad bonum ; et ideo ad hunc actum homo naturaliter potest. Non autem sequitur ex hoc, quod in opus meritorium homo ex puris naturalibus possit ; hoc enim naturali facultati imputare solummodo, Pelagianæ impietatis est. —*Ibid.* ad 12.

Ad decimum tertium dicendum, quod synteresis secundum quod potentiam nominat, magis videtur nominare potentiam passivam quam activam ; non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem, quia cum cujuslibet potentiæ animæ tam activæ quam passivæ sit operatio aliqua, quælibet potentia animæ esset activa. Cognoscitur autem eorum distinctio per comparationem potentiæ ad objectum. Si enim objectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa ; si autem e converso se habet ut agens et movens, sic erit potentia passiva. Et inde est quod omnes potentiæ vegetabiles animæ sunt activæ, quia alimentum transmutatur per potentiam animæ tam in nutriendo quam in generando. Sed potentiæ sensitivæ omnes sunt passivæ, quia per sensibilia objecta moventur et fiunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est activa, aliqua passiva : eo quod per intellectum intelligibile in potentia fit intelligibile actu, quod est intellectus agentis ; et sic intellectus agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellum in actu ; et sic intellectus possibilis erit potentia passiva. Non autem ponitur, quod intellectus agens sit subjectum habituum ; sed magis possibilis. Unde ipsa potentia, quæ habitui naturali subjicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa. Dato quod autem sit activa potentia, ulterius non recte proceditur ; non enim sunt in anima duæ formæ, sed una tantum, quæ est ejus essentia ; quia per essentiam suam spiritus est, et per essentiam suam forma corporis, non per aliquid superadditum. Unde ratio superior et inferior non fundantur super duas formas, sed super unam essentiam animæ. Nec etiam verum est quod ratio inferior fundetur supra essentiam animæ secundum illam habitudinem qua est forma corporis ; sic enim fundantur in essentia animæ illæ vires, quæ sunt organis affixæ, qualis non est ratio inferior. Dato etiam quod illa potentia, quam nominat synteresis, sit idem quod ratio superior vel inferior, nihil prohibet nomine rationis nominari illam potentiam absolute ; nomine autem synteresis nominari eandem cum habitu sibi inhærente. — *Ibid.* ad 13.

Ad decimum quartum dicendum, quod actus cognitionis non præexigitur ad potentiam vel habitum synteresis, sed ad actum ipsius. Unde propter hoc non excluditur quin habitus synteresis sit innatus. — *Ibid.* ad 14.

Ad decimum quintum dicendum, quod judicium est duplex : in universali, et hoc pertinet ad synteresim ; et in particulari operabili, et hoc est judicium electionis et pertinet ad liberum arbitrium ; unde ratio non sequitur quod sint idem. —*Ibid.* ad 15.

Ad decimum sextum dicendum, quod compositio physica et naturalis est multiplex. Est enim compositio misti ex elementis ; et in hac compositione loquitur Philosophus, quod oportet formam misti esse aliam omnino ab ipsis elementis. Est etiam compositio formæ substantialis et materiæ, ex qua resultat tertium, scilicet forma speciei ; quæ quidem non est aliud omnino a materia et forma, sed se habet

ad eas ut totum ad partes. Est etiam compositio subjecti et accidentis, in qua non resultat aliquid tertium ex utroque ; et talis est compositio potentiæ et habitus. — *Ibid.* ad 16.

ARTICULUS II

UTRUM SYNTERESIS POSSIT PECCARE.

Videtur quod synteresis possit peccare.

1. Cum enim peccare non sit habitus, proprie loquendo, nec potentiæ, sed hominis, quia actus sunt singularium ; dicitur tamen aliquis habitus vel potentia peccare, secundum quod per actum alicujus potentiæ vel habitus homo inducitur ad peccandum. Sed per actum synteresis homo inducitur ad peccandum quandoque : quia dicitur *Joan.* 16, 2 : « Venit hora, ut omnis qui interficit vos » etc. ; et sic ad occisionem Apostolorum aliqui inclinabantur ex hoc arbitrio quod judicabant obsequendum Deo, quod ad synteresim pertinet. Ergo etc. — *de Verit.* q. 16, a. 2, arg. 2.

2. Præterea, potentia rationalis se habet ad opposita, secundum Philosophum (9. *Metaphys. text.* 2 ; l. 8, c. 2) ; sed synteresis est potentia rationalis : ergo se habet ad opposita ; ergo potest bonum facere et peccare. — *Ibid.* arg. 4.

3. Præterea, contraria nata sunt fieri circa idem ; sed virtus et peccatum sunt contraria : cum igitur in synteresi sit actus virtutis, quia instat ad bonum, etiam erit in ipsa actus peccati. — *Ibid.* arg. 5.

4. Præterea, sicut se habet habitus principiorum in speculativis, ita synteresis in operativis ; sed omnis operatio rationis speculativæ ex principiis oritur : ergo omnis operatio rationis practicæ ex synteresi initium sumit ; ergo sicut synteresi attribuitur operatio rationis practicæ quæ est secundum virtutem, ita attritur ei operatio rationis quæ est secundum peccatum. — *Ibid.* arg. 6.

Sed contra : 1. Bonum potest esse magis purum quam malum : quia aliquod bonum est cui nihil admiscetur de malo, nihil autem adeo est malum, quod non habeat aliquid de bono admixtum ; sed in nobis est aliquid quod semper inclinat ad malum, scilicet fomes : ergo et aliquid erit quod semper inclinat ad bonum ; hoc autem non videtur esse nisi synteresis : ergo, etc. — *Ibid.* arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, quod naturaliter inest, semper inest ; sed naturale est synteresi quod remurmuret malo : ergo ipsa nunquam in malum consentit. — *Ibid.* arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod natura in omnibus suis operibus semper bonum intendit, et conservationem eorum quæ per operationem naturæ fiunt ; et ideo in omnibus naturæ operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia, et rectitudinem conservantia ; principia enim manere oportet, ut dicitur in 1. *Physicorum.* Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quæ sunt a principiis, nisi principia essent firmiter stabilita. Et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquod primum immobile. Inde est etiam quod omnis speculativa cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione, circa quam error esse non potest, quæ est cognitio primorum principiorum universalium, ad quæ omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omnibus omne verum approbatur, et omne falsum respuitur. In quibus si aliquis error possit accidere, nulla certitudo in tota sequenti cognitione inveniretur. Unde et in operibus humanis ad hoc quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinantur : ita quod illud principium permanens omni malo resistat et omni bono assentiat. Et hoc est synteresis, cujus officium est remurmurare malo et inclinare ad bonum. Et ideo concedimus, quod in ea non possit esse peccatum. — *de Verit.* q. 16, a. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod quando in aliquo syllogismo conclusio falsa inducitur ex duabus propositionibus quarum una est vera et alia falsa, peccatum conclusionis non attribuitur veræ, sed falsæ. Et ideo in illo arbitrio, quo occisores Apostolorum arbitrabantur se obsequium præstare Deo, peccatum non proveniebat ex universali judicio synteresis quod est Deo obsequendum, sed ex falso judicio superioris rationis, quæ arbitrabatur occisionem Apostolorum esse beneplacitam Deo ; et ideo non oportet concedere, quod per actum synteresis inclinarentur ad peccatum. — *Ibid.* ad 2.

Ad secundum dicendum, quod potentia rationalis, quæ de se se habet ad opposita, per habitum quandoque determinatur ad unum, et maxime si sit habitus completus ; synteresis autem non nominat potentiam rationalem absolute, sed perfectam per habitum certissimum. — *Ibid.* ad 4.

Ad tertium dicendum, quod actus synteresis non est actus virtutis simpliciter, sed præambulum ad actum virtutis, sicut naturalia sunt præambula virtutibus gratuitis et acquisitis. — *Ibid.* ad 5.

Ad quartum dicendum, quod sicut in speculativis ratio falsa, quamvis originem sumat a principiis, non tamen a principiis primis falsitatem habet, sed ex malo usu principiorum : ita etiam in operativis. — *Ibid.* ad 6.

ARTICULUS III

UTRUM SYNTERESIS IN ALIQUO EXSTINGUATUR.

Videtur quod synteresis in aliquo possit exstingui.

1. Infideles enim non habent aliquem remorsum conscientiæ de sua infidelitate ; cum igitur officium synteresis sit remurmurare peccato, videtur quod in eis ipsa sit exstincta. — *de Verit.* q. 16, a. 3, arg. 2.

2. Præterea, per Philosophum 7. *Eth.** ille qui habet habitum vitii, est corruptus circa principia operabilium; sed principia operabilium pertinent ad synteresim : ergo in habente vitii alicujus habitum synteresis exstincta est. — *Ibid.* arg. 3.

3. Præterea, in beatis amovetur omnis inclinatio ad malum ; ergo per contrarium et in damnatis omnis inclinatio ad bonum ; sed synteresis inclinat ad bonum : ergo etc. — *Ibid.* arg. 5.

Sed contra : *Isaiæ* ultimo (66, 24): «Vermis eorum non morietur» ; et exponitur de verme conscientiæ, secundum Augustinum, qui est remorsus conscientiæ ; sed remorsus conscientiæ causatur ex hoc quod synteresis remurmurat malo : ergo synteresis non exstinguitur. — *Ibid.* arg. 1 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod synteresim exstingui intelligi potest dupliciter : *uno modo* quantum ad ipsum lumen habituale ; et sic impossibile est quod synteresis exstinguatur, sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculativis et operativis nobis innotescunt : hoc enim lumen est de natura ipsius animæ, cum per hoc sit intellectualis. — *Alio modo* quantum ad actum ; et hoc dupliciter : uno modo, ut dicatur actus synteresis exstingui, in quantum actus ejus omnino intercipitur ; et sic contingit actum synteresis exstingui et in non habentibus usum liberi arbitrii nec aliquem usum rationis ; et hoc propter impedimentum proveniens ex læsione organorum corporalium, a quibus ratio nostra accipere indiget. Alio modo per hoc quod actus synteresis ad contrarium deflectatur; et sic impossibile est in universali actum synteresis exstingui. In particulari vero operabili exstinguitur quandocunque peccatur in eligendo ; vis enim concupiscentiæ vel alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo synteresis universale judicium ad particularem actum non applicet ; sed hoc non exstinguit synteresim simpliciter, sed secundum quid. Unde simpliciter loquendo di-

* Cap. 5, al. 6. Cf. S. Thomas l. 5.

cendum, quod synteresis nunquam exstinguitur. — *de Verit.* q. 16, a. 3, c.

Ad primum ergo dicendum, quod in hæreticis non remurmurat conscientia eorum infidelitati, propter errorem qui est in ratione eorum superiori, ex quo contingit quod judicium huic particulari non applicetur. In universali enim judicium synteresis in eis manet. Judicant enim malum esse non credere his quæ a Deo dicuntur. In hoc autem errant secundum superiorem rationem, quia non credunt hoc esse a Deo dictum. — *Ibid.* ad 2.

Ad secundum dicendum, quod ille qui habet habitum alicujus vitii, est quidem corruptus circa principia operabilium, non quidem in universali, sed in particulari operabili, in quantum scilicet per habitum vitii deprimitur ratio, ne universale judicium ad particulare operabile applicet in eligendo. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod malum est præter naturam ; et ideo nihil prohibet inclinationem ad malum in beatis removeri ; sed bonum et inclinatio ad bonum consequitur ipsam naturam, unde natura manente non potest inclinatio ad bonum tolli etiam a damnatis. — *Ibid.* ad 5.

QUÆSTIO XIX

DE PRUDENTIA.

Deinde considerandum de virtutibus cardinalibus in speciali ; et primo quidem de prudentia, secundo de justitia, tertio de fortitudine, quarto de temperantia.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR SEX :

1. Utrum prudentia recte definiatur a Philosopho habitus cum vera ratione activus etc.
2. Utrum ad prudentiam pertineat invenire modum in virtutibus moralibus.
3. Utrum recte assignentur partes integrales prudentiæ.
4. Utrum recte assignentur partes subjectivæ prudentiæ.
5. Utrum recte assignentur partes potentiales prudentiæ.
6. Utrum recte enumerentur vitia opposita prudentiæ.

ARTICULUS I

UTRUM PRUDENTIA RECTE DEFINIATUR A PHILOSOPHO HABITUS CUM VERA RATIONE ACTIVUS CIRCA EA QUÆ HOMINI BONA ET MALA SUNT.

Videtur quod prudentia non recte definiatur a Philosopho « habitus cum vera ratione activus circa ea quæ homini bona et mala sunt ».

1. Ad prudentiam enim pertinet *eligere sagaciter*, ut dicit Augustinus (1. *de Moribus Ecclesiæ* c. 15 ; — Migne t. 32, col. 1322) : ergo deberet poni in ipsa definitione habitus « electivus », non activus. — 2a 2æ, q. 47, a. 1, arg. 1. et 2.

2. Præterea, habitus activus non consistit in ratione speculativa ; sed prudentia reperitur in parte speculativa ; in eadem enim parte animæ ponitur a Philosopho 6. *Eth.* (c. 3) ars et prudentia ; sed ars non solum invenitur in practica, sed etiam in speculativa, ut patet in artibus liberalibus : ergo male definitur prudentia habitus activus. — *Ibid.* a. 2, arg. 3.

3. Præterea, habitus activus est tantum singularium ; sed prudentia non est singularium ; particularia enim per sensum cognoscuntur, universalia vero per intellectum ; prudentia autem non est in sensu, sed in ratione : ergo prudentia male definitur habitus activus. — *Ibid.* a. 3, arg. 1 et 3.

4. Præterea, versari circa ea quæ sunt homini bona vel mala per rationem est homini naturale ; bonum enim habet rationem finis et est quod omnia appetunt ; prudentia autem non est nobis naturalis : ergo prudentia non est circa ea quæ sunt homini bona vel mala. — *Ibid.* a. 15, c

5. Præterea, prudentia supponit rectum appetitum finis ; ergo non magis debuit definiri habitus cum recta *ratione*, quam cum recto *appetitu* activus. — 6. *Eth.* l. 7.

Sed contra est auctoritas Philosophi 6. *Eth.* c. 5 prudentiam sic definientis. — 6. *Eth.* l. 4.

Respondeo dicendum, quod optime definita est prudentia a Philosopho, scilicet « habitus vera cum ratione activus etc. » Ad cujus evidentiam sciendum est, quod sic oportet assumere de prudentia quid sit, considerando qui dicantur prudentes. Videtur autem ad prudentem pertinere, quod sit potens ex facultate habitus bene consiliari circa propria bona et utilia, non quidem in aliquo particulari negotio, puta qualia sint bona vel utilia ad sanitatem vel ad fortitudinem corporalem ; sed circa ea quæ sunt bona vel utilia ad hoc quod tota vita humana sit bona. (6. *Eth.* l. 4). Illi enim dicuntur prudentes non simpliciter, sed circa aliquid determinatum, qui possunt bene ratiocinari quæ sunt bona vel utilia ad aliquem finem determinatum, dummodo ille finis sit bonus, quia ratiocinari de his quæ pertinent ad malum finem est contrarium prudentiæ. Si igitur ille qui est bene consiliativus ad aliquid particulare, est prudens particulariter in aliquo negotio, consequens est, quod ille sit totaliter et simpliciter prudens qui est bene consiliativus de his quæ pertinent ad totam vitam (*Ibid.*). Nullus autem consiliatur neque de his quæ sunt simpliciter impossibilia aliter se habere, neque de his quæ non sunt in potestate ejus. Cum ergo scientia sit per demonstrationem ; demonstratio autem non possit esse de his quorum principia contingit aliter se habere — aliter omnia quæ ex principiis illis consequuntur, possent aliter se habere ; non enim potest esse quod principia debilius esse habeant quam ea quæ sunt ex principiis : — sequitur quod prudentia non sit scientia. (*Ibid.*) Quod autem non sit etiam ars, patet per hoc quod aliud est genus actionis et factionis : finis enim factionis semper est aliquid alterum ab ipsa factione, sicut finis ædificationis est ædificium constructum ; ex quo patet quod bonum ipsius factionis non est in faciente sed in facto. Sic igitur ars, quæ est circa factiones, non est circa hominis bona vel mala, sed circa bona vel mala artificiatorum. Sed finis actionis non semper est aliquid alterum ab actione, quia quandoque eupraxia, id est bona operatio, est finis ipsi sibimet, vel etiam agenti. Quod tamen non est semper ; nihil enim prohibet actionem ordinari ad aliam sicut ad finem : sicut consideratio effectuum ordinatur ad considerationem causæ. Finis autem est bonum uniuscujusque. Et sic patet, quod bonum actionis est in ipso agente. Unde prudentia, quæ est circa actiones, dicitur esse circa hominis bona. (*Ibid.*) Ex quo patet, quod cum prudentia non sit scientia, quæ est habitus demonstrativus circa necessaria ; neque ars, quæ est habitus cum recta ratione factivus, relinquitur quod sit habitus cum vera ratione activus, non quidem circa factibilia quæ sunt extra hominem, sed circa bona et mala ipsius hominis. — 6. *Eth.* l. 4 ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 2, sol. 1 ; 2a 2æ, q. 47, a. 1 sqq., a. 15.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Isidorus dicit (in *Etymol.* l. 10, n. 202 ; — Migne PP. L. t. 82, col. 388), « prudens dicitur quasi *porro videns* ». Prudens enim considerat ea quæ sunt procul, in quantum ordinantur ad adjuvandum vel impediendum ea quæ sunt præsentialiter agenda. Unde patet, quod ea quæ considerat prudentia, ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quæ sunt ad finem est consilium in ratione et electio in appetitu. Quorum duorum consilium magis proprie pertinet ad prudentiam ; dicit enim Philosophus in 6. *Eth.* (c. 5), quod prudens est bene consiliativus. Sed quia electio præsupponit consilium, est enim « appetitus præconsiliati », ut dicitur in 3. *Eth.* (c. 3, al. 5); ideo etiam eligere attribui potest pruden-

tiæ consequenter, in quantum electionem per consilium dirigit. — 2a 2æ, q. 47, a. 1, in c. et ad 2.

Ad secundum dicendum, quod omnis applicatio rationis rectæ ad aliquid factibile pertinet ad artem ; sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectæ ad ea de quibus est consilium ; et hujusmodi sunt in quibus non sunt viæ perveniendi determinatæ ad finem, ut dicitur in 3. *Eth.* (c. 3, al 5). Quia ergo ratio speculativa quædam facit, puta syllogismum, propositionem et alia hujusmodi, in quibus proceditur secundum certas determinatas vias, inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiæ ; et ideo invenitur aliqua ars speculativa, non autem aliqua prudentia. — *Ibid.* a. 2, ad 3.

Ad tertium dicendum, quod ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quod (quæ) est finis practicæ rationis. Nullus autem potest convenienter alteri aliquid applicare, nisi utrumque cognoscat, scilicet id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus ; ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia circa quæ sunt operationes. — *Ibid.* a. 3, in c.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium, ad quæ prudens universalia principia applicat. Quantum ergo ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et de scientia speculativa, quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota. Sed alia principia universalia posteriora non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti vel per disciplinam. Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quæ operatio consistit, est iterum distinguendum, quia operatio consistit circa aliquid, vel sicut circa finem vel sicut circa ea quæ sunt ad finem. Fines autem (recti) humanæ vitæ sunt determinati, unde potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium. Sed ea quæ sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. Unde quia inclinatio naturæ semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter. — *Ibid.* a. 15, c.

Ad quintum dicendum, quod prudentia est in ratione cognitiva practica sicut in subjecto. Sed sciendum est, quod sicut in voluntate non potest esse virtus moralis ex parte illa qua est finis, propter naturalem inclinationem ; ita etiam nec in ratione ex parte illa qua est de fine, quia finis est principium in operativis. Unde sicut in ratione speculativa sunt innata principia demonstrationum, ita in ratione practica sunt innati fines connaturales homini ; unde circa illa non est habitus infusus aut acquisitus, sed naturalis, sicut synteresis, loco cujus Philosophus 6. *Eth.* ponit intellectum in operativis. Relinquitur igitur quod prudentia sit in ratione practica, secundum quod negotiatur de illis quæ sunt ad finem ; et respectu horum dicitur habitus cum recta ratione activus, cum respectu finis supponat rectitudinem appetitus. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 4, sol. 4.

ARTICULUS II

UTRUM AD PRUDENTIAM PERTINEAT INVENIRE MEDIUM IN VIRTUTIBUS MORALIBUS.

Videtur quod ad prudentiam non pertineat invenire medium in virtutibus moralibus.

1. Consequi enim medium est finis moralium virtutum ; sed prudentia non præstituit finem virtutibus moralibus ; hoc enim pertinet ad rationem naturalem, quæ est synteresis : ergo non invenit in eis medium. — 2a 2æ, q. 47, a. 7, arg 1.

2. Præterea, principalis actus pruden-

tiæ est præcipere ; sed præceptum præsupponit inventionem medii : ergo non pertinet ad prudentiam invenire medium in virtutibus moralibus. — *Ibid.* a. 8, in c.

3. Præterea, prudentia operatur secundum modum rationis ; sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturæ : ergo prudentia non præstituit medium virtutibus moralibus. — *Ibid.* a. 7, arg. 3.

Sed contra est, quod in supra posita definitione virtutis moralis dicitur, quod «est in medietate existens determinata ratione, prout sapiens determinabit ». — *Ibid.* a. 7, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod in ratione practica, sicut et in speculativa, præexistunt *quædam* ut principia naturaliter nota, cujusmodi sunt fines virtutum moralium ; *quædam* ut conclusiones, et hujusmodi sunt ea quæ sunt ad finem, in quæ pervenimus ex ipsis finibus, et horum est prudentia applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quæ sunt ad finem (2a 2æ, q. 47, a. 6, c.), — scilicet qualiter et per quæ homo in operando attingat medium rationis. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quæ sunt ad finem, medium invenitur. — 2a 2æ, q. 47, a. 6 et 7, c.

Et sic patet solutio *ad primum.*

Ad secundum dicendum, quod prudentiæ sunt tres actus. Quorum primus est *consiliari*, quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quærere. Secundus est *judicare de inventis ;* et hoc facit speculativa ratio. Sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit ulterius ; et est tertius actus ejus *præcipere ;* qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et judicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicæ, inde est quod iste est principalis actus rationis practicæ, et per consequens prudentiæ. — Et hujus signum est, quod perfectio artis consistit in judicando, non autem in præcipiendo. Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat, in arte, quasi haberet rectum judicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu judicii. Sed in prudentia est e converso, ut dicitur in 6. *Eth.* (c. 5) ; imprudentior enim est qui volens peccat quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quam qui peccat olens. — *Ibid.* a. 8, in c.

Ad tertium dicendum, quod virtus moralis per medium naturæ intendit pervenire ad medium. Sed quia medium, secundum quod medium, non eodem modo invenitur in omnibus ; ideo inclinatio naturæ, quæ semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiæ. — *Ibid.* a. 7, ad 3.

ARTICULUS III

UTRUM RECTE ASSIGNENTUR PARTES INTEGRALES PRUDENTIÆ.

Videtur quod non recte assignentur partes integrales prudentiæ, scilicet memoria, intellectus, docilitas, solertia, ratio, providentia, circumspectio et cautio.

1. Prudentia enim per exercitium acquiritur et perficitur ; sed memoria inest nobis a natura : ergo memoria non est pars prudentiæ. — 2a 2æ, q. 49, a. 1, arg. 2.

2. Præterea, ad prudentem pertinet bene consiliari ; sed consilium non est de præteritis : cum igitur memoria sit præteritorum, videtur quod memoria non sit pars prudentiæ. — 3. *Sent.* dist 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 1, arg. 2 ; 2a 2æ, q. 49, a. 1, arg. 3.

3. Præterea, prudentia est singularium operabilium, ut dicitur 6. *Eth.* (c. 7 et 8) ; sed intellectus est universalium cognoscitivus et immaterialium, ut patet in libris *de Anima.* — 2a 2æ, q. 49, a. 2, arg. 3.

4. Præterea, eorum quæ ex opposito

dividuntur, unum non est pars alterius ; sed intellectus ponitur virtus intellectualis condivisa prudentiæ, ut patet 6. *Eth.* (c. 3) : ergo intellectus non debet poni pars prudentiæ. — *Ibid.* arg. 1 ; 6. *Eth.* l. 3.

5. Præterea, docilitas est ex natura ; sed prudentia est virtus acquisita vel infusa : ergo non debet poni pars ejus. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 2, arg. 2.

6. Præterea, illud quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem, non debet appropriari alicui earum ; sed docilitas necessaria est ad quamlibet virtutem intellectualem, secundum Philosophum (2. *Eth.* c. 1) : ergo non debet poni pars prudentiæ. — 2a 2æ, q. 49, a. 3, arg. 1; 2. *Eth.* l. 1.

7. Præterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dictum est ; sed in bene consiliando non habet locum solertia, quæ est eustochia quædam, id est bona conjecturatio, quæ est sine ratione et velox ; oportet autem consiliari tarde, ut dicitur 6. *Eth.* (c. 9, al. 10) : ergo solertia non debet poni pars prudentiæ. — 2a 2æ, q. 49, a. 4, arg. 2.

8. Præterea, solertia se habet ad facile invenienda media in demonstrationibus ; sed ratio prudentiæ non est demonstrativa, cum sit contingentium : ergo ad prudentiam non pertinet solertia. — *Ibid.* arg. 1.

9. Præterea, subjectum accidentis non est pars ejus ; sed prudentia est in ratione sicut in subjecto, ut dictum est : ergo ratio non debet poni pars prudentiæ. — 2a 2æ, q. 49, a. 5, arg. 1.

10. Præterea, illud quod est commune multis, non debet alicujus eorum poni pars ; vel si ponatur, debet poni pars ejus cui potissimum convenit ; ratio autem necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus, et præcipue in sapientia et scientia, quæ utuntur ratione demonstrativa : ergo ratio non debet poni pars prudentiæ. — *Ibid.* arg. 2.

11. Præterea, providentia idem esse videtur quod prudentia ; ergo non debet ei assignari ut pars ; nihil enim est pars sui ipsius. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 1, arg. 3 ; 2a 2æ, q. 49, a. 6, arg. 1.

12. Præterea, principalis actus prudentiæ est præcipere, secundarius autem judicare et consiliari, ut dictum est ; sed nihil horum videtur importari proprie per nomen providentiæ ; ergo providentia non est pars prudentiæ. — 2a 2æ, l. c. arg. 3.

13. Præterea, qui potest videre quæ procul sunt, multo magis potest videre quæ circa sunt ; sed per providentiam homo est potens prospicere quæ procul sunt : ergo ipsa sufficit ad considerandum ea quæ circumstant. Non ergo oportuit præter providentiam ponere circumspectionem partem prudentiæ. — 2a 2æ, q. 49, a. 7, arg. 3.

14. Præterea, cavere oppositum pertinet ad quamlibet virtutem ; ergo cautio non debet poni magis pars prudentiæ quam aliarum virtutum. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 2, arg. 3.

15. Præterea, in eis in quibus malum non potest esse, non est necessaria cautio ; sed « virtutibus nemo male utitur » : ergo cautio non pertinet ad prudentiam, quæ est directiva virtutum. — 2a 2æ, q. 49, a. 8, arg. 1.

16. *Sed contra est :* Sollicitudo pertinet ad prudentiam ; ergo non sufficienter enumerantur partes integrales prudentiæ. — 2a 2æ, q. 47, a. 9, in c. ; q. 48, a. un., arg. 5.

Respondeo dicendum, quod omne totum ad tria genera reducitur, scilicet integrale, universale et potentiale ; et similiter pars triplex invenitur dictis tribus respondens. Integralis enim pars intrat in constitutionem totius, sicut paries domus ; universalis vero totius pars suscipit totius prædicationem, sicut homo animalis ; potentialis vero pars neque prædicationem totius recipit neque in constitutionem ipsius oportet quod veniat, sed aliquid de potentia totius participat, sicut

patet in anima. Rationalis enim anima tota anima dicitur, eo quod in ipsa omnes animæ potentiæ congregantur. Sensibilis vero in brutis, et in plantis vegetabilis, dicuntur partes animæ, quia aliquid de potentia animæ habent, sed non totum. Unde dicitur in lib. *de Plantis*, quod non habent animam, sed partes animæ. Et secundum hunc modum tripliciter assignantur partes prudentiæ et aliis virtutibus. *Uno* enim *modo* assignantur ei *partes* quasi *integrales*, cum scilicet partes virtutis alicujus ponuntur aliqua quæ exiguntur ad virtutem, in quibus perfectio virtutis consistit ; et hæ partes, proprie loquendo, non nominant per se virtutes, sed conditiones unius virtutis integrantes ipsam. *Alio modo* per modum *partium subjectivarum ;* et sic partes illæ nominant quidem virtutes, et ad invicem distinctas, sed non quidem a toto, cujus partes assignantur, quia illud de eis prædicatur. *Tertio modo* per modum totius potentialis, in quantum scilicet aliquæ virtutes participant aliquid de modo qui principaliter et perfecte invenitur in aliqua virtute. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, sol. 1.

Sic igitur possunt accipi octo *partes integrales* prudentiæ, scilicet sex quas enumerat Macrobius, quibus addenda est septima, scilicet *memoria*, quam ponit Tullius, et *eustochia* sive *solertia*, quam ponit Aristoteles. Nam sensus prudentiæ etiam *intellectus* dicitur ; unde Philosophus dicit in 6. *Eth.* (c. 11, al. 12) : « Horum ergo oportet habere sensum ; hic autem est intellectus ». Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam, secundum id quod est *cognoscitiva*, scilicet *memoria*, *ratio*, *intellectus*, *docilitas* et *solertia ;* tria vero alia pertinent ad eam secundum quod est *præceptiva*, applicando cognitionem ad opus, scilicet *providentia*, *circumspectio* et *cautio*. — 2a 2æ, q. 48, a. un., c.

Quorum diversitatis ratio patet ex hoc quod circa cognitionem tria sunt consideranda : primo quidem ipsa cognitio, quæ si sit præteritorum, est *memoria*, si autem præsentium, sive contingentium sive necessariorum, vocatur *intellectus* seu *intelligentia ;* — secundo ipsa cognitionis acquisitio, quæ fit vel per disciplinam, et ad hoc pertinet *docilitas* ; vel per inventionem, et ad hoc pertinet *eustochia*, quæ est bona conjecturatio ; hujus autem pars, ut dicitur in 6. *Eth.* (c. 9, al. 10), *est solertia*, quæ est velox conjecturatio medii, ut dicitur in 1. *Poster.* (*text.* ult. ; c. ult.) —Tertio considerandus est usus cognitionis, secundum scilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel judicanda, et hoc pertinet ad *rationem*. Ratio autem ad hoc quod recte præcipiat, tria debet habere : — primo quidem, ut ordinet aliquid accomodatum ad finem : et hoc pertinet ad *providentiam*, quæ importat respectum quendam alicujus distantis ad quod ea quæ in præsenti occurrunt ordinanda sunt (2a 2æ, q. 49, a. 6, in c.) ; secundo ut attendat circumstantias negotii : quod pertinet ad *circumspectionem ;* tertio ut vitet impedimenta : quod pertinet ad *cautionem*. — 2a 2æ, q. 48, a. un., c. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 1 et 2 ; 2a 2æ, q. 48, a. un. ; q. 49, a. 1 sqq.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed ejus complementum est ex exercitio ; ita etiam memoria non solum a natura perficitur, sed etiam habet plurimum artis et industriæ. — 2a 2æ, q. 49, a. 1, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod ex præteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris, et ideo memoria præteritorum necessaria est ad bene consiliandum de futuris. — 2a 2æ, q. 49, a. 1, ad 3.

Vel dic, quod memoria præteritorum indiget prudens non propter se sed in ordine ad priora (1) eligibilia. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 1, ad 2.

(1) Al. « plura » vel « præsentia ».

Ad tertium dicendum, quod ipsa recta æstimatio de fine particulari, et *intellectus* dicitur, in quantum est alicujus principii, et *sensus*, in quantum est particularis. Et hoc est quod Philosophus dicit in 6. *Eth.* (c. 11, al. 12) : « Horum, scilicet singularium, oportet habere sensum ; hic autem est intellectus ». Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori quo de particulari judicamus. — 2a 2æ, q. 49, a. 2, ad 3 ; 6. *Eth.* l. 6 et 7.

Ad quartum dicendum, quod ratio prudentiæ terminatur, sicut ad conclusionem quandam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem. Conclusio autem singularis syllogisatur ex universali et singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiæ ex *duplici intellectu* procedat ;—quorum *unus* est, qui est cognoscitivus universalium ; quod pertinet ad intellectum, qui ponitur virtus intellectualis, qua naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut « nulli esse male faciendum ». *Alius* autem intellectus est, qui, ut dicitur in 6. *Eth.* (c. 11), est cognoscitivus extremi, id est alicujus principii (primi) singularis, seu principii contingentis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiæ. Hoc autem principium singulare est aliquis singularis finis, ut dicitur ibidem. Unde intellectus qui ponitur pars prudentiæ, est quædam recta æstimatio de aliquo particulari fine. — 2a 2æ, q. 49, a. 2, ad 1.

Ad quintum dicendum, quod quamvis docilitas habeat principium in naturali dispositione, tamen complementum habet per consuetudinem, ut dicit Philosophus in 1. *Eth.* — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, sol. 2, ad 2.

Ad sextum dicendum, quod etsi docilitas utilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem, præcipue tamen ad prudentiam ; prudentia enim consistit circa particularia operabilia : in quibus cum sint quasi infinitæ diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in iis quæ ad prudentiam pertinent, maxime indiget homo ab alio erudiri, et præcipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde Philosophus dicit in 6. *Eth.* (c. 11, al. 12) : « Oportet attendere expertorum et seniorum et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus ; propter experientiam enim vident principia. » Hoc autem pertinent ad docilitatem, ut aliquis sit bene disciplinæ susceptivus. Et ideo convenienter docilitas ponitur pars prudentiæ. — 2a 2æ, q. 49, a. 3, ad 1 et in c.

Ad septimum dicendum, quod Philosophus unam rationem inducit in 6. *Eth.* (c. 9, al. 10) ad ostendendum, quod eubulia, quæ est bene consiliativa, non est eustochia, cujus laus est in veloci consideratione ejus quod oportet. (6. *Eth.* l. 8.) Potest autem aliquis esse bene consiliativus, etsi diutius consilietur vel tardius. Nec tamen propter hoc excluditur quin bona conjecturatio ad bene consiliandum valeat et quandoque necessaria sit, quando scilicet ex improviso occurrit aliquid agendum. Et ideo solertia convenienter pars prudentiæ ponitur. Sciendum tamen, quod solertia hic accipitur pro eustochia, cujus est pars. Nam eustochia est bene conjecturativa de quibuscunque ; solertia autem est « facilis et prompta conjecturatio circa inventionem medii », ut dicitur in 1. *Poster.* (*text.* ult. ; c. ult.) — 2a 2æ, q. 49, a. 4, ad 2 et in c.

Ad octavum dicendum, quod solertia non solum se habet circa inventionem medii in demonstrativis, sed etiam in operativis, ut dictum est ; et hoc modo solertia pertinet ad prudentiam. — *Ibid.* ad 1.

Ad nonum dicendum, quod ratio non

sumitur hic pro ipsa potentia rationis, sed pro ejus bono usu. Opus enim prudentis est esse bene consiliativum, ut dicitur 6. *Eth.* (c. 5) ; consilium autem est inquisitio quædam ex quibusdam ad alia procedens : unde ad prudentiam necessarium est quod homo sit bene ratiocinativus. Et quia ea quæ exiguntur ad perfectionem prudentiæ, dicuntur integrales illius partes, inde est quod ratio inter partes prudentiæ connumerari debet. — 2a 2æ, q. 49, a. 5, ad 1 et in c. ; 6. *Eth.* l. 8 et 9.

Ad decimum dicendum, quod certitudo rationis est ex intellectu ; sed necessitas rationis est ex defectu intellectus. Illa enim in quibus vis intellectiva plenarie viget, ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt præcipue a conditione intelligibilium, et tanto magis, quanto sunt minus certa seu determinata. Ea enim quæ sunt artis, licet sint singularia, tamen sunt magis determinata et certa ; unde in pluribus eorum non est consilium propter certitudinem. Et ideo quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio quam in prudentia, tamen ad prudentiam maxime requiritur quod sit homo bene ratiocinativus et possit bene applicare universalia principia ad particularia, quæ sunt varia et incerta. —2a 2æ, q. 49, a. 5, ad 2.

Ad undecimum dicendum, quod quandocunque multa requiruntur ad unum, necesse esse unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur. Unde in quolibet toto necesse est esse unam formalem partem et prædominantem, a qua totum unitatem habet. Et secundum hoc providentia est principalior inter omnes partes prudentiæ : quia omnia alia, quæ requiruntur ad prudentiam, ad hoc necessaria sunt, ut aliquid recte ordinetur in finem. Et ideo nomen ipsius prudentiæ sumitur a providentia, quæ est formalis pars et completiva prudentiæ, cujus officium est, ut res ad finem debite ordinentur. — 2a 2æ, q. 49, a. 6, ad 1 et in c. ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 1, ad 3.

Ad duodecimum dicendum, quod in recta ordinatione ad finem, quæ includitur in ratione providentiæ, importatur rectitudo consilii et judicii et præcepti, sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest. — 2a 2æ, l. c. ad 3.

Ad decimum tertium dicendum, quod sicut ad providentiam pertinet prospicere id quod est per se conveniens fini, ita ad circumspectionem pertinent considerare an sit conveniens fini secundum ea quæ circumstant ; utrumque autem hoc habet specialem difficultatem : et ideo utrumque eorum seorsum ponitur pars prudentiæ. — 2a 2æ, q. 49, a. 7, ad 3.

Ad decimum quartum dicendum, quod quia prudentia regulat omnes alias virtutes, ideo omnes participant aliquid prudentiæ : sicut irascibilis et concupiscibilis participant aliqualiter rationem. Unde illud, quod ad alias virtutes pertinet participative, cautio scilicet, ad prudentiam pertinet essentialiter. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 2, ad 3.

Ad decimum quintum dicendum, quod cautio non est necessaria in moralibus actibus, ut aliquis sibi caveat ab actibus virtutum, sed ut sibi caveat ab eis per quæ actus virtutum impediri possunt. — 2a 2æ, q. 49, a. 8, ad 1.

Ad decimum sextum dicendum, quod sollicitudo includitur in ratione providentiæ. (2a 2æ, q. 48, a. un., ad 5.) Sicut enim dicit Isidorus (in *Etymol.* l. 10, n. 244 ; — Migne PP. L. t. 82, col. 393), *sollicitus* dicitur quasi *solers citus*, in quantum aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea quæ sunt agenda ; unde est eadem atque diligentia. Hoc autem pertinet ad prudentiam : cujus præcipuus actus, qui convenit providentiæ, est ordinare de præcon-

siliatis et judicatis. — 2a 2æ, q. 48, a. un., ad 5 ; q. 47, a. 9, in c.

ARTICULUS IV

UTRUM RECTE ASSIGNENTUR PARTES SUBJECTIVÆ PRUDENTIÆ.

Videtur quod non recte assignentur partes subjectivæ prudentiæ, scilicet regnativa seu legispositiva, politica, œconomica et militaris.

1. Regnativa enim ordinatur ad justitiam conservandam ; dicitur enim in 5, *Eth.* (c. 6), quod « princeps est custos justi » ; ergo regnativa magis pertinet ad justitiam quam ad prudentiam. — 2a 2æ, q. 50, a. 1, arg. 1.

2. Præterea, secundum Philosophum in 3. *Polit.* (c. 5, al. 7) regnum est una sex specierum politiarum ; sed nulla species prudentiæ sumitur secundum alias quinque politias, quæ sunt aristocratia, timocratia, tyrannis, oligocratia, democratia : ergo nec secundum regnum debet sumi regnativa. — *Ibid.* arg. 2 ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 4, arg. 5.

3. Præterea, regnativa est pars politicæ prudentiæ ; sed pars non debet dividi contra totum : ergo politica non debet poni alia species prudentiæ. — 2a 2æ, q. 50, a. 2, arg. 1.

4. Præterea, Philosophus dicit in 6. *Eth.* (c. 8), quod politica est idem quod prudentia ; ergo non est pars ejus. — 3. *Sent.* l. c. arg. 3.

5. Præterea, non admittitur prudentia in brutis, quæ gubernantur ab hominibus ; ergo nec debet admitti in hominibus subditis. — 2a 2æ, q. 50, a. 2, in c.

6. Præterea, Philosophus dicit in 6. *Eth.*. (c. 5), quod prudentia ordinatur ad bene vivere totum ; sed œconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad divitias, ut dicitur in 1. *Eth.* (c. 1) : ergo œconomica non est species prudentiæ. — 2a 2æ, q. 50, a. 3, arg. 1.

7. Præterea, sicut in regno invenitur principans et subditus, ita etiam in domo ; si ergo œconomica est species prudentiæ, sicut et politica, deberet etiam paterna prudentia poni, sicut et regnativa ; non autem ponitur : ergo nec œconomica debet poni species prudentiæ. — *Ibid.* arg. 3.

8. Præterea, multa alia exercitia sunt in civitatibus quam militaris ; ergo non debet magis ipsa poni species prudentiæ quam alia civitatis officia, sicut est gubernatoria, negotiativa et hujusmodi. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 4, arg. 4 ; 2a 2æ, l. c. a. 4, arg. 2.

9. Præterea, in rebus bellicis plurimum valet militum fortitudo ; ergo militaris magis pertinet ad fortitudinem quam ad prudentiam. — 2a 2æ, l. c. a. 4, arg. 3.

10. *Sed contra* : Videtur quod plures sint partes prudentiæ quam supradictæ. Etenim monastica est una species prudentiæ ; ergo non bene assignantur species subjectivæ prudentiæ.—1. *Eth.* l. 1 ; 1. *Polit.* l. 1.

11. Præterea, Rhetorica, Dialectica et Physica sunt etiam partes subjectivæ prudentiæ ; ergo non bene assignantur partes subjectivæ prudentiæ. — 2a 2æ, q. 48, a. un., in c.

Respondeo dicendum, quod prudentia potest sumi vel absolute vel in ordine ad alios. Et si quidem sumantur *in ordine ad se*, quo sensu dicitur monastica, sic ei non assignantur partes subjectivæ ; sed tantum secundum quod sumitur *in ordine ad alios* et secundum esse perfectum, quo sensu dicitur polyarchica, sic dividitur prudentia polyarchica in diversas species secundum diversas species multitudinis. — Potest autem aliquis coordinari alii dupliciter : *uno modo* ad aliquem actum specialem, sicut scholares in iis quæ ad studium spectant, milites in his quæ ad pugnandum ; unde talis adunatio non remanet nisi quamdiu actus talis

exercetur respectu talis coordinationis ad alterum ; et hanc ordinat *militaris*, quæ est habitus speculativus et practicus exercitui conferentium. *Alio modo* coordinatur aliquis alicui in vita simpliciter ; unde talis coordinatio nata est semper manere, nisi per accidens dissolvatur. Hæc autem *vel* est respectu eorum qui sunt in domo una ; et sic est *œconomica*, quæ est habitus speculativus, id est considerativus, et practicus, id est activus, domui conferentium ; *vel* respectu eorum qui sunt in eadem civitate ; et sic est *politica*, quæ est habitus speculativus et practicus civitati conferentium. Unde hæ sunt partes subjectivæ prudentiæ. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, sol. 4.

Sed quia in qualibet multitudine est duplex ordo, ut dicitur 12. *Metaphys.* (*text.* 52; l. 11, c. 10): unus, quo ordinatur tota multitudo ad finem communem, alius, quo singulariter partes multitudinis ordinantur ad invicem secundum fines proprios; ideo politica habet duas partes: unam, quæ regi civitatis competit, cujus est bonum commune totius multitudinis conjectare ; et hæc dicitur regnativa, quæ est experientia ejus quod est gubernare multitudinem innocue, vel legis positiva, ut dicitur in 6. *Eth.* (c. 8). Alia est, quæ competit cuilibet de civitate, secundum quod ad bonum commune ordinatur ; et hæc politica dicitur, quæ nomen commune retinet. Et ideo dicit Philosophus in 6. *Eth.* (c. 8), quod legis positiva est architectonica. (3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, sol. 4.) Leges enim comparantur ad opera humana sicut universalia ad particularia. Et sicut legis positiva est præceptiva, ita et politica est activa et conservativa eorum quæ lege ponuntur. (6. *Eth.* l. 7.) Et similiter potest dividi militaris in ductivam, quæ competit duci exercitus, et militarem simpliciter ; et similiter œconomica in paternam, quæ competit patrifamilias, et œconomicam simpliciter. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, sol. 4.

Si autem prudentia large sumatur, secundum quod includit etiam scientiam speculativam (2a 2æ, q. 48, a un. in c.), vel secundum quod ipse actus speculativæ rationis, prout est voluntarius, cadit sub electione et consilio quantum ad suum exercitium, et per consequens sub ordinatione prudentiæ (2a 2æ, q. 47, a. 2, ad 2): — tunc etiam partes ejus ponuntur Rhetorica, Dialectica et Physica, secundum tres modos procedenti in scientiis : — quorum unus est per demonstrationem ad scientiam causandam ; quod pertinet ad Physicam, ut sub Physica intelligantur omnes scientiæ demonstrativæ ; — alius ex probabilibus ad opinionem faciendam ; quod pertinet ad Dialecticam ; — et tertius ex quibusdam conjecturis ad suspicionem in ducendam vel ad aliqualiter persuadendum ; quod pertinet ad Rhetoricam. Potest tamen dici, quod hæc tria pertinent ad prudentiam etiam proprie dictam, quæ ratiocinatur interdum quidem ex necessariis, interdum ex probabilibus, interdum etiam ex conjecturis. — 2a 2æ, q. 48, a. un., in c.; 2a 2æ, q. 50, a. 1 sqq.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quæ sunt virtutum moralium pertinent ad prudentiam sicut ad dirigentem ; unde et ratio recta prudentiæ ponitur in definitione virtutis moralis, ut supra dictum est. Et ideo etiam virtus justitiæ, prout ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad bonum regis, indiget directione prudentiæ. Unde istæ duæ virtutes sunt maxime propriæ regi, scilicet justitia et prudentia. Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exsequi autem ad subditos ; ideo regnativa magis ponitur species prudentiæ, quæ est directiva, quam justitiæ, quæ est exsecutiva. — 2a 2æ, q. 50, a. 1, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum (3. *Polit.* c. 5, al. 7) inter species citatas politiarum tres sunt ordinatæ ad utilitatem communem et sunt rectæ politiæ : *regnum* scilicet, in quo unus dominatur ; *aristocratia*, in qua pauci principantur propter bonum commune — et hæc politia vocatur status opti-

matum, vel quia optimi principantur, scilicet virtuosi ; vel quia ordinatur talis politia ad id quod est optimum civitatis et omnium civium — ; sed quando multitudo principatur intendens utilitatem communem, vocatur *respublica*. — Tres vero sunt inordinatæ politiæ prædictis oppositæ, in quibus qui principantur propriam utilitatem quærunt, scilicet *tyrannis* quæ deficit a regno, et est principatus unius intendens utilitatem propriam; *oligocratia* quæ deficit ab aristocratia, et est paucorum status intendens ad utilitatem divitum ; et *democratia* quæ deficit a republica et est popularis status ad utilitatem pauperum ordinatus (3.*Polit*.l.6). Sic ergo quia regnum est inter alias politias optimum regimen, ut dicitur in 8. *Eth.* (c. 10, al. 12), ideo species prudentiæ magis debuit denominari a regno ; ita tamen quod sub regnativa comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem perversa, quæ virtuti opponuntur, unde non pertinent ad prudentiam. — 2a 2æ, q. 50, a. 1, ad 2.

Ad tertium patet solutio ex dictis ; politica enim quæ est prudentia subditorum, retinuit sibi nomen commune.— 2a 2æ,q. 50, a 2, ad 1.

Ad quartum dicendum, quod politica nominat prudentiam completam. Et quia non omnis prudentia habet istam completionem, ideo ponitur pars ejus subjectiva. Tamen in eo, in quo prudentia completum habet esse, non differt secundum substantiam habitus politicæ et prudentiæ, sed ratione tantum.—3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 4, ad 3.

Ad quintum dicendum, quod aliter irrationabilia et inanimata moventur et gubernantur a suis motoribus, aliter homines. Nam inanimata et irrationabilia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt se ipsa, quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium ; et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in ipsis sed solum in motoribus. Sed homines servi vel quicunque subditi ita aguntur ab aliis per præceptum,quod tamen agunt se ipsos per liberum arbitrium ; et ideo requiritur in eis quædam rectitudo regiminis per quam se ipsos dirigant in obediendo principantibus ; et ad hoc pertinet species prudentiæ quæ politica vocatur. — 2a 2æ, q. 50, a. 2, in c.

Ad sextum dicendum,quod divitiæ comparantur ad œconomicam non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quædam, ut dicitur in 1.*Polit.* (c. 5 sqq.); finis autem ultimus œconomicæ est totum bene vivere secundum domesticam conversationem ; Philosophus autem 1.*Eth.* (c. 1) ponit exemplificando divitias finem œconomicæ secundum studium plurimorum. — *Ibid.* a. 3, ad 1 ; 1. *Polit.* l. 6.

Ad septimum patet solutio ex dictis (in c.).

Ad octavum dicendum,quod alia negotia quæ sunt in civitate ordinantur ad aliquas particulares utilitates ; sed militare negotium ad tuitionem boni communis. — 2a 2æ, q. 50, a. 4, ad 2.

Ad nonum dicendum, quod exsecutio militaris pertinet ad fortitudinem, sed directio ad prudentiam, et præcipue secundum quod est in duce exercitus. — *Ibid.* ad 3.

Ad decimum et *undecimum* patet solutio ex dictis (in c.).

ARTICULUS V

UTRUM RECTE ASSIGNENTUR PARTES POTENTIALES PRUDENTIÆ.

Videtur quod non bene assignentur partes potentiales prudentiæ, scilicet eubulia, synesis et gnome.

1. Dicit enim Philosophus in 6. *Eth.* (c. 5),quod prudens est totaliter consiliativus ; sed eubulia est bona consiliatio : ergo idem est quod prudentia et non pars ejus. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a 1, quæstiunc. 3, arg. 1 ; 2a 2æ, q. 51, a. 2, arg. 1.

2. Præterea, eubulia non est virtus ; virtus enim perfectio quædam est ; sed eubulia circa consilium consistit, quod impor-

tat dubitationem et inquisitionem, quæ imperfectiones sunt: ergo eubulia non bene ponitur pars prudentiæ. — 2a 2æ, q, 51, a. 1, arg. 2.

3. Præterea, synesis est bona judicatio; sed judicium in operabilibus est ipsa electio: cum igitur eligere recte sit prudentiæ proprium, videtur quod synesis sid idem quod prudentia et non pars ejus. — 3. *Sent.* l. c. arg. 2.

4. Præterea, virtutes non insunt nobis a natura, ut dictum est; sed synesis inest aliquibus a natura, ut dicit Philosophus in 6. *Eth.* (c. 11, al. 12): ergo synesis non est virtus, et proinde nec pars prudentiæ. — 2a 2æ, q. 51, a. 3, arg. 1 ; 6. *Eth.* l. 9.

5. Præterea, judicium medium est inter consilium et præceptum ; sed una tantum virtus est bene consiliativa, scilicet eubulia, et una tantum virtus est bene præceptiva, scilicet prudentia: ergo etiam una est tantum virtus bene judicativa, scilicet synesis ; non ergo est aliqua alia virtus bene judicativa, quæ gnome dicatur. — 2a 2æ, l. c. a. 4, arg. 2 et 1.

Sed contra est, quod Philosophus 6. *Eth.* (c. 9 sqq., al. 10 sqq.) post tractationem de prudentia, agit de eubulia et de synesi et gnome tamquam de pertinentibus ad prudentiam. — 6. *Eth.* l. 8 et 9.

Respondeo dicendum, quod partes potentiales alicujus virtutis dicuntur virtutes adjunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secundos actus vel materias quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundum hoc ponuntur partes prudentiæ eubulia, synesis et gnome. — Ad cujus evidentiam sciendum est, quod ad rationem pertinet præcipere quod faciendum est, quia aliæ vires obediunt aliqualiter rationi. Ratio autem non præcipit, nisi prius in se perfecta sit quantum ad id quod est sui ipsius, sicut nec aliqua res movet ante sui perfectionem. Perfectio autem rationis practicæ, sicut et speculativæ, consistit in duobus, scilicet in inveniendo et judicando de inventis. Inventio autem in agendis consilium est ; et ideo oportet haberi virtutem per quam ratio consilietur ; et hæc est *eubulia*, quæ secundum Philosophum in 6. *Eth.* (c. 9, al. 10) est rectitudo consilii, qua bonum inquiritur convenientibus mediis secundum debitum tempus et alias circumstantias. (3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, sol. 3.) Et oportet haberi virtutem qua bene judicet de consiliatis ; et hæc vel est *synesis*, quæ est circa judicium eorum, quæ secundum regulas communes fiunt ; vel *gnome*, quæ est circa judicium eorum, in quibus oportet quandoque a communi lege recedere. Et oportet haberi virtutem quæ bene præcipiat; et hæc est prudentia, ut dictum est. Sed quia in operabilibus cognitio ordinatur ad opus, ideo consilium et judicium de consiliatis reducitur ad præceptum de opere sicut ad finem : propter hoc prudentia est usualis et principalis respectu omnium ; et aliæ participant modum ipsius. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, sol. 3 ; 2a 2æ, q. 48, a. un. , c. ; q. 51, a. 1, 2, 3, 4; 6. *Eth.* l. 8 et 9.

Ad primum ergo dicendum, quod et consilium et judicium pertinent ad prudentem, non sicut principales ejus actus, sed sicut ea quibus utitur ad suum actum. — 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 3, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod etsi virtus sit essentialiter perfectio quædam, non tamen oportet quod omne illud, quod est materia virtutis, importet perfectionem. Oportet enim circa omnia humana perfici per virtutes, et non solum circa actus rationis, inter quos est consilium, sed etiam circa passiones appetitus sensitivi, quæ adhuc sunt multo imperfectiores. — Vel potest dici, quod virtus humana est perfectio secundum modum hominis, quia non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplicium intuitu simplici, et præcipue in agibilibus, quæ sunt contingentia. — 2a 2æ, q. 51, a. 1, ad 2.

Ad tertium dicendum, quod judicium consistit adhuc in cognitivis terminis ; sed electio est applicatio cognitionis ad opus ; unde judicium præcedit electionem. — 3. *Sent.* l. c. ad 2.

Ad quartum dicendum, quod rectum judicium in hoc consistit, quod vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam secundum quod in se est ; quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivæ : sicut in speculo, si fuerit bene dispositum, imprimuntur formæ corporum secundum quod sunt ; si vero fuerit male dispositum, apparent ibi imagines distortæ et prave se habentes. Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummatur autem ex exercitio, et hoc dupliciter : — *uno modo* directe ex parte ipsius cognoscitivæ virtutis, puta quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris et rectis ; et hoc pertinet ad synesim, secundum quod est specialis virtus ; — *alio modo* indirecte ex bona dispositione appetitivæ partis; ex qua sequitur quod homo bene judicet de appetibilibus : et sic bonum virtutis judicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines ; synesis autem est magis circa ea quæ sunt ad finem. — 2a 2æ, q. 51, a. 3, ad 1.

Ad quintum dicendum, quod habitus cognoscitivi distinguuntur secundum altiora vel inferiora principia ; sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quam scientia, et ideo ab ea distinguitur ; et ita etiam oportet esse in activis. Manifestum est autem quod illa, quæ sunt præter ordinem inferioris principii sive causæ, reducuntur quandoque in ordinem altioris principii : sicut monstruosi partus animalium sunt præter ordinem virtutis activæ in semine ; tamen cadunt sub ordine altioris principii, scilicet cœlestis corporis, vel providentiæ divinæ ; unde ille qui consideraret virtutem activam in semine, non posset certum judicium ferre de hujusmodi monstris, de quibus tamen potest judicari secundum considerationem divinæ providentiæ. — Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum præter communes regulas agendorum, puta cum impugnatori patriæ non est depositum reddendum. Et ideo oportet de hujusmodi judicare secundum aliqua altiora principia, quam sint regulæ communes, secundum quas judicat *synesis ;* et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus judicativa, quæ vocatur *gnome*, quæ importat quandam perspicacitatem animi, et secundum quam homines dicuntur eugnomones.— 2a 2æ, q. 51, a. 4, c.; 6. *Eth.* l. 9.

Quia vero judicium debet sumi ex propriis principiis rei, inquisitio autem fit etiam per communia — unde in speculativis dialectica quæ est inquisitiva, procedit ex communibus, demonstrativa autem quæ est judicativa, procedit ex propriis —; ideo eubulia, ad quam pertinet inquisitio consilii, est una de omnibus ; non autem synesis, quæ est judicativa. Præceptum autem respicit in omnibus unam rationem boni ; et ideo etiam prudentia non est nisi una. — 2a 2æ, q. 51, a. 4, ad 2.

ARTICULUS VI

UTRUM RECTE NUMERENTUR VITIA OPPOSITA PRUDENTIÆ.

Videtur quod non recte enumerentur vitia opposita prudentiæ, scilicet imprudentia, præcipitatio, inconsideratio, inconstantia, negligentia, prudentia carnis, astutia, dolus, fraus.

1. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiæ ; sed *præcipitatio* opponitur consilio : ergo præcipitatio non est vitium sub imprudentia contentum. — 2a 2æ, q. 53, a. 3, arg. 1.

2. Præterea, genus non invenitur extra species ; ergo *imprudentia* non invenitur extra præcipitationem, inconsiderationem etc.; male igitur affertur tamquam speciale vitium oppositum prudentiæ.

3. Præterea, videtur *præcipitatio* ad temeritatem pertinere ; temeritas autem præsumptionem importat, quæ pertinet ad superbiam : ergo præcipitatio non est vitium sub imprudentia contentum. — 2a 2æ, q. 53, a. 3, arg. 2.

4. Præterea, *inconstantia* videtur in

hoc consistere quod homo non persistat in aliquo difficili ; sed persistere in difficilibus pertinet ad fortitudinem : ergo inconstantia magis opponitur fortitudini quam prudentiæ. — *Ibid.* a. 5, arg. 1.

5. Præterea, quicunque consiliatur, oportet quod multa consideret ; sed per defectum consilii est *præcipitatio*, et per consequens ex defectu considerationis : ergo præcipitatio sub inconsideratione continetur ; non ergo inconsideratio est speciale vitium imprudentiæ. — *Ibid.* a. 4, arg. 2.

6. Præterea, ille videtur esse inconstans, qui non perseverat in eo quod proposuerat : quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, et in tristitiis ad mollem sive delicatum ; ergo *inconstantia* non pertinet ad imprudentiam. — *Ibid.* a. 5, arg. 3.

7. Præterea, imprudentia est circa aliquem actum rationis ; sed *negligentia* non importat defectum neque circa judicium, in quo deficit inconsideratio, neque circa consilium, in quo deficit præcipitatio, neque circa præceptum, in quo deficit inconstantia : ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam. — 2a 2æ, q. 54, a. 2, arg. 3.

8. Præterea, caro licite amatur ; ergo *prudentia carnis* est licita ; ergo non bene ponitur vitium oppositum prudentiæ. — 2a 2æ, q. 55, a. 1, arg. 2.

9. Præterea, verba Sacræ Scripturæ non inducunt aliquem ad vitium ; inducunt autem ad *astutiam*, secundum illud *Proverb.* 1, 4 : « ut detur parvulis astutia » : ergo astutia non est vitium contra prudentiam. — *Ibid.* a. 3, arg. 1.

10. Præterea, vitium in perfectis viris non invenitur ; invenitur autem in eis aliquis *dolus*, secundum illud 2. *ad Cor.* 12, 16 : « cum essem astutus, dolo vos cepi » : ergo dolus non est vitium contra prudentiam. — *Ibid.* a. 4, arg. 1.

11. Præterea, *fraus* pertinere videtur ad illicitam exceptionem vel receptionem rerum ; sed illicite usurpare vel retinere res exteriores pertinet ad injustitiam vel illiberalitatem : ergo fraus non est vitium oppositum prudentiæ. — *Ibid.* a. 5, arg. 2.

12. *Sed contra* : Sicut fraus et dolus spectant ad astutiam, ita pigritia et torpor ad negligentiam ; ergo videtur quod non sufficienter sunt assignatæ species imprudentiæ. — 2a 2æ, q. 54, a. 2, arg. 1.

Respondeo dicendum, quod vitia opposita prudentiæ in duplici genere possunt considerari : in *primo* sunt ea quæ manifeste contrarietatem habent ad prudentiam, quæ scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentiæ, vel eorum quæ ad prudentiam requiruntur ; in *secundo* sunt ea quæ habent quandam similitudinem falsam cum prudentia, quæ scilicet contingunt per abusum eorum quæ ad prudentiam requiruntur (2a 2æ, q. 53, in prologo). Hæc autem omnia ad imprudentiam revocantur. Imprudentia autem dupliciter accipi potest : uno modo *privative*, alio modo *contrarie*. Nam *negative* non proprie dicitur, ita scilicet quod proprie importet solam carentiam prudentiæ, quæ non est vitium. Et privative quidem imprudentia dicitur, in quantum scilicet caret aliquis prudentia quam natus est et debet habere. Contrarie vero accipitur imprudentia, secundum quod ratio contrario modo movetur vel agit prudentiæ. — 2a 2æ, q. 53, a. 1, in c.

Cum autem *triplex* sit *actus prudentiæ*, ut dictum est, scilicet consiliari, judicare, præcipere ; secundum diversam *oppositionem* triplici huic actui prudentiæ, est diversitas in speciebus imprudentiæ contrarie sumptæ. *Primum* ergo est *præcipitatio*, quæ in actibus animæ metaphorice dicitur secundum similitudinem a corporali motu acceptam. Dicitur autem præcipitari secundum corporalem motum quod a superiori in ima pervenit secundum impetum quendam proprii motus vel alicujus impellentis, non ordinate descendendo per gradus. Summum autem animæ est ipsa ratio ; imum autem est ipsa operatio per corpus exercita ; gradus autem medii, per quos oportet ordina-

te descendere, sunt *memoria* præteritorum, *intelligentia* præsentium, *sollertia* in considerandis futuris eventibus, *ratiocinatio* conferens unum alteri, *docilitas* per quam aliquis acquiescit scientiæ majorum ; per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis vel passionis, pertransitis ejusmodi gradibus, est præcipitatio. Et cum inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, sic manifestum est quod vitium præcipitationis sub imprudentia continetur (*Ibid.* a. 3, c.). — Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita judicium pertinet ad intellectum. Unde et in speculativis scientia demonstrativa, scientia dicitur judicativa, in quantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum judicatur. Et ideo consideratio maxime pertinet ad judicium. Unde et defectus recti judicii ad vitium *inconsiderationis* pertinet, prout scilicet aliquis in recte judicando deficit ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum judicium procedit (*Ibid.* a. 4, c.). — At si defectus in ratione oriatur ex hoc quod ratio deficiat in præcipiendo ea quæ sunt consiliata et judicata, vel quod non possit resistere impulsui passionum ex debilitate sua vel ob aliam rationem : sic est *inconstantia*, quæ in quantum est defectus in ratione, pertinet ad imprudentiam. Et sicut præcipitatio est ex defectu circa actum consilii, et inconsideratio circa actum judicii ; ita inconstantia est contra actum præcepti, cum scilicet aliquis deficit præcipiendo quasi ab aliquo impeditus, ut dictum est (*Ibid.* a. 5, c.). — At vero si hoc accidat per defectum promptæ voluntatis, erit *negligentia*, quæ opponitur sollicitudini, cujus rectitudo pertinet ad prudentiam, et per consequens ejus oppositum ad imprudentiam (2a 2æ, q. 54, a. 2, in c. et ad 3).

Ad considerationem autem eorum quæ sunt in *secundo genere* sciendum est, quod prudentia est « recta ratio agibilium », sicut scientia est « certa ratio scibilium ». Contingit autem contra rectitudinem scientiæ dupliciter peccari in speculativo : — uno quidem modo, quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam, quæ apparet vera ; — alio modo ex eo quod ratio procedit ex aliquibus falsis, quæ videntur esse vera, sive sint ad conclusionem veram sive ad falsam. Ita etiam aliquis defectus potest esse contra prudentiam habens aliquam similitudinem ejus dupliciter : — uno modo, quia judicium rationis ordinatur ad finem qui non est vere bonus, sed apparens : et hoc pertinet ad *prudentiam carnis*, quæ proprie dicitur secundum quod aliquis bona carnis habet ut ultimum finem suæ vitæ (2a 2æ, q. 55, a. 1, in c.) ; — alio modo in quantum aliquis ad finem aliquem consequendum vel bonum vel malum utitur non veris viis, sed simulatis et apparentibus : et hoc pertinet ad vitium *astutiæ* (*Ibid.* a. 3, in c.). — Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari : — uno quidem modo in ipsa cogitatione viarum hujusmodi : et hoc proprie pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam. Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum exsecutionem operis : et secundum hoc pertinet ad *dolum* (*ibid.* a. 4, in c.) vel *fraudem*, quæ important quandam exsecutionem astutiæ et secundum hoc ad astutiam pertinent, — aliter tamen et aliter : nam dolus pertinet universaliter ad exsecutionem astutiæ, sive fiat per verba sive per facta ; fraus autem magis proprie pertinet ad exsecutionem astutiæ secundum quod fit per facta (*Ibid.* a. 5, c.). — 2a 2æ, q. 53, prolog. et a. 1, 2, 3, 4, 5 ; q. 54, a. 1 et 2 ; q. 55, a. 1 sqq.

Ad primum dicendum, quod consilii rectitudo pertinet ad virtutem prudentiæ ; et ideo præcipitatio ex hoc quod contrariatur consilio, contrariatur et prudentiæ. — 2a 2æ, q. 53, a. 3, ad 1.

Ad secundum patet solutio ex dictis (in c.) ; imprudentia enim dupliciter ac-

cipitur : privative, quomodo est speciale peccatum imprudentiæ ; et contrarie, quomodo dividitur per præcipitationem, inconsiderationem, etc.

Ad tertium dicendum, quod illa dicuntur fieri temere, quæ ratione non reguntur. Quod quidem potest contingere dupliciter : uno modo ex impetu voluntatis vel passionis ; alio modo ex contemptu regulæ dirigentis : et hoc proprie importat temeritas ; unde videtur ex radice superbiæ provenire, quæ refugit subesse regulæ alienæ. Præcipitatio autem se habet ad utrumque ; unde temeritas sub præcipitatione continetur, quamvis præcipitatio magis respiciat primum. — 2a 2æ, q. 53, a. 3, ad 2.

Ad quartum dicendum, quod bonum prudentiæ participatur in omnibus virtutibus moralibus ; et secundum hoc persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales, præcipue tamen ad fortitudinem, quæ patitur majorem impulsum ad contrarium. — *Ibid.* a. 5, ad 1.

Ad quintum dicendum, quod tota consideratio eorum quæ in consilio attenduntur, ordinatur ad recte judicandum ; et ideo consideratio in judicio perficitur ; unde etiam inconsideratio maxime opponitur rectitudini judicii. — *Ibid.* a. 4, ad 2.

Ad sextum dicendum, quod continentia et perseverantia non videntur esse in vi appetitiva, sed solum in ratione. Continens enim patitur quidem perversas concupiscentias, et perseverans graves tristitias (quod designat defectum appetitivæ virtutis), sed ratio firmiter persistit, continentis quidem contra concupiscentias, perseverantis autem contra tristitias. Unde continentia et perseverantia videntur esse species constantiæ ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia. — *Ibid.* a. 5, ad 3.

Ad septimum dicendum, quod negligentia est circa actum præcipiendi, ad quem etiam pertinet sollicitudo. Aliter tamen circa actum hunc deficit negligens, et aliter inconstans ; inconstans enim deficit in præcipiendo quasi ab aliquo impeditus, negligens autem per defectum promptæ voluntatis, ut dictum est. — 2a 2æ, q. 54, a. 2, ad 3.

Ad octavum dicendum, quod caro est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumentum propter principale agens. Et ideo sic licite diligitur caro, ut ordinetur ad bonum animæ sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur ultimus finis, erit inordinata et illicita dilectio ; et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis. — 2a 2æ, q. 55, a. 1, ad 2.

Ad nonum dicendum, quod sicut Augustinus dicit (4. *contra Julian.* n. 20 ; — Migne t. 44, col. 748), sicut prudentia abusive quandoque in malo accipitur, ita etiam astutia quandoque in bono, et hoc propter similitudinem unius ad alterum ; proprie tamen astutia in malo accipitur, sicut Philosophus dicit in 6. *Eth.* (c. 12). — *Ibid.* a. 3, ad 1.

Ad decimum dicendum, quod sicut astutia proprie accipitur in malo, abusive autem in bono, ita etiam dolus, qui est astutiæ exsecutio. — *Ibid.* a. 4, ad 1.

Ad undecimum dicendum quod exsecutio astutiæ potest fieri per aliquod aliud vitium, sicut et exsecutio prudentiæ fit per virtutes ; et hoc modo nihil prohibet defraudationem pertinere ad avaritiam vel illiberalitatem. — *Ibid.* a. 5, ad 2.

Ad duodecimum dicendum, quod negligentia consistit in defectu interioris actus ad quem pertinet electio ; pigritia autem et torpor magis pertinent ad exsecutionem : ita tamen, quod pigritia importat tarditatem ad exsequendum, torpor remissionem quandam importat in ipsa exsecutione. Et ideo convenienter torpor ex acedia nascitur, quia acedia est tristitia aggravans, id est impediens animam ab operando. — 2a 2æ, q. 54, a. 2, ad 1.

QUÆSTIO XX

DE JUSTITIA.

Deinde considerandum est de justitia.

CIRCA QUAM QUÆRUNTUR QUINQUE :

1. Utrum justitia recte definiatur a juris peritis perpetua et constans voluntas etc.
2. Utrum justitia semper sit ad alterum, et an sit circa operationes, et an medium justitiæ sit medium rei, et an sit præcipua inter virtutes morales.
3. Utrum recte dividatur justitia in legalem seu generalem, et particularem, ac epikiam ; et particularis in distributivam et commutativam.
4. Utrum recte assignentur virtutes justitiæ annexæ.
5. Utrum aliquis possit pati injustum volens.

ARTICULUS I

UTRUM JUSTITIA RECTE DEFINIATUR.

Videtur quod non recte definiatur justitia a jurisperitis, quod « justitia est perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuens ».

1. Justitia enim secundum Philosophum (5. *Eth.* c. 1), est habitus a quo sunt aliqui operativi justorum ; sed voluntas nominat potentiam vel actum : ergo non recte justitia dicitur esse voluntas. — 2a 2æ, q. 58, a. 1, arg. 1 ; 5. *Eth.* l. 1.

2. Præterea, justitia non est in voluntate ; est enim circa ea quæ sunt ad alterum ; ordinare autem ad alterum est *rationis :* ergo non recte dicitur esse voluntas. — 2a 2æ, l. c. a. 4, arg. 2.

3. Actus justitiæ non solum est reddere unicuique quod suum est ; ad justitiam enim pertinet, non solum res dispensare debito modo, sed etiam injuriosas actiones cohibere ; reddere autem quod suum est, videtur solum ad dispensationem rerum pertinere : ergo non recte definitur justitia « jus suum unicuique tribuens ». — *Ibid.* a. 11, arg. 3.

4. Præterea, quilibet habitus debet definiri per respectum ad actum suum, habitus enim est propter actum ; sed *judicium* est actus justitiæ : ergo justitia debuit definiri per respectum ad judicium. — 2a 2æ, q. 60, a. 1, in c. et arg. 4.

Sed contra est auctoritas juris peritorum. — 2a 2æ, q. 58, a. 1, arg. 1.

Respondeo dicendum, quod prædicta justitiæ definitio conveniens est, si recte intelligatur. Cum enim omnis virtus sit habitus, ut dictum est, qui est principium boni actus, necesse est quod virtus definiatur per actum bonum qui est circa propriam materiam virtutis. Est autem justitia circa ea quæ sunt ad alterum sicut circa propriam materiam, ut infra dicetur ; et ideo actus justitiæ per comparationem ad propriam materiam et objectum tangitur, cum dicitur « jus suum unicuique tribuens », quia, ut Isidorus (in *Etymol.* l. 10, n. 125 ; — Migne PP. L. t. 82, col. 380) ait : « *justus* dicitur, quia jus custodit ».

Ad hoc autem quod aliquis actus circa quamcunque materiam sit virtuosus, requiritur quod sit voluntarius, et quod sit stabilis et firmus, quia Philosophus dicit in 2. *Eth.* (c. 4, al. 3), quod ad virtutis actum requiritur primo quidem, quod operetur sciens, secundo autem quod eligens, et propter debitum finem, tertio quod immobiliter operetur (2. *Eth.* l. 4). Primum autem horum includitur in secundo, quia « quod per ignorantiam agitur, est involuntarium », ut dicitur in 3. *Eth.* (c. 1, al. 2). Et ideo in definitione justitiæ primo ponitur *voluntas* ad ostendendum, quod actus justitiæ debet esse voluntarius ; additur autem de *constantia* et *perpetuitate* ad designandam actus firmitatem.

Et ideo prædicta definitio est completa

definitio justitia, nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur; habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet eam in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere, quod « justitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit ». Et quasi est eadem definitio cum ea quam Philosophus ponit in 5. *Eth.* (c. 5, al. 9) dicens, quod « justitia est habitus, secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem justi ». — 2a 2æ, q. 58, a. 1, c.; 5. *Eth.* l. 10.

Ad primum ergo dicendum, quod *voluntas* hic nominat actum, non potentiam. Est autem consuetum quod apud auctores habitus per actus definiantur. — 2a 2æ, q. 58, a. 1, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod illa potentia est subjectum virtutis, ad cujus potentiæ actum rectificandum virtus ordinatur. Justitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum; non enim dicimur justi, quod recte aliquid cognoscimus. Et ideo subjectum justitiæ non est intellectus vel ratio, quæ est potentia cognoscitiva. Sed quia justi dicimur ex hoc quod aliquid recte agimus, proximum autem principium actus est vis appetitiva, necesse est quod justitia sit in aliqua vi appetitiva sicut in subjecto. Non est autem in appetitu sensitivo, quia apprehensio sensus non se extendit ad hoc quod considerare possit proportionem unius ad alterum; sed hoc est proprium rationis. Unde justitia non potest esse nisi in voluntate. Et quia voluntas fertur in suum objectum consequenter ad apprehensionem rationis, ideo quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum, quod pertinet ad justitiam. — *Ibid.* a. 4, in c. et ad 2.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 5. *Eth.* (c. 4), omne superfluum in iis quæ ad justitiam pertinent, *lucrum*, extenso nomine, vocatur, sicut et omne od minus, vocatur *damnum;* et [hoc] ideo, quia justitia prius est exercita, et communius exercetur in voluntariis commutationibus rerum, puta emptione et venditione, in quibus proprie hæc nomina dicuntur; et exinde derivantur hæc nomina ad omnia circa quæ potest justitia. Et eadem est ratio de hoc quod est reddere unicuique quod suum est. — *Ibid.* a. 11, ad 3; 5. *Eth.* l. 6.

Ad quartum dicendum, quod justitia in principe quidem est sicut virtus architectonica, quasi imperans et præcipiens quod justum est; in subditis autem est tamquam virtus exsecutiva et ministrans. Et ideo *judicium* pertinet ad justitiam secundum quod est principaliori modo in præsidente. — 2a 2æ, q. 60, a. 1, ad 4.

ARTICULUS II

UTRUM JUSTITIA SEMPER SIT AD ALTERUM, ET CIRCA OPERATIONES, ET UTRUM MEDIUM JUSTITIÆ SIT MEDIUM REI, ET AN SIT PRÆCIPUA INTER VIRTUTES MORALES.

I. Videtur quod justitia non sit semper ad alterum.

1. Justitia enim Dei est æterna; sed nihil aliud fuit Deo coæternum: ergo de ratione justitiæ non est quod sit ad alterum. — 2a 2æ, q. 58, a. 2, arg. 3.

2. Præterea, sicut operationes quæ sunt ad alterum, indigent rectificari, ita operationes quæ sunt ad se ipsum; ergo sicut est justitia circa operationes quæ sunt ad alterum, erit etiam justitia circa operationes quæ sunt ad se ipsum. — *Ibid.* arg. 4.

Sed contra est, quod homo dirigitur *in ordine ad se* per virtutes quæ sunt circa passiones; at justitia non est circa passiones: ergo justitia est *in ordine ad alium.* — *Ibid.* in resp. ad 4.

II. Ulterius videtur quod justitia non sit circa operationes.

1. Non potest enim esse idem materia et actus circa materiam; sed actus justi-

tiæ est quædam operatio: ergo operationes non possunt esse materia justitiæ. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 2, quæstiunc. 3, arg. 1.

2. Præterea, virtus quæ circuit omnes virtutes, non habet specialem materiam; sed justitia est ejusmodi; justitia enim, ut dicit Philosophus 5. *Eth.** est omnis virtus.— *Ibid.* arg. 3, et arg. 1. *Sed contra.*

Sed contra est, quod non solum oportet hominem moderari circa passiones interiores, sed etiam circa actiones exteriores. Si autem moderatio circa illa sit per ordinem ad agentem, sic eadem est ratio moderandi actiones exteriores, et interiores passiones; unde hoc pertinet ad alias virtutes quæ sunt circa passiones. Si vero in ordine ad alium cum quo est conveniendum, sic habet specialem rationem moderationis; et hæc est justitia propria. Ergo materia justitiæ sunt operationes secundum quod ordinantur ad alterum. — 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 3, in c.

III. Ulterius videtur quod justitiæ medium non sit *medium rei.*

1. Ratio enim generis salvatur in omni virtute; sed virtus moralis, ut in 2. *Eth.* (c. 6) definitur, est habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos: ergo et in justitia est medium rationis et non rei. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 3, quæstiunc. 2, arg. 1; 2a 2æ, q. 58, a. 10, arg. 1.

2. Præterea, in iis quæ *simpliciter* sunt *bona,* non est accipere *superfluum* et *diminutum,* et per consequens nec *medium,* sicut patet de virtutibus, ut dicitur in 2. *Eth.* (c. 6); sed justitia est circa simpliciter bona, ut dicitur in 5. *Eth.* (c. 1, al. 2): ergo in justitia non est medium rei. — 2a 2æ, q. 58, a. 10, arg. 2.

Sed contra est, quod Philosophus in 5. *Eth.* (c. 4, al. 7) assignat medium justitiæ secundum proportionalitatem arithmeticam, quod est medium rei. — 5. *Eth.* l. 6 et alibi.

* Cap. 2, al. 3. Cf. S. Thomas, l. 2.

IV. Ulterius videtur quod justitia non sit præcipua inter virtutes morales.

1. Majus enim est dare alicui de proprio quam reddere alicui quod ei debetur; sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum autem ad justitiam: ergo videtur quod liberalitas sit major virtus quam justitia. — 1a 2æ, q. 66, a. 4, arg. 1; 2a 2æ, q. 58, a. 12, arg. 1.

2. Præterea, magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in 4. *Eth.* (c. 3, al. 7); ergo magnificat etiam ipsam justitiam; est igitur major quam justitia. — 1a 2æ, l. c. arg. 3; 2a 2æ, l. c. arg. 2.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 5. *Eth.* (c. 1, al. 3), quod justitia est præclarissima virtutum. — 1a 2æ, l. c. arg. *Sed contra;* 5. *Eth.* l. 2.

Respondeo dicendum *ad primam quæstionem,* quod justitiæ proprium est inter alias virtutes, ut ordinet hominem in eis quæ sunt ad alterum. Importat enim quandam æqualitatem, ut ipsum nomen demonstrat, dicuntur enim vulgariter ea quæ adæquantur *justari;* æqualitas autem ad alterum est; nihil enim est sibi æquale, sed alteri (2a 2æ, q. 57, a. 1, in c.; 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 2, sol. 3). Et quia ad justitiam pertinet actus humanos rectificare, necesse est quod æqualitas ista, quam requirit justitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem proprie loquendo partium et formarum seu potentiarum; non enim proprie dicitur, quod manus percutiat, sed quod homo per manum; neque proprie dicitur, quod calor calefaciat, sed ignis per calorem; secundum tamen similitudinem quandam hæc dicuntur. Justitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum; et ideo non est nisi unius hominis ad alium. Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno et eodem homine diversa principia actionum, quasi diversa agentia, sicut *ratio,* et *irascibilis* et *concupiscibilis;* et ideo metaphorice in uno et eodem dicitur esse justitia. Unde et Philosophus

(5. *Eth.* c. ult.) vocat hanc justitiam « secundum metaphoram » dictam.— 2a 2æ, q. 58, a. 2, in c.; 3. *Sent.* q. 2, a. 2, sol. 3; 5. *Eth.* l. 1 et 2.

Ad primum dicendum, quod justitia Dei est ab æterno secundum voluntatem et propositum æternum; et in hoc præcipue justitia consistit, quamvis secundum effectum non sit ab æterno, quia nihil est Deo coæternum.— 2a 2æ, q. 58, a. 2, ad 3.

Ad secundum dicendum, quod actiones quæ sunt hominis ad se ipsum, sufficienter rectificantur rectificatis passionibus per alias virtutes morales; sed actiones quæ sunt ad alterum, indigent speciali rectificatione, non solum per comparationem ad agentem, sed etiam per comparationem ad eum ad quem fiunt. Et ideo circa eas est specialis virtus, quæ est justitia. — *Ibid.* ad 4.

Ad secundam quæstionem dicendum, quod quia justitia est circa ea quæ ad alterum sunt, ut dictum est, non autem per passiones interiores immediate ad alterum ordinamur, ideo justitia circa passiones non est, sed circa operationes. — 2a 2æ, q. 58, a. 9, in c.; 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 2, sol. 3; 1a 2æ, q. 59, a. 4, in c.; 5. *Eth.* l. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod actus virtutum primi et principales sunt actus interiores; unde si ponimus exteriores operationes materiam justitiæ, non erit idem actus et materia. — 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 3, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod duplex est materia virtutum, scilicet remota, ut res exteriores quæ veniunt in usum vitæ; et proxima, ut passiones et operationes. Justitia igitur, secundum quod specialis est virtus, ordinat materiam omnium aliarum virtutum remotam; quia illæ eædem res, quæ sunt natæ inferre passiones violentas, possunt assumi ut materia operationis ad alterum; tamen quædam assumuntur ut materia operationis ad alterum, quæ non multum natæ sunt inferre passionem, sicut pecuniæ et hujusmodi. Et ideo quidquid est materia exterior aliarum virtutum, potest esse materia exterior justitiæ, sed non convertitur. Quantum autem ad materiam proximam justitia specialiter non circuit materiam aliarum virtutum, quia ad ipsam non spectat qualiter homo irascatur, dummodo non percutiat. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertiam quæstionem dicendum, quod in justitia oportet esse non solum *medium rationis*, sed etiam *rei*. Cujus ratio est, quia justitia est circa operationes et secundum ordinem ad alterum; unde illum, ad quem sunt operationes justitiæ, accipiunt quasi regulam. Et ideo sicut passiones circa quas sunt aliæ virtutes oportet quod æquentur rationi, ita oportet quod operationes circa quas est justitia, adæquentur illi ad quem est justitia; quod non potest esse nisi secundum rem tantum reddatur, quantum ei debetur; et ideo ibi est medium rei.—3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 3, sol. 2; 2a 2æ, q. 58, a. 10, c.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc medium rei est etiam medium rationis: et ideo in justitia salvatur ratio virtutis moralis. — 2a 2æ, q. 58, a. 10, ad 1; 3. *Sent.* l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod *bonum simpliciter* dupliciter dicitur: uno modo, quod est omnibus modis bonum, sicut virtutes sunt bonæ; et sic in iis quæ sunt bona simpliciter, non est accipere medium et extrema; alio modo dicitur aliquid simpliciter bonum, quod est absolute bonum, scilicet secundum suam naturam consideratum, quamvis per abusum possit fieri malum, sicut patet de divitiis et honoribus; et in talibus potest accipi *superfluum, diminutum* et *medium*, quantum ad homines, qui possunt eis uti bene vel male; et sic circa simpliciter bona dicitur esse justitia. — 2a 2æ, q. 58, a. 10, ad 2.

Ad quartam quæstionem dicendum, quod virtus aliqua secundum suam speciem potest dici major vel minor, vel simpliciter vel secundum quid. — *Simpliciter* quidem dicitur *major*, secundum quod in ea majus bonum rationis relucet;

et secundum hoc justitia inter omnes virtutes morales præcellit, tamquam propinquior rationi. Quod patet et ex subjecto et ex objecto : ex *subjecto* quidem, quia est in voluntate sicut in subjecto, ut patet ex hoc quod dictum est articulo præcedenti ; secundum autem *objectum* sive materiam, quia est circa operationes quibus homo ordinatur non solum in se ipso, sed etiam ad alterum. Unde justitia est præstantissima virtutum, ut dicitur 5. *Eth.* (c. 1, al. 3). — *Secundum quid* autem dicitur aliqua virtus esse *major*, secundum quod adminiculum vel ornamentum præbet principali virtuti : sicut substantia est simpliciter dignior accidente ; aliquod tamen accidens est secundum quid dignius substantia, in quantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali. — 1a 2æ, q. 66, a. 4, c. ; 2a 2æ, q. 58, a. 12, c. ; 5. *Eth.* l. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod actus liberalitatis oportet quod fundetur super actum justitiæ ; non enim esset liberalis datio, si non de proprio daret, ut in 2. *Polit.* (c. 3, al. 5) dicitur. Unde liberalitas sine justitia esse non potest, quæ secernit suum a non suo ; justitia autem potest esse sine liberalitate. Inde justitia simpliciter est major liberalitate, tamquam communior, et fundamentum ipsius ; liberalitas autem secundum quid major, cum sit quidam ornatus justitiæ, et supplementum ejus. — 1a 2æ, l. c. ad 1 ; 2a 2æ, l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod magnanimitas non potest esse nisi aliis virtutibus præexistentibus, ut dicitur in 4. *Eth.* (c. 3, al. 7) ; unde comparatur ad alias sicut ornatus earum : et sic secundum quid est major omnibus aliis, non tamen simpliciter. — 1a 2æ, l. c. ad 3 ; 2a 2æ, l. c. ad 2.

ARTICULUS III

UTRUM RECTE ASSIGNENTUR PARTES JUSTITIÆ, SCILICET JUSTITIA LEGALIS SEU GENERALIS, EPIKIA, PARTICULARIS JUSTITIA : COMMUTATIVA ET DISTRIBUTIVA.

Videtur quod non recte assignantur partes justitiæ, scilicet justitia legalis seu generalis, epikia, particularis justitia, commutativa et distributiva.

1. *Unum* enim et *multa* non diversificant speciem virtutis ; sed justitia ordinat ad alterum : ergo sive ii ad quos ordinatur homo sint multi sive unus, non diversificatur justitia. — 2a 2æ, q. 58, a. 7, arg. 2.

2. Præterea, in virtutibus nihil est superfluum, sicut nec in natura ; sed justitia generalis sufficienter ordinat hominem circa omnia quæ ad alterum sunt ; ergo non est necessaria aliqua justitia particularis. — *Ibid.* arg. 1.

3. Præterea, sicut justitia ponitur virtus cardinalis, ita etiam temperantia et fortitudo ; sed temperantia vel fortitudo non ponitur virtus generalis : ergo neque justitia debet aliquo modo poni virtus generalis. — *Ibid.* a. 5, arg. 2.

4. Præterea, epikia secundum Philosophum 5. *Eth.* (c. 10) est quid melius justitia ; ergo magis debet justitia poni pars ejus quam e converso. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 4, quæstiunc. 5, arg. 5.

5. Præterea, inter unam singularem personam et multitudinem civitatis media est multitudo domestica ; si ergo justitia alia est particularis per comparationem ad unam personam, præter justitiam generalem, pari ratione debet esse alia justitia œconomica quæ ordinet hominem ad commune bonum unius familiæ ; quod quidem non dicitur : ergo divisio non est conveniens. — 2a 2æ, q. 58, a. 7, arg. 3.

6. Præterea, justitiæ actus est reddere unicuique quod suum est, ut supra habitum est ; sed in distributione non reponditur alicui quod suum erat, sed de novo appropriatur sibi id quod erat commune : ergo ad justitiam non pertinet ; male ergo dividitur justitia in commutativam et distributivam. — 2a 2æ, q. 61, a. 1, arg. 2.

7. Præterea, justitia non solum est in principe, sed etiam in subditis ; sed distribuere semper pertinet ad principem : ergo distributiva non pertinet ad justitiam ; ergo non convenienter justitia di-

viditur in commutativam et distributivam.— *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est auctoritas Philosophi 5. *Eth.* (c. 2. al. 4) justitiam in legalem, cui adjungit epikiam (c. 10, al. 16), et peculiarem : hanc autem in commutativam et distributivam (c. 2, al. 5) dividentis. — 2a 2æ, q. 61, a. 1, arg. *Sed contra ;* 5. *Eth.* l. 1, 2, 3, 4 et 16.

Respondeo dicendum, quod homo, ut dicitur 1. *Polit.* (c. 2), est animal sociale ; *justitia* autem ordinat hominem, secundum quod dictum est, in comparatione ad alium : unde justitia specialiter ordinat hominem secundum quod animal sociale est et convivit cum altero. Cum autem sint plures societates, prima et præcipua, quæque ceteras omnes complectitur et est finis omnium, est illa quæ appellatur civilis, ut dicit Philosophus ibidem. Communitas autem est quoddam totum constitutum ex civibus tamquam ex partibus. In quo triplex ordo potest attendi. Vel enim attenditur cooperatio partis ad totum, vel totius ad partem, vel partis ad partem ; et secundum hanc triplicem comparationem justitia *in triplici genere* reperitur. In primo quidem reperitur *justitia legalis.* Manifestum est enim, quod omnes qui sub communitate continentur, comparantur ad communitatem sicut pars ad totum, ut modo dictum est ; pars autem id quod est, est totius : unde et quodlibet bonum partis est ordinabile ad bonum totius. Secundum hoc ergo bonum cujuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad se ipsum, sive ordinantis ipsum ad (aliquas alias) singulares personas, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat justitia. Unde etiam actus omnium virtutum possunt ad justitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc *justitia* dicitur virtus generalis. — 2a 2æ, q. 58, a. 5, c.

Ad hujus autem evidentiam sciendum est, quod *generale* dicitur aliquid dupliciter : *uno modo* per prædicationem, sicut animal est generale ad hominem et equum et ad alia hujusmodi ; et hoc modo generale oportet quod sit idem essentialiter cum his ad quæ est generale, quia genus pertinet ad essentiam speciei et cadit in definitione ejus. *Alio modo* dicitur aliquid generale secundum virtutem, sicut causa universalis est generalis ad omnes suos effectus, ut sol ad omnia corpora quæ illuminantur vel immutantur per virtutem ipsius ; et hoc modo generale non oportet quod sit idem in essentia cum his ad quæ est generale, quia non est eadem essentia causæ et effectus. — Hoc autem modo secundum prædicta (hoc art.) justitia legalis dicitur esse virtus generalis, in quantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes. Quod non impedit quominus sit specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit bonum commune ut proprium objectum. Et sic est in principe principaliter et quasi architectonice, in subditis autem secundario et quasi administrative. Et quia ad *legem* pertinet ordinare in bonum commune, inde est quod talis justitia, prædicto modo generalis, dicitur *justitia legalis :* quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune. — 2a 2æ, q. 58, a. 6, c.

Sed quia humani actus, de quibus leges in singularibus consistunt, infinitis modis variari possunt ; ideo non est possibile aliquam regulam legis institui, quæ in nullo casu deficiat. Sed legislatores attendunt ad id quod ut in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes ; quam tamen in aliquibus casibus servare est contra æqualitatem justitiæ, et contra commune bonum, quod lex intendit : sicut lex instituit, quod deposita reddantur, quia hoc ut in pluribus justum est ; contingit tamen alliquando esse nocivum, ut si furiosus deposuit gladium, et eum reposcat dum est in furia ; vel si aliquis reposcat depositum ad patriæ im-

pugnationem. In his ergo et similibus casibus malum est sequi legem positivam. Bonum autem est, prætermissis verbis legis, sequi quod poscit justitiæ ratio et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur *epikia*, quæ apud nos dicitur æquitas (2a 2æ, q. 120, a. 1, c.), quæ est directiva justi legalis, estque respectu operandorum propter bonum commune, quod *gnome* est respectu judicandorum. Gnome enim nihil est aliud quam rectum judicium ejus quod est objectum epikiæ : quæ correspondet justitiæ legali et quodammodo continetur sub ea, et quodammodo excedit eam. Si enim justitia legalis dicatur quæ obtemperat legi sive quantum ad verba legis sive quantum ad intentionem legislatoris, quæ potior est, sic epikia est pars potior justitiæ legalis. Si vero justitia legalis dicatur solum quæ obtemperat legi secundum verba legis, sic epikia non est pars legalis justitiæ, sed est pars justitiæ communiter dictæ, divisa contra justitiam legalem, sicut excedens ipsam (*ibid.* a. 2, ad 1) ; et de illa justitia per prius dicetur quam de legali. Nam legalis justitia dirigitur secundum epikiam. Unde epikia est quasi superior regula humanorum actuum. Et quia nulla est virtus quæ non possit referri et ordinari ad bonum commune, inde est quod epikia sicut et justitia legalis, quæ præcipue intendit bonum commune, dicitur *omnis virtus*. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 4, quæstiunc. 5, ad 5.

Quod non impedit præter *justitiam legalem*, quæ ordinat hominem immediate circa bonum commune, esse *alias virtutes*, quæ immediate ordinant hominem circa particularia bona : quæ quidem possunt esse vel ad se ipsum vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo præter justitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares, quæ ordinant hominem in se ipso, puta temperantiam et fortitudinem : ita etiam præter illam oportet esse particularem quandam justitiam, quæ ordinet hominem circa ea quæ sunt ad alteram singularem personam, juxta secundam et tertiam comparationem prius assignatam. Si ergo attenditur comparatio partis ad partem, cui similis est ordo unius privatæ personæ ad aliam : hunc ordinem dirigit justitia *commutativa*, quæ consistit in his quæ mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Si autem attenditur comparatio totius ad partem, cui assimilatur ordo ejus quod est commune ad singulas personas : hunc ordinem dirigit justitia *distributiva*, quæ est distributiva communium secundum proportionalitatem. — Et ideo *duæ* sunt *species justitiæ peculiaris*, scilicet commutativa et distributiva (2a 2æ, q. 61, a. 1, c.) : quæ quidem in suo formali et materiali partim conveniunt, partim differunt: in *formali* quidem, quia cum æqualitas sit quasi formale justitiæ, ut dicit Philosophus 5. *Eth.**, utraque habet aliquam æqualitatem, in qua consistit suum medium sed aliter et aliter. In *distributiva* enim justitia datur aliquid alicui privatæ personæ, in quantum id quod est totius, est debitum parti; quod quidem tanto majus est, quanto ipsa pars majorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva justitia tanto plus alicui de bonis communibus datur, quanto illa persona majorem habet principalitatem in communitate. Quæ quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchia secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter. Et ideo justitia distributiva non accipit medium secundum æqualitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas, ut scilicet sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quæ datur uni personæ, excedat rem quæ datur alii. Et ideo dicit Philosophus (5. *Eth.* c. 3, al. 6), quod tale medium est secundum *geometricam proportionem*, in qua attenditur æquale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem : sicut si dicamus, quod sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo,

* Cap. 3, princ., al. 6. Cf. S. Thomas l. 4, et Silvestri Mauri *Paraphrasis* in h. l.

quia utrobique est sesquialtera proportio, in qua majus habet totum minus et mediam partem ejus.— Sed in commutationibus quas dirigit justitia *commutativa*, redditur aliquid alicui singulari personæ propter rem ejus quæ accepta est, ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis ; et ideo oportet adæquare rem rei, ut quanto iste plus habet quam suum sit de eo quod est alterius, tantum restituat ei cujus est. Et sic fit æqualitas secundum *arithmeticam medietatem*, quæ attenditur secundum parem quantitatis excessum: sicut quinque est medium inter sex et quatuor ; in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo a principio uterque habeat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius, unus, scilicet accipiens, habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo justitia, si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor ; sic enim uterque habebit quinque, quod est medium. — 2a 2æ, q. 61, a. 2, c.

Unde patet, quod in justitia commutativa justum est idem quod *contrapassum*, non autem in distributiva. Contrapassum enim importat æqualem recompensationem passionis ad actionem præcedentem ; — quod propiissime dicitur in passionibus et actionibus injuriosis ; translatum est autem etiam ad voluntarias commutationes, in quibus utriusque est actio et passio. In his autem omnibus debet fieri secundum rationem justitiæ commutativæ recompensatio secundum æqualitatem, ut scilicet passio recompensata sit æqualis actioni. Non autem semper esset æqualis, si idem specie aliquis pateretur. Et ideo ille qui percutit principem, non solum repercutitur, sed multo gravius punitur. Similiter etiam cum quis aliquem involuntarium in re sua damnificat, major est actio, quam esset passio si sibi sola res illa auferretur, quia ipse qui damnificavit alium in re sua, nihil damnificaretur ; et ideo punitur in hoc quod multiplicius restituat. Similiter etiam nec in commutationibus voluntariis esset semper æqualis passio, si quis daret rem suam accipiens rem alterius, quia forte res alterius est multo major quam sua. Et ideo oportet secundum quandam proportionatam commensurationem adæquare passionem actioni in commutationibus ; ad quod inventa sunt numismata. Et sic contrapassum est commutativum justum. Quod in distributiva justitia locum non habet, quia in distributiva non attenditur æqualitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur *contrapassum ;* sed secundum proportionalitatem rerum ad personas, ut dictum est. — 2a 2æ, q. 61, a. 4, c.

In materiali autem partim conveniunt partim differunt, quia, sicut supra dictum est, justitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem : quæ quidem sunt usus quarundam exteriorum rerum vel personarum vel etiam operum : *rerum* quidem, sicut cum aliquis vel aufert vel restituit alteri suam rem ; *personarum* autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis injuriam facit, puta percutiendo vel convitiando; *operum* autem, sicut cum aliquis juste ab alio exigit vel alteri reddit aliquod opus. Si ergo accipiamus ut materiam utriusque justitiæ ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia commutativæ et distributivæ justitiæ ; nam et res distribui possunt a communi in singulos, et commutari de uno in alium ; et etiam est quædam distributio laboriosorum operum et recompensatio. Si autem accipiamus ut materiam utriusque justitiæ actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia. Nam distributiva justitia est directiva distributionum ; commutativa vero et directiva commutationum.— 2a 2æ, q. 61, a. 3, in c.

Et secundum hanc materiæ diversitatem, diversa habent *opposita vitia*. Nam *justitiæ distributivæ* opponitur tantum

acceptio personarum, quæ toties reperitur quoties ille qui distribuit non considerat in eo cui confert, proprietatem illam, propter quam id quod ei confertur est ei debitum, sed solum quod est iste homo, puta vel Martinus vel Paulus. — 2a 2æ, q. 63, a. 1, in c.

Justitiæ autem *commutativæ* plurima vitia opponuntur. Quare alia consistunt in *facto*, ut homicidium, mutilatio, incarceratio, verberatio, quæ fiunt ratione personæ ; ratione vero rerum : furtum, quod est cum quis rem alienam occulte et quasi ex insidiis usurpat ; rapina, cum palam, eoque invito ; fraus, qua quis alteri injuriam facit in commutationibus voluntariis ; et usura, qua quis pro usu pecuniæ aliquid accipit, cum tamen ipsius usus in ejus consumptione ac distractione consistat.— Alia vero consistunt in *verbo*, et sunt duplicis generis ; vel enim fiunt in judicio, et hujusmodi sunt injustitiæ judicis, accusatorum, rei, testium, advocatorum ; vel extra judicium, cujusmodi sunt contumelia seu convitium, quo aliquis id quod est contra honorem alicujus, verbis deducit in notitiam aliorum, et hoc ipso præsente ; detractio, qua id ipsum fit, sed ipso absente ; susurratio, quæ quidem convenit in materia et forma sive in modo loquendi cum detractione, sed intendit potissimum amicitiam separare ; derisio, qua quis facit ut alius erubescat, cum qua convenit in fine subsannatio, differt autem in modo, quia irrisio fit ore, id est verbo et cachinnis, subsannatio autem naso rugato ; et tandem maledictio, qua optamus vel imprecamur alteri malum. — 2a 2æ, q. 64 sqq. usque ad q. 78.

1. *Polit.* l. 1 et 8 ; 2a 2æ, q. 58, a. 5, 6, 7, 8 ; q. 61, a. 1, 2, 3, 4 ; q. 120, a. 1, 2 ; 5. *Eth.* l. 2, 3, 4, 5, 6 ; 6. *Eth.* l. 9 ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 4, quæstiunc. 5, c. ; et q. 1, a. 3, quæstiunc. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum commune civitatis, et bonum singulare unius personæ non *differunt* solum secundum *multum et paucum*, sed secundum formalem differentiam. Alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus (1. *Polit.* c. 1) dicit, quod non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum et alia hujusmodi differre solum multitudine et paucitate, et non specie. — 2a 2æ, q. 58, a. 7, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod justitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quæ sunt ad alterum, quantum ad commune bonum, immediate ; quantum autem ad bonum unius singularis personæ, mediate. Et ideo oportet esse aliquam particularem justitiam, quæ immediate ordinet hominem ad bonum alterius singularis personæ. — *Ibid.* ad 1.

Ad tertium dicendum, quod temperantia et fortitudo sunt in appetitu sensitivo, id est in concupiscibili et irascibili. Hujusmodi autem vires sunt appetitivæ quorundam bonorum particularium, sicut et sensus est particularium cognoscitivus. Sed justitia est sicut in subjecto in appetitu intellectivo, qui potest esse universalis boni, cujus intellectus est apprehensivus. Et ideo justitia magis potest esse virtus generalis quam temperantia vel fortitudo.— *Ibid.* a. 5, ad 2.

Ad quartum dicendum, quod epikia adjungitur legali justitiæ, et circa eadem est, quamvis non ex eodem dirigit : quia legalis dirigit in scripto legis, sed epikia ex intentione legislatoris. Et quamvis sit excellentior quam justitia legalis, non tamen potest dici cardinalis : tum quia est in supplementum legalis justitiæ, et etiam quodammodo præsupponit illam ; tum quia est idem omni virtuti aliqualiter, sicut legalis justitia. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 4, quæstiunc. 5, ad 5.

Ad quintum dicendum, quod domestica multitudo secundum Philosophum in 1. *Polit.* (c. 3) distinguitur secundum tres conjugationes, scilicet uxoris et viri, patris et filii, domini et servi ; quarum personarum una est quasi aliquid alterius ; et ideo ad hujusmodi personas non est simpliciter justitia, sed quædam

justitiæ species, scilicet œconomica, ut dicitur 5. *Eth.* (c. 6, al. 10). — 2a 2æ, q. 58, a. 7, ad 3 ; 1. *Polit.* l. 2 et 3 ; 5. *Eth.* l. 11.

Ad sextum dicendum, quod sicut pars et totum quodammodo sunt idem, ita id quod est totius, quodammodo est partis ; et ita cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod suum est. — 2a 2æ, q. 61, a. 1, ad 2.

Ad septimum dicendum, quod actus distributionis qui est communium bonorum, pertinet solum ad præsidentem communibus bonis ; sed tamen justitia distributiva est etiam in subditis quibus distribuitur, in quantum scilicet sunt contenti justa distributione. Quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium, non quidem civitati, sed uni familiæ, quorum distributio fieri potest auctoritate alicujus privatæ personæ. — *Ibid.* ad 3.

ARTICULUS IV

UTRUM RECTE ASSIGNENTUR VIRTUTES JUSTITIÆ ANNEXÆ.

Videtur quod non recte assignentur virtutes justitiæ annexæ, scilicet religio, pietas, observantia, veritas, gratitudo, vindicatio, liberalitas, et amicitia seu affabilitas : —

1. quia Philosophus dicit 8. *Eth.* (c. 11, al. 13), quod servi ad dominum non potest esse justitia ; Deus magis Dominus est : ergo cum religio sit hominis ad Deum, videtur quod non sit virtus annexa justitiæ. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 4, quæstiunc. 1, arg. 1.

2. Præterea, vindicatio videtur pertinere ad vitium iræ, quæ est appetitus vindictæ ; ergo non debet poni virtus ; aut saltem si sit virtus, videtur esse species justitiæ commutativæ, secundum quam illatis injuriis vindicta rependitur ; non ergo debet poni inter virtutes justitiæ annexas. — *Ibid.* arg. 4 ; 2a 2æ, q. 80, a. un., arg. 1.

3. Præterea, a quibusdam aliis ponuntur quinque partes justitiæ, scilicet *obedientia* respectu superioris, *disciplina* respectu inferioris, *æquitas* respectu æqualium, *fides* et *veritas* respectu omnium ; ergo insufficienter sunt enumeratæ virtutes justitiæ annexæ.— 2a 2æ, l. c. arg. 3 ; 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 2, arg. 1, 2, 3, 4.

4. Præterea, Andronicus Peripateticus ponit novem partes justitiæ annexas, scilicet *liberalitatem*, *benignitatem*, *vindicativam*, *eugnomosynam*, *eusebiam*, *eucharistiam*, *sanctitatem*, *bonam commutationem*, *legispositivam* ; ex quibus etiam Tullius manifeste non ponit nisi *vindicativam* ; ergo non bene enumeratæ sunt justitiæ partes annexæ. — 2a 2æ, l. c. arg. 4.

5. Præterea, Macrobius *super somnium Scipionis* ponit septem, scilicet *innocentiam*, *amicitiam*, *concordiam*, *pietatem*, *religionem*, *affectum*, *humanitatem*, quarum plures a Tullio non enumerantur ; ergo non bene enumeratæ sunt partes annexæ justitiæ. — 2a 2æ, l. c. arg. 2; 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 2, arg. 1.

6. Præterea, triplex distinguitur veritas, scilicet *veritas vitæ* et *veritas justitiæ* et *veritas doctrinæ*. Sed nulla istarum est pars justitiæ. Nam veritas vitæ continet in se omnem virtutem ; veritas autem justitiæ est idem justitiæ, unde non est pars ejus ; veritas autem doctrinæ pertinet magis ad virtutes intellectuales. Ergo veritas nullo modo est pars justitiæ. — 2a 2æ, q. 109, a. 3, arg. 3.

Sed contra : Aristoteles 5. *Eth.* (c. 10, al. 14) ponit epikiam justitiæ adjunctam, de qua in nulla præmissarum assignationum videtur mentio esse facta : ergo insufficienter sunt enumeratæ virtutes justitiæ annexæ. — 2a 2æ, q. 80, a. un., arg. 5.

Respondeo dicendum, quod in virtutibus quæ adjunguntur alicui principali virtuti, duo sunt consideranda : primo quidem, quod virtutes illæ in aliquo cum principali virtute conveniant ; secundo,

quod in aliquo deficiant a perfecta ratione ipsius. Quia vero justitia ad alterum est, ut ex supra dictis patet, omnes virtutes quæ ad alterum sunt, possunt ratione convenienti justitiæ annecti. Ratio vero justitiæ consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur secundum æqualitatem, ut ex supra dictis patet.

Dupliciter ergo aliqua virtus ad alterum existens a ratione justitiæ deficit : uno quidem modo, in quantum deficit a ratione *æqualis*; alio modo, in quantum deficit a ratione *debiti* : sunt enim quædam virtutes quæ debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere æquale.— Et primo quidem quidquid ab homine Deo redditur, debitum est ; non tamen potest esse æquale, ut scilicet tantum homo ei reddat quantum debet. Et secundum hoc adjungitur justitiæ *religio*, quæ dirigit hominem in cultu divino : aliis præferenda virtutibus moralibus, quia magis de propinquo accedit ad Deum, qui est finis omnium, ut supra dictum est ; quæ autem sunt fini propinquiora tanto sunt meliora (2a 2æ, q. 81, a, 6). Habet autem religio oppositum secundum excessum *superstitionem*, qui tamen excessus intelligitur in modo et circumstantiis ; secundum defectum vero *irreligiositatem ;* quæ duo vitia rursus in multa alia subdividuntur (2a 2æ, q. 92, prolog.). — Secundo, parentibus non potest secundum æqualitatem recompensari quod eis debetur, ut patet per Philosophum in 8. *Eth.* (c. ult.) ; et sic adjungitur justitiæ *pietas*, qua parentibus, consanguineis et concivibus debitum cultum reddimus. — Tertio, non potest secundum æquale præmium recompensari ab homine virtus, ut patet per Philosophum 4. *Eth.* (c. 3, al. 7) ; et sic adjungitur *observantia*, qua cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutis ; unde sub pietate quodammodo continetur ; et habet duas partes, scilicet *duliam*, qua honor superioribus exhibetur ; quod si fiat ob insignem et excellentissimam eorum virtutem, dicitur *hyperdulia ;* et *obedientiam*, qua eorum præcepto tacito vel expresso obtemperatur. (2a 2æ, q. 103, prolog.) — 2a 2æ, q. 80, a. un., c.

A ratione vero *debiti* justitiæ defectus potest attendi secundum quod est duplex debitum, scilicet morale et legale. Unde et Philosophus 8. *Eth.* (c. 13, al. 15) secundum hoc duplex justum assignat. Debitum quidem legale est, ad quod reddendum aliquis lege adstringitur. Et tale debitum proprie attendit justitia, quæ est principalis virtus. Debitum autem morale est, quod aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium, ut sine eo honestas morum conservari non possit. Et hoc habet plus de ratione debiti. Et potest hoc debitum attendi ex parte ipsius debentis ; et sic ad hoc debitum pertinet quod homo talem se exhibeat alteri in verbis et in factis, qualis est. Et ideo adjungitur justitiæ *veritas*, non ea, qua aliquid denominatur verum, sed ea qua quis verum dicit, secundum quam dicitur verax ; et est virtus qua exteriora nostra vel verba vel facta debite ordinantur ad aliquid sicut signum ad signatum (2a 2æ, q. 109, a. 1, c.). Et quidem secundum quod ordinat verba, opponitur ei *mendacium* sive jocosum sive officiosum sive perniciosum (2a 2æ, q. 110) ; in quantum vero facta, opponitur ei *simulatio*, quæ est quoddam mendacium in exterioribus factorum signis consistens, et *hypocrisis*, qua homo se aliam personam simulat quam sit ; unde hæc simulatio quædam est, quamquam non omnis simulatio sit hypocrisis (2a 2æ, q. 111). Secundum excessum vero quendam opponitur veritati *jactantia*, qua quis plura de se dicit quam sint ; *ironia* vero, qua minora de se præfert quam sint. (2a 2æ, q. 112 et 113). — Potest etiam debitum attendi ex parte ejus cui debetur, prout scilicet aliquis recompensat alicui secundum ea quæ fecit. Quandoque quidem in bonis, et sic adjungitur justitiæ *gratia* seu *gratitudo*, qua benefactoribus

beneficium recompensamus. Quæ quidem recompensatio si fit in justitia et utili amicitia, secundum effectum magis quam secundum affectum est attendenda ; in honesta vero amicitia et gratia magis secundum affectum, ita tamen ut vel secundum effectum, vel secundum affectum beneficium benefactoris superet (2a 2æ, q. 106). Quandoque autem in malis attenditur debitum ex parte ejus cui debetur; et sic adjungitur justitiæ *vindicatio*, quæ est virtus qua in unoquoque perficitur naturalis inclinatio ad removendum nocumenta, et per quam vis aut injuria aut omnino quidquid ignominiosum est, aut defendendo aut ulciscendo propulsatur (2a 2æ, q. 108). — Aliud vero debitum est necessarium sicut conferens ad majorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest. Quod quidem debitum specialiter attendunt duæ virtutes, quarum prima est *liberalitas*, quæ est virtus, qua bene utimur omnibus iis externis bonis, quæ nobis ad nostram sustentationem concessa sunt ; unde liberalitatis propria materia sunt pecuniæ in quarum debito usu consistit actus liberalitatis, ac potissimum in expendendo illas cum oportet, quibus oportet et quomodo oportet. Ad liberalem enim non pertinet sic divitias emittere, ut non sibi remaneat unde sustentetur ; alioqui esset *prodigalitas* quæ opponitur liberalitati per excessum, sicut *avaritia* eidem per defectum opponitur (2a 2æ, q. 117 ; 118 ; 119). — Alia est *affabilitas* sive amicitia, quæ dirigit hominem ad hoc quod convenienter ordinetur ad alios homines in communi conversatione, tam in factis quam in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat secundum quod decet. Huic autem opponitur *adulatio* secundum excessum, qua quis in omnibus vult ad delectationem alteri loqui ; quod tamen si faciat sola intentione delectandi, vocatur placidus, secundum Philosophum ; si autem faciat hoc intentione alicujus lucri consequendi, vocatur blanditor sive adulator. Per defectum vero opponitur ei *litigium*, quod est cum unus alterius verbis contradicit. In qua quidem contradictione duo possunt attendi : quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis, cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos unientis ; et hoc videtur ad *discordiam* pertinere caritati contrariam. Quandoque vero contradictio oritur ratione personæ, quam aliquis contristare non veretur ; et sic fit *litigium*, quod prædictæ amicitiæ vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis convivere (2a 2æ, q. 114 ; 115 ; 116). — 2a 2æ, q. 80, a. un., c.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa probat quod religio non sit pars subjectiva justitiæ, non autem quod non sit pars potentialis propinqua. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 4, quæstiunc. 1, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod vindicare ex pœnæ desiderio, vitiosum est ; sed ex sola justitia et secundum ordinem juris, justitiæ est. Quod quidem si fit auctoritate publicæ potestatis, secundum sententiam judicis pertinet ad justitiam commutativam ; sed vindicta quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem, vel quam quis a judice requirit, pertinet ad virtutem justitiæ adjunctam. — 3. *Sent.* l. c. ad 4 ; 2a 2æ, q. 80, a. un., ad 1.

Ad tertium dicendum, quod obedientia includitur in observantia, ut dictum est ; nam præcellentibus personis debentur et reverentia honoris et obedientia ; fides autem, per quam fiunt dicta, includitur in veritate quantum ad observantiam promissorum ; veritas autem in se plus habet, ut dictum est ; disciplina autem non debetur ex debito necessitatis, quia inferiori non est aliquis obligatus in quantum est inferior ; potest tamen aliquis superiori obligari, ut inferioribus provideat ; potest autem contineri sub humanitate, quam Macrobius ponit ; æquitas vero sub epikia vel amicitia, de quibus dictum est (in c. et art. præced.). — 2a 2æ, l. c. ad 3 ; 3. *Sent.* l. c. sol. 2, ad argg.

Ad quartum dicendum, quod in illa

enumeratione ponuntur quædam pertinentia ad particularem justitiam, quædam autem ad legalem. Ad particularem quidem *bona commutatio*, de qua dicit quod est habitus in commutationibus æqualitatem custodiens. Ad legalem autem justitiam, quantum ad ea quæ communiter sunt observanda, ponitur *legispositiva*, quæ, ut ipse dicit, est scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum. Quantum vero ad ea quæ quandoque particulariter agenda occurrunt præter communes leges, ponitur *eugnomosyna*, quasi « bona gnome », quæ est in talibus directiva, ut dictum est (in art. præced.) ; et ideo dicit de ea quod est *voluntaria justificatio*, quia scilicet ex proprio arbitrio id quod justum est, homo secundum eam servat, non secundum legem scriptam. Attribuuntur autem hæc duo prudentiæ secundum directionem, justitiæ vero secundum exsecutionem. *Eusebia* vero dicitur quasi «bonus cultus», unde est idem quod religio ; ideo de ea dicit, quod est scientia Dei famulatus ; et loquitur secundum modum quo Socrates dicebat omnes virtutes esse scientias. Et ad idem reducitur *sanctitas*. *Eucharistia* autem est idem quod bona gratia. *Benignitas* autem videtur esse idem cum *affectu*, quem ponit Macrobius. Unde et Isidorus dicit in lib. *Etymol.* (l. 10, n. 24 ; — Migne PP. L. t. 82, col. 370), quod *benignus* est vir sponte ad benefaciendum paratus, et dulcis alloquio ; et ipse Andronicus dicit, quod benignitas est habitus voluntarie benefactivus. *Liberalitas* autem videtur ad humanitatem pertinere. — 2a 2æ, l. c. ad 4 ; 3. *Sent.* l. c. ad 2, 3, 4.

Ad quintum dicendum, quod Macrobius videtur attendisse ad duas partes integrales justitiæ, scilicet declinare a malo, ad quod pertinet *innocentia :* et facere bonum, ad quod pertinent sex alia ; quorum duo videntur pertinere ad æquales, scilicet *amicitia* in exteriori convictu, et *concordia* interius ; duo vero pertinent ad superiores, scilicet *pietas* ad parentes, et *religio* ad Deum ; duo vero ad inferiores, scilicet *affectus*, in quantum placent bona eorum, et *humanitas*, per quam subvenitur eorum defectibus. Dicit enim Isidorus in lib. *Etymol.* (l. 10, n. 117 ; — Migne PP. L. t. 82, col. 379), quod *humanus* dicitur aliquis, quia habet circa hominem amorem et miserationis affectum ; unde *humanitas* dicta est, qua nos invicem tuemur. Et secundum hoc *amicitia* sumitur, prout ordinat exteriorem convictum, sicut de ea Philosophus tractat in 4. *Eth.* (c. 6, al. 12). Potest etiam amicitia sumi secundum quod proprie respicit affectum, prout determinatur a Philosopho in 8. et 9. *Eth. ;* et sic ad amicitiam pertinent tria, scilicet *benevolentia*, quæ hic dicitur *affectus*, et *concordia*, et *beneficentia*, quæ hic vocatur *humanitas*. Hæc autem Tullius prætermisit, quia parum habent de ratione debiti, ut dictum est. — 2a 2æ, l. c. ad 2 ; 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 2, 3 et 4.

Ad sextum dicendum, quod *veritas* de qua nunc loquimur, differt a *veritate vitæ*, quia veritas vitæ est veritas secundum quam aliquid est verum. Dicitur autem vita *vera*, sicut et quælibet alia res, ex hoc quod attingit suam regulam et mensuram, scilicet divinam legem, per cujus conformitatem rectitudinem habet ; et talis veritas communis est ad quamlibet virtutem (2a 2æ, q. 109, a. 2, ad 3). — *Veritas* autem *justitiæ* dicitur dupliciter : *uno modo*, secundum quod ipsa justitia est rectitudo quædam regulata secundum regulam divinæ legis ; et secundum hoc differt veritas justitiæ a veritate vitæ : quia veritas vitæ est, secundum quam aliquis vivit in se ipso ; veritas autem justitiæ est secundum quam aliquis rectitudinem legis in judiciis quæ sunt ad alterum, servat ; et secundum hoc veritas justitiæ non pertinet ad veritatem, de qua nunc loquimur, sicut nec veritas vitæ. *Alio modo* potest intelligi veritas justitiæ, secundum quod aliquis ex justitia veritatem manifestat ; et hæc veritas est quidam particularis actus justitiæ, et

non pertinet directe ad hanc veritatem, de qua nunc loquimur, quia scilicet in hac manifestatione veritatis principaliter homo intendit jus suum alteri reddere. *Veritas* autem *doctrinæ* consistit in quadam manifestatione eorum de quibus est scientia. Unde nec ista veritas pertinet ad hanc virtutem, sed solum veritas qua aliquis in vita et sermone talem se demonstrat qualis est, et non alia quam circa ipsum sint, nec majora nec minora. — 2a 2æ, q. 109, a. 3, ad 3; cf. *ibid.* a. 2, ad 3.

Ad septimum dicendum, quod epikia non adjungitur justitiæ particulari, sed legali, et videtur esse idem cum ea quæ dicta est eugnomosina. — 2a 2æ, q. 80, a. un., ad 5.

ARTICULUS V

UTRUM ALIQUIS PATI POSSIT INJUSTUM VOLENS.

Videtur quod aliquis pati possit injustum volens.

1. Quod enim volens operatur id quod scit sibi esse nocivum, volens nocet sibi; sed ipse incontinens volens operatur id quod scit sibi esse nocivum: ergo aliquis volens pati potest nocivum. Sicut autem se habet facere injustum, ita se habet pati injustum; at facere injustum nihil est aliud quam volens facere id quod est nocivum alteri; ergo pati injustum nihil est aliud quam volens pati id quod sibi est nocivum; si ergo potest aliquis volens pati quod est sibi nocivum, potest volens pati injustum. — 2a 2æ, q. 59, a. 3, arg. 1.

2. Præterea, nullus secundum legem civilem punitur nisi propter hoc quod fecit aliquam injustitiam; sed illi qui interimunt se ipsos, puniuntur secundum leges civitatum, in hoc quod privabantur antiquitus honore sepulturæ, ut patet per Philosophum in 5. *Eth.* (implicite in c. ult.): ergo potest aliquis facere sibi ipsi injustum, et ita contingit quod aliquis patitur injustum volens. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, nullus facit injustum nisi alicui patienti injustum; sed contingit quod aliquis faciat injustum alicui hoc volenti, puta si vendat ei rem carius quam valeat: ergo contingit aliquem volentem aliquid injustum pati. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est, quod injustum pati est oppositum ei quod est injustum facere; sed nullus facit injustum nisi volens: ergo per oppositum nullus patitur injustum nisi nolens.— *Ibid.* arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod actio de sui ratione procedit ab agente; passio autem secundum propriam rationem est ab alio. Unde non potest esse idem secundum idem agens et patiens, ut dicitur in 8. *Phys.* (*text.* 40; c. 5). Principium autem proprium agendi in hominibus est voluntas; et ideo illud proprie et per se homo facit, quod volens facit; et e contrario illud proprie homo patitur, quod præter voluntatem patitur: quia in quantum est volens, principium est ex se ipso; et ideo in quantum est ejusmodi, magis est agens quam patiens. Dicendum est ergo, quod injustum, per se et formaliter loquendo, nullus potest facere nisi volens, nec pati nisi nolens; per accidens autem, et quasi materialiter loquendo, potest aliquis id quod est de se injustum, vel facere nolens (sicut cum quis præter intentionem operatur), vel pati volens (sicut cum aliquis plus alteri dat sua voluntate quam debeat). — 2a 2æ, q. 59, a. 3, c.

Ad primum ergo dicendum, quod nullus vult completa voluntate pati injustum, neque etiam incontinens; sed incontinens operatur sibi nociva præter voluntatem: habet enim per se voluntatem boni, sed per concupiscentiam trahitur ad malum. Et hoc probat Philosophus (5. *Eth.* c. 9, al. 11) per hoc, quod cum voluntas appetentis sit boni, nullus vult id quod non

existimat esse bonum. Incontinens autem extra passionem existens non reputat bonum illud quod facit, unde absolute non vult illud; sed tamen operatur illud quod existimat non oportere operari, propter concupiscentiam quæ est in appetitu sensitivo ; voluntas autem est in ratione. — Ad illud vero, quod dicitur, quod injustum pati sequitur injustum facere, dicitur quod definitio simpliciter posita ejus quod est injustum facere, non est recta, sed debet apponi ut dicatur, quod injustum facere est aliquem scientem circumstantias nocere alicui præter ipsius voluntatem. Et secundum hoc sequitur, quod licet aliquis volens lædatur et patiatur per accidens ea quæ sunt injusta, tamen nullus volens patitur injustum per se loquendo ; ex quo per se injustum, facere est inferre nocumentum alicui præter ejus voluntatem. — 5. *Eth.* l. 14 et 17 ; 2a 2æ, q. 59, a. 3, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod aliqua persona singularis potest dupliciter considerari : — uno modo secundum se ; et sic si sibi aliquod nocumentum inferat, potest quidem habere rationem alterius peccati, puta intemperantiæ vel imprudentiæ, non tamen rationem injustitiæ : quia, sicut justitia semper est ad alterum, ita etiam injustitia. Alio modo potest considerari aliquis, nempe in quantum est aliquid civitatis, scilicet pars, vel in quantum est aliquid Dei, scilicet creatura et imago ; et sic qui se ipsum occidit, injuriam quidem non sibi facit, sed civitati et Deo ; et ideo punitur tam secundum legem divinam quam legem humanam. — 2a 2æ, q. 59, a. 3, ad 2.

Ad tertium dicendum, quod passio est effectus actionis exterioris. In hoc autem quod est facere et pati injustum, id quod materiale est, attenditur secundum id quod exterius agitur, prout in se consideratur, ut dictum est (2a 2æ, q. 59, a. 2, c.) ; id autem quod est ibi formale et per se, attenditur secundum voluntatem agentis et patientis, ut ex dictis (in c.) patet. Dicendum est ergo, quod aliquem facere injustum, et alium pati injustum, materialiter loquendo semper se comitantur ; sed si formaliter loquamur, facere aliquis potest injustum, intendens injustum facere, et tamen alius non patietur injustum quia volens patietur ; et e converso potest aliquis pati injustum, si nolens id quod est injustum, patiatur ; et tamen ille qui hoc facit ignorans, non faciet injustum formaliter, sed materialiter tantum. — *Ibid.* ad 3.

QUÆSTIO XXI

DE FORTITUDINE.

Deinde considerandum est de fortitudine.

CIRCA QUAM QUÆRUNTUR DUO :

1. Utrum recte definiatur fortitudo « virtus irascibilis non facile obstupefactibilis a timoribus qui sunt circa mortem ».
2. Utrum recte enumerentur partes fortitudinis.

ARTICULUS I

UTRUM RECTE DEFINIATUR FORTITUDO « VIRTUS IRASCIBILIS NON FACILE OBSTUPEFACTITILIS A TIMORIBUS QUI SUNT CIRCA MORTEM ».

Videtur quod non recte definiatur fortitudo ab Andronico « virtus irascibilis non facile obstupefactibilis a timoribus qui sunt circa mortem ».

1. Virtus enim maxime consistit in anima ; sed fortitudo videtur consistere in corpore vel saltem corporis complexionem sequi : ergo male fortitudo definitur vir-

tus irascibilis. — 2a 2æ, q. 123, a. 1, arg. 3.

2. Præterea, dicit Philosophus in *Eth.* lib. 1 (c. 8, al. 9) et lib. 2 (c. 3, al. 2), quod operationes virtutum sunt delectabiles ; sed operatio fortitudinis non est delectabilis ; dicit enim idem Philosophus in 3. *Eth.* (c. 9, al 12), quod fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere : ergo fortitudo non est virtus. — 3. *Eth.* l. 18.

3. Præterea, nomen fortitudinis a firmitate sumptum esse videtur ; sed firmiter se habere pertinet ad omnem virtutem, ut dicitur in 2. *Eth.* (c. 4, al. 3) : ergo videtur quod fortitudo potius est generalis virtus, ac proinde non bene definitur tamquam virtus specialis.—2a 2æ,q. 123, a. 2, arg. 3.

4. Præterea, sicut aliqui propter iram opera fortitudinis vehementius exsequuntur, ita etiam propter tristitiam vel concupiscentiam ; sed fortitudo ad actum suum neque tristitiam neque concupiscentiam assumit : ergo pari ratione non debet assumere iram ; ergo male definitur virtus irascibilis etc. — *Ibid.* a. 10, arg. 3.

5. Præterea, materia virtutis salvatur in omnibus quæ ex materia vel circa materiam fiunt ; sed fortitudo est quietans a passionibus : ergo passiones non sunt materia ejus ; ergo male definitur « non facile obstupefactibilis a timoribus ». — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 2, quæstiunc. 2, arg. 1.

6. Præterea, fortitudo est medietas circa timores et audacias, ut dicit Philosophus (3. *Eth.* c. 6, al. 9) ; ergo male definitur « non facile obstupefactibilis a timoribus ». — 3. *Eth.* l. 14 ; 2a 2æ, q. 123, a. 3, c.

7. Præterea, oportet omnes passiones animæ per aliquam virtutem ad medium reduci ; sed non est dare aliquam aliam virtutem reducentem ad medium alios timores ; ergo fortitudo non solum est circa timores mortis, sed etiam circa alios timores. — 2a 2æ, q. 123, a. 4, arg. 2.

8. Præterea, nulla virtus est in extremis ; sed timor mortis est in extremis, quia est maximus timorum, ut dicitur in 3. *Eth.* (c. 6, al, 9) : ergo fortitudo non est circa timores mortis. — *Ibid.* arg. 3.

9. Præterea, Philosophus dicit in 3. *Eth.* (c. 6, al. 9), quod fortitudo maxime est circa quæcunque quæ inferunt mortem repentina existentia ; sed non omnia pericula mortis sunt repentina : ergo fortitudo non est simpliciter circa timores mortis. — 3. *Eth.* l. 14.

Sed contra est auctoritas Philosophi (3. *Eth.* c. 6, al. 9) dicentis fortitudinem esse medietatem circa timores et audacias; et paulo post, eam esse maxime circa terribilissimum, scilicet mortem. — 3. *Eth.* l. 14 et 15.

Respondeo dicendum, quod ad virtutem humanam pertinet, ut bonum faciat hominem et opus ejus secundum rationem. Quod quidem tripliciter contingit : *uno* modo, secundum quod ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales ; *alio* modo, secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad justitiam ; *tertio* modo, secundum quod tolluntur impedimenta hujus rectitudinis in rebus humanis ponendæ.—Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur : uno modo per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud quam rectitudo requirat ; et hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ, ut dicetur infra ; alio modo per hoc quod voluntas repellitur ab eo, quod est secundum rationem, propter aliquod difficile quod incumbit ; et ad hoc impedimentum tollendum requiritur *fortitudo* mentis, qua scilicet hujusmodi difficultatibus resistat : sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit. — 2a 2æ, q. 123, a. 1, c.

Quod autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quendam a malo difficultatem habente, ut dictum est. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores difficilium rerum, quæ retrahere pos-

sunt voluntatem a sequela rationis. Oportet autem hujusmodi rerum difficilium impulsum non solum firmiter sustinere cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare, ad securitatem in posterum habendam, quod pertinet ad rationem audaciæ (*Ibid.* a. 3, c.). Fortitudo tamen est magis circa timores reprimendos quam circa audacias moderandas. Difficilius enim est timorem reprimere quam audaciam moderari, eo quod ipsum periculum, quod est objectum audaciæ et timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciæ, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem secundum quod moderatur audaciam, sed sustinere sequitur repressionem timoris. Et ideo principalior actus fortitudinis est sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.— *Ibid.* a. 6, c. et ad 1.

Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcunque malum, quia nullum bonum corporale æquivalet bono rationis. Et ideo oportet quod fortitudo dicatur, quæ firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala : quia qui stat firmus contra majora, consequens est quod stet firmus contra minora, sed non convertitur. Et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet ut respiciat ultimum. Maxime autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quæ tollit omnia corporalia bona. Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis. Unde patet, quod fortitudo bene definitur ab Andronico virtus irascibilis, id est in irascibili existens, non facile obstupefactibilis a timoribus qui sunt circa mortem. — 2a 2æ, q. 123, a. 1 sqq. ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 2, sol. 2 ; a. 4, sol. 2 ; q. 3, a. 3, sol. 1 ; *de Virt. Card.* a. 1, c.; 3. *Eth.* l. 14, 15, 16, 17, 18.

Ad primum ergo dicendum, quod ad similitudinem corporalis fortitudinis dicitur fortitudo animæ, quæ ponitur virtus, ut dictum est, nec tamen est contra rationem virtutis, quod ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem. — 2a 2æ, q. 123, a. 1, ad 3.

Ad secundum dicendum, quod duplex est delectatio : una quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem ; alia autem animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ ; et hæc proprie consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis vero actus fortitudinis est sustinere aliqua tristia secundum apprehensionem animæ, puta quod homo amittat corporalem vitam (quam virtuosus amat, non solum in quantum est quoddam bonum naturale, sed etiam in quantum necessaria est ad opera virtutum, et quæ ad ea pertinent) ; et iterum sustinere aliqua dolorosa secundum tactum corporis, puta vulnera vel flagella. Et ideo fortis ex una parte habet unde delectatur, scilicet secundum delectationem animalem, scilicet de ipso actu virtutis et de fine ejus ; ex alia vero parte habet unde doleat, et animaliter, dum considerat amissionem propriæ vitæ, et corporaliter. Sensibilis autem dolor corporis facit non sentiri animalem delectationem virtutis. Facit tamen virtus fortitudinis, ut ratio non absorbeatur a corporalibus doloribus. Tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, in quantum homo præfert bonum virtutis corporali vitæ et quibuscunque ad eam pertinentibus. Et ideo Philosophus dicit in 3. *Eth.* (c. 9, al. 12), quod a forti non requiritur ut delectetur quasi delectationem sentiens, sed sufficit quod non tristetur. — 2a 2æ, q. 123, a. 8, c. ; 3. *Eth.* l. 18.

Ad tertium dicendum, quod nomen fortitudinis dupliciter potest accipi : *uno* modo, secundum quod absolute importat quandam animi firmitatem ; et secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cujuslibet virtutis. *Alio* modo potest accipi fortitudo, secundum quod importat firmitatem tantum in sustinendis et repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus ; et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam

habens determinatam. Objectio autem procedit de fortitudine primo modo dicta. — 2a 2æ, q. 123, a. 2, in c. et ad 3.

Ad quartum dicendum, quod cum fortitudo, sicut dictum est, habeat duos actus, scilicet sustinere et aggredi, non assumit iram ad actum sustinendi, quia hunc actum sola ratio per se facit ; sed ad actum aggrediendi, ad quam magis assumit iram quam alias passiones, quia ad iram pertinet insilire in rem contristantem et sic directe cooperatur fortitudini in aggrediendo. Tristitia autem secundum propriam rationem succumbit nocivo ; sed per accidens coadjuvat ad aggrediendum, vel in quantum tristitia est causa iræ, vel in quantum aliquis exponit se periculo ut tristitiam fugiat. Similiter et concupiscentia secundum propriam rationem tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio periculorum ; sed per accidens quandoque coadjuvat ad aggrediendum, in quantum scilicet aliquis vult potius in pericula incurrere quam delectabili carere. — *Ibid.* a. 10, ad 3.

Ad quintum dicendum, quod virtutes non omnino exstingunt passiones, sed moderantur eas ; unde Philosophus dicit in 2. *Eth.* (c. 3, al. 2), quod « quidam dicunt virtutes impassibilitates et quietes ; non autem bene », sicut ex supra dictis manifestum est. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 2, quæstiunc. 2, ad 1.

Ad sextum patet solutio ex dictis : fortitudo enim est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum, et audaciarum moderativa ; sed principaliter est circa timores, quos facit sustinere, unde potissimum definitur in ordine ad hunc actum, qui est sustinere. — 2a 2æ, q. 123, a. 3, c. ; a. 6, in c. et ad 1.

Ad septimum dicendum, quod quia timor ex amore nascitur, quæcunque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, consequens est ut moderetur contrariorum malorum timorem : sicut liberalitas, quæ moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem amissionis earum. Sed amare propriam vitam est naturale. Et ideo oportuit esse specialem virtutem, quæ moderaretur timores mortis.— *Ibid.* a. 4, ad 2.

Ad octavum dicendum, quod extremum in virtutibus attenditur secundum excessum rationis rectæ ; et ideo si aliquis maxima pericula subeat secundum rationem, non est virtuti contrarium. — *Ibid.* ad 3.

Ad nonum dicendum, quod in operatione fortitudinis duo sunt consideranda : — *unum* quidem quantum ad electionem ipsius ; et sic fortitudo non est circa repentina ; eligit enim fortis præmeditari pericula quæ possunt evenire, ut eis resistere possit, aut facilius ea ferre. *Aliud* vero considerandum est in operatione fortitudinis, quantum ad manifestationem virtuosi habitus ; et sic fortitudo maxime est circa repentina, quia secundum Philosophum in 3. *Eth.* (c. 8, al. 11) in repentinis periculis maxime manifestatur fortitudinis habitus ; habitus enim agit in modum naturæ; unde quod aliquis absque præmeditatione facit ea quæ sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime manifestat, quod sit fortitudo habitualis in anima confirmata. — *Ibid.* a. 9, c. ; 3. *Eth.* l. 14 et 17.

ARTICULUS II

UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR PARTES FORTITUDINIS.

Videtur quod non recte assignentur partes fortitudinis, magnanimitas, magnificentia, patientia et perseverantia.

1. Magnanimitas enim est circa magnos honores, quæ inter bona computantur, ut dicitur in 4. *Eth.* (c. 3, al. 7) ; fortitudo autem est circa audacias et timores : ergo magnanimitas non est fortitudinis pars, cum sit circa oppositam materiam. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 3, quæstiunc. 2, arg. 1.

2. Præterea, cujuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles. Sed magnanimitatis quædam proprietates sunt, *primo, indifferentes*, ut cum dicit Philosophus 4. *Eth.* (c.3,al. 8), quod motus lentus magnanimi videtur, vox gravis et locutio stabilis ; — *secundo, vituperabiles*, primo quidem quia non est memor beneficiorum, secundo quia est otiosus et tardus, tertio quia utitur ironia ad multos, quarto quia non potest aliis convivere, quinto quia possidet magis infructuosa quam fructuosa. Ergo magnanimitas non est virtus, et proinde non est pars fortitudinis. — 2a 2æ, q. 129, a. 3, arg. 3, 4, 5 ; 4. *Eth.* l. 10.

3. Præterea, magnificentia videtur ad liberalitatem pertinere, quia utraque est circa pecunias, et « necesse est magnificum liberalem esse », ut Philosophus dicit in 4. *Eth.* (c. 2, al. 4) ; sed liberalitas est pars justitiæ, ut supra habitum est : ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.— 2a 2æ, q. 128, a.un., arg. 1 ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 3, quæstiunc. 1, arg. 1.

4. Præterea, patientia importat difficilium perpessionem ; sed hoc pertinet ad fortitudinem : ergo non debet poni pars ejus. — 2a 2æ, q. 128, a. un., arg. 4 ; 3. *Sent.* l. c. arg. 3.

5. Præterea, ad perseverantiam pertinere videtur immobiliter operari ; sed hoc in omni virtute requiritur, ut dicit Philosophus in 2. *Eth.* (c. 4, al. 3) : ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis. — 3. *Sent.* l. c. arg. 4 ; 2a 2æ, l. c. arg. 5.

Sed contra : 6. Macrobius ponit septem partes fortitudinis : magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam, firmitatem. Andronicus etiam ponit septem virtutes annexas fortitudini, quæ sunt : eupsychia, lenia, magnanimitas, virilitas, perseverantia, magnificentia, andragathia. Ergo videtur quod insufficienter enumeratæ sint partes fortitudinis.— 2a 2æ, q. 128, a. un. arg. 6 ; 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 2, arg. 1.

7. Præterea, Aristoteles in 3. *Eth.* (c. 8, al. 11) ponit quinque partes fortitudinis, quarum prima est *politica*, quæ fortiter operatur propter timorem vel exhonorationis vel pœnæ ; secunda est *militaris*, quæ fortiter operatur propter artem et experientiam rei bellicæ ; tertia est (fortitudo), quæ fortiter operatur ex passione præcipue iræ ; quarta est, quæ fortiter operatur propter consuetudinem patriæ ; quinta est, quæ fortiter operatur propter inexperientiam periculorum. Has autem fortitudinis partes prædicta enumeratio non continet. Ergo insufficienter enumeratæ sunt partes fortitudinis. — 2a 2æ, q. 128, a. un., arg. 7 ; 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 3, arg. 1 et 2 ; 3. *Eth.* l. 16 et 17.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra* dictum est, alicujus virtutis partes possunt esse triplices, scilicet subjectivæ, integrales et potentiales. Fortitudinis autem, secundum quod est specialis virtus, non possunt assignari partes subjectivæ, eo quod non dividitur in multas virtutes specie differentes, quia est circa materiam valde specialem. Assignantur autem ei partes quasi integrales et potentiales : integrales quidem, secundum ea quæ oportet concurrere ad actum fortitudinis ; potentiales autem, secundum quod ea quæ fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquæ aliæ virtutes observant circa quasdam alias materias minus difficiles, quæ quidem virtutes adjunguntur fortitudini sicut secundariæ principali.—2a 2æ, q. 128, a. un., c.

Est autem, sicut supra (a. 1) dictum est, duplex fortitudinis actus, scilicet *aggredi* et *sustinere*. *Ad actum* autem *aggrediendi* duo requiruntur. Quorum primum pertinet ad animi præparationem, ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum ; et quantum ad hoc ponitur *animi fidentia* seu *fiducia*.— Secundum pertinet ad operis exsecutionem, ne scilicet aliquis deficiat in exsecutione illorum quæ fiducialiter inchoavit ; et quantum ad hoc ponitur *magnificentia*. Hæc ergo duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, scilicet ad pericula

* Quæst. 19, a. 3, in c.

mortis, erunt quasi partes integrales ipsius; et sine his fortitudo esse non potest; si autem referantur ad aliquas alias materias, in quibus est minus difficultatis, sic constituentur duæ virtutes distinctæ a fortitudine secundum speciem suam; et tamen adjungentur ei sicut secundarium principali. * — 2a 2æ, q. 128, a. un., c. — Quarum prima est *magnanimitas*, quæ quidem de sui ratione est circa magnos honores (2a 2æ, q. 128, a. un., c.), in quantum habent rationem alicujus ardui. Circa mediocres enim honores est aliqua alia virtus innominata; quæ tamen nominatur ex suis extremis, quæ sunt *philotimia*, id est amor honoris, et *aphilotimia*, id est sine amore honoris; et hæc virtus non potest pertinere ad fortitudinem, quia mediocres honores non habent rationem ardui. Magnanimus autem intendit magnos honores, sicut quibus est dignus, vel etiam sicut minores his quibus est dignus: quia scilicet virtus sufficienter non potest honorari ab homine, cui honor debetur a Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos supra se; sed magis eos contemnit. Et similiter dehonorationibus non frangitur; sed eas contemnit, utpote quas reputat sibi indigne afferri. Et sic magnanimus non habet excessum secundum quantitatem ejus in quod tendit, quia tendit in maximum; sed constituitur in medio secundum proportionem ad propriam facultatem (*Ibid.* q. 129, a. 1 sqq.). Quam si excedit tendendo in majora quam sibi conveniant, *præsumptio* est (*Ibid.* q. 130, a. 1 et 2). Si vero non tendit eo ordine quo debet, puta non propter finem quem debet, aut non ad eum honorem quem meretur, *ambitio* est, vel *inanis gloria*, quæ respectu gloriæ id ipsum est, quod ambitio respectu honoris (*Ibid.* q. 131 et 132). Si vero deficiat ab hoc, quod tendat ad honorem vel gloriam tantam quantam potest consequi, *pusillanimitas* est opposita magnanimitati per defectum, cum homo non secundum suam facultatem res honore dignas prosequitur (*Ibid.* q. 133). — Secunda virtus quæ adjungitur fortitudini, dicitur *magnificentia*, quæ quidem si sumatur ab eo quod est facere magnum, secundum quod facere communiter sumitur, sic non est specialis virtus; si vero sumatur secundum quod factionem alicujus magni importat, prout factio proprie dicitur, sic est specialis virtus. Cujus propria materia sunt magni sumptus, quibus magnificus utitur ad magnum faciendum, et ipsa pecunia qua utitur ad magnos sumptus faciendos, prout hæc rationem ardui habent et difficultates habent propter dispendium (*Ibid.* q. 134). Quod tamen si fiat per excessum, ut scilicet plus expendat, quam sit operi proportionatum, est vitium quod græce quidem dicitur *banausia*, a furno dicta, quia videlicet ad modum ignis, qui est in furno, omnia consumit; vel dicitur *apyrocalia*, id est sine bono igne, quia ad modum ignis omnia consumit non propter bonum; unde latine hoc vitium potest nominari *consumptio*. Cujus oppositum, est *parvificentia*, quæ deficit a proportione quæ debet esse secundum rationem inter sumptus et opus (*Ibid.* q. 135). — 2a 2æ, q. 128 usque ad 135.

Ad alium autem *actum* fortitudinis, qui est *sustinere*, duo requiruntur: quorum *primum* est, ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, et decidat a sua magnitudine. Et quantum ad hoc ponitur *patientia* (2a 2æ, q. 128, a. un., c.), qua bonum rationis conservatur contra tristitiam, ne scilicet ratio ei succumbat (2a 2æ, q. 136, a. 1, in c.), seu *longanimitas*; quamquam longanimitas majorem convenientiam videtur habere cum magnanimitate quam cum patientia (2a 2æ, q. 136, a. 5, in c.): sicut enim illa est per quam habet aliquis animum tendendi in magna, ita etiam hæc est per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid quod in longin-

* *Addit S. Thomas* (*post* principali): sicut *magnificentia* a Philosopho (4. *Eth.* c. 2, al. 4) ponitur circa magnos sumptus, *magnanimitas* autem, quæ videtur idem esse *fiduciæ*, circa magnos honores.

quum distat. — 2a 2æ, q. 128, a. un., c.; q. 136, a. 1 sqq.— *Aliud* autem quod requiritur ad actum fortitudinis qui est sustinere, est ut ex diuturna difficilium passione non fatigetur usque ad hoc quod desistat; et quantum ad hoc ponitur *perseverantia* (2a 2æ, q. 128, a. un., c.), ad quam pertinet in difficilibus virtuosis operibus difficultatem sustinere prout necesse est (2a 2æ, q. 137, a. 1, in c.). Quod pertinet etiam ad *constantiam*, secundum hoc quod est firmiter persistere in aliquo bono. Differt tamen constantia a perseverantia in hoc, quod virtus constantiæ proprie facit firmiter persistere in bono contra difficultatem quæ provenit ex quibuscunque exterioribus impedimentis; perseverantia vero facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quæ provenit ex ipsa diuturnitate actus (*ibid.* a. 3, c.); quod tamen si fiat per excessum et inordinate, *pertinacia* est vel *pervicacia*, secundum quam dicuntur homines pervicaces vel secundum Philosophum in 7. *Eth.* (c. 9, al. 10) ischyrognomones, id est fortis sententiæ, vel idiognomones, id est propriæ sententiæ 1, quia scilicet perseverant in propria sententiæ plus quam oportet (2a 2æ, q. 138, a. 2, c.); sicut *mollities*, quæ per defectum perseverantiæ opponitur, est qua homo recedit a bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum; quod est quasi cedere debili moventi. Non enim judicatur aliquid molle ex hoc quod cedit fortiter impellenti; nam et parietes cedunt machinæ impellenti. Et ideo non reputatur aliquis mollis, si cedit aliquibus graviter impellentibus. Unde Philosophus dicit in 7. *Eth.* (c. 7, al. 8), quod si quis a fortibus et superexcellentibus delectationibus vel tristitiis vincitur, non est admirabile, sed condonabile si contra tendat (*Ibid.* a. 1, c.). — 2a 2æ, q. 128, a. un., c.; q. 137; q. 138.

Hæc autem duo, scilicet patientia et perseverantia, si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius; si vero ad quascunque materias difficiles referantur, erunt virtutes a fortitudine distinctæ, ut dictum est, et tamen ei adjungentur sicut secundariæ principali (2a 2æ, q. 128, a. un., c.; q. 136, a. 4, c.; q. 137, a, 2, c.) — 2a 2æ, q. 128 usque ad q. 138; 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 3; 3. *Eth.* l. 14 sqq.; 4. *Eth.* l. 1 sqq.

Ad primum ergo dicendum, quod magnanimitas quamvis non conveniat in materia, convenit tamen in modo, ut dictum est. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 3, sol. 2, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod proprietates quæ afferuntur magnanimi, sunt superexcedenter laudabiles. Quod enim primo dicitur de motibus corporis, sciendum est, quod corporales motus diversificantur secundum diversas animæ apprehensiones et affectiones; et secundum hoc contingit quod ad magnanimitatem consequuntur quædam accidentia determinata circa motus corporales. Velocitas enim motus provenit ex eo quod homo ad multa intendit quæ explere festinat; sed magnanimus intendit solum ad magna, quæ pauca sunt, quæ etiam indigent magna attentione; et ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis et velocitas præcipue competit iis, qui de quibuslibet contendere volunt; quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt se nisi de magnis. Et sicut prædictæ dispositiones corporalium motuum conveniunt magnanimis secundum modum affectionis eorum, ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem, tales conditiones naturaliter inveniuntur. — 2a 2æ, q. 129, a. 3, ad 3; 4. *Eth.* l. 10.

Quod autem in sequentibus conditionibus, quæ numerantur ut *vituperabiles*, dicitur primo, quod magnanimus non habet in memoria a quibus recipit beneficia, intelligendum est quantum ad hoc quod non est sibi delectabile quod beneficia ab aliquibus recipiat, quin illis majora recompenset: quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cujus actu vult superexcellere sicut et in actibus aliarum virtutum. Unde dicit Philosophus (4. *Eth.* c.

3, al. 8) de ipso, quod est retributivus plurimum, a nullo autem aut vix petit, cum tamen beneficium prompte ministret. — Similiter etiam secundo dicitur, quod est otiosus et tardus, non quia deficiat ab operando ea quæ sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscunque operibus, sed solum magnis, qualia decent eum.— Dicitur etiam tertio, quod utitur ironia, non secundum quod opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia quæ non sunt, vel neget aliqua magna quæ sunt; sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maxime quantum ad inferiorem magnitudinem : quia, sicut etiam Philosophus (4. *Eth.* c. 3, al. 8) dicit, « ad magnanimum pertinet magnum esse ad eos, qui in dignitate et bonis fortunæ sunt, ad medios autem moderatum ». — Quarto etiam dicitur, quod ad alios non potest convivere, scilicet familiariter, nisi ad amicos : quia omnino vitat adulationem seu simulationem. Unde dicit Philosophus (l. c.), quod non est admirativus nec humaniloquus, id est qui loquatur de rebus humanis in particulari, sed tota ejus intentio est circa communia et divina. Unde nec de se ipso multum loquitur nec de aliis; non enim est laudativus aut vituperativus aliorum. Convivit tamen omnibus, et magnis et parvis, secundum quod oportet. — Quinto etiam dicitur, quod vult habere magis infructuosa, non quæcunque, sed bona, id est honesta; nam in omnibus præponit honesta utilibus, tamquam majora; utilia enim quæruntur ad subveniendum alicui defectui qui magnanimitati repugnat.— 2a 2æ, l. c. ad 5; 4. *Eth.* l. 10.

Ad id vero quod dicitur, quod humilitati opponitur, dicendum, quod in homine invenitur aliquid magnum quod ex dono Dei possidet, et aliquis defectus qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit, quod homo se magis dignificet secundum considerationem donorum quæ possidet ex Deo : sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit, quod ad perfecta opera virtutis tendat; et similiter est dicendum de usu cujuslibet alterius boni, puta scientiæ vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit, quod se ipsum homo parvipendat secundum considerationem proprii defectus. Similiter etiam magnanimus contemnit alios, secundum quod deficiunt a donis Dei; non enim tantum alios appretiatur, quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humiliter alios honorat et superiores æstimat, in quantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Et sic patet, quod magnanimitas et humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundum diversas considerationes. — 2a 2æ, l. c. ad 4.

Ad tertium dicendum, quod magnificentia circa materiam liberalitatis addit quandam magnitudinem, quæ pertinet ad rationem ardui, quod est objectum irascibilis, quam principaliter perficit fortitudo; et ex hac parte pertinet ad fortitudinem. — 2a 2æ, q. 128, a. un., ad 1.

Ad quartum dicendum, quod patientia non solum perpetitur pericula mortis, circa quæ est fortitudo, absque superabundanti tristitia, sed etiam quæcunque alia difficilia sive periculosa; et secundum hoc ponitur virtus adjuncta fortitudini; in quantum autem est circa pericula mortis, est pars integralis ipsius, ut dictum est. — *Ibid.* ad 4.

Ad quintum dicendum, quod perseverantia uno modo dicit continuationem virtutis, et sic est actus omnium virtutum; alio modo dicit propositum persistendi, et sic est specialis virtus : quia habet specialem rationem objecti, scilicet laboriosum opus prout natum est tristitiam inferre.— 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 3, sol. 1, ad 4; 2a 2æ, l. c. ad 5.

Ad sextum dicendum, quod fiducia et securitas allatæ a Macrobio sunt quædam perfectiones magnanimitatis seu conditiones; nam *fiducia* importat spem hominis ad magna, *securitas* autem excludit timorem; quæ duo necesse est magnanimum habere. *Constantiam* vero addit, prout sub magnificentia comprehendi potest; oportet enim in his quæ magnifice aliquis facit,

constantem animum habere. Per *tolerantiam* vero et *firmitatem* intelligit patientiam et perseverantiam. — Quæ vero ab Andronico afferuntur, aut sunt tantum perfectiones earum quas attulimus, aut cum illis coincidunt. *Lenia* enim est idem quod patientia. *Eupsychia* autem, id est animositas, idem videtur esse quod securitas ; dicit enim, quod est robur animæ ad perficiendum opera ipsius. *Virilitas* autem videtur esse idem quod fiducia. *Magnificentiæ* autem addit *andragathiam* quasi virilem bonitatem, quæ apud nos strenuitas dici potest. Ad magnificentiam enim pertinet non solum quod homo persistat in exsecutione magnorum operum, quod pertinet ad constantiam, sed etiam cum quadam virili prudentia et sollicitudine ea exsequatur, quod pertinet ad andragathiam : unde dicit quod andragathia est viri virtus adinventiva communicabilium operum. Et sic patet, quod omnes hujusmodi partes ad quatuor principales, de quibus supra dictum est, reducuntur. — 2a 2æ, q. 128, a. un., ad 6 ; 3. *Sent.* l. c. sol. 2 et 4.

Ad septimum dicendum, quod illa quinque, quæ ponit Aristoteles, deficiunt a vera ratione virtutis, quia etsi conveniant in actu fortitudinis, tamen differunt in motivo. Et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi, quibus homines dicuntur tantum similitudinarie fortes. — 2a 2æ, l. c. ad 7 ; 3. *Sent.* l. c. sol. 3 ; 3. *Eth.* l. 16 et 17.

QUÆSTIO XXII

DE TEMPERANTIA.

Deinde considerandum est de temperantia.

CIRCA QUAM QUÆRUNTUR DUO :

1. Utrum temperantia recte definiatur virtus moderativa concupiscentiarum et delectationum tactus.
2. Utrum convenienter assignentur partes temperantiæ.

ARTICULUS I

AN RECTE DEFINIATUR TEMPERANTIA VIRTUS MODERATIVA CONCUPISCENTIARUM ET DELECTATIONUM TACTUS.

Videtur quod non recte definiatur temperantia « virtus moderativa concupiscentiarum et delectationum tactus ».

1. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturæ, eo quod in nobis est naturalis aptitudo ad virtutem, ut dicitur in 2. *Eth.* (c. 1 princ.) ; sed temperantia retrahit a delectationibus ad quas natura inclinat, ut dicitur in 2. *Eth.* (c. 2 et al.) : ergo temperantia male definitur virtus moderativa etc. — 2a 2æ, q. 141, a. 1, arg. 1.

2. Præterea, virtutes sunt connexæ ad invicem, ut dictum est ; sed aliqui habent temperantiam qui non habent alias virtutes ; multi enim inveniuntur temperati, qui tamen sunt avari vel timidi : ergo temperantia non est virtus. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, virtus est circa difficile et bonum ; sed difficilius videtur esse temperare timorem, maxime circa pericula mortis, quam moderari concupiscentias et delectationes, quæ propter dolores et pericula mortis contemnuntur : ergo male definitur temperantia virtus moderativa concupiscentiarum et delectationum. — *Ibid.* a. 3, arg. 2.

4. Præterea, ea quæ sunt unius generis, videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicujus virtutis ; sed omnes delectationes sensuum videntur esse unius generis : ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiæ ; ergo non bene definitur temperantia virtus moderativa delectationum tactus. — *Ibid.* a. 4, arg. 3.

5. Præterea, sicut in 7. *Eth.* (c. 4, 5, 7, al. 6 et 8) dicitur, circa eadem sunt temperantia et intemperantia, continentia et incontinentia, perseverantia et mollities ; sed ad delicias videtur pertinere delecta-

tio quæ inest saporibus : ergo temperantia est circa delectationes gustus, non tactus. — *Ibid.* a. 5, arg. 3; 7. *Eth.* l. 4, 5, 7.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 3. *Eth.* (c. 10, al. 13), quod temperantia proprie est circa concupiscentias et delectationes tactus. — 2a 2æ, q. 141, a. 4, arg. *Sed contra;* 3. *Eth.* l. 19.

Respondeo dicendum, quod nomen *temperantiæ* dupliciter accipi potest: uno modo secundum communitatem suæ significationis; et sic non est virtus specialis sed generalis, quia nomen temperantiæ significat quandam temperiem, id est moderationem, quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus; quod est commune in omni virtute morali. Si vero consideretur antonomastice temperantia, secundum quod refrænat appetitum ab his quæ maxime alliciunt hominem, sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam. — 2a 2æ, q. 141, a. 2, c.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod motus passionum animæ est duplex: *unus* quidem, secundum quod appetitus sensitivus prosequitur sensibilia et corporalia bona; *alius* autem, secundum quod refugit sensibilia et corporalia mala. — Primus autem motus præcipue repugnat rationi, per immoderantiam. Nam bona sensibilia et corporalia, secundum suam speciem considerata, non repugnant rationi, sed magis serviunt ei sicut instrumenta, quibus ratio utitur ad consecutionem proprii finis; repugnant autem ei præcipue secundum quod appetitus sensitivus in ea tendit non secundum modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet proprie hujusmodi passiones moderari, quæ importunant prosecutionem boni. — Motus autem appetitus sensitivi refugientis mala sensibilia præcipue contrariatur rationi, non quidem secundum suam immoderantiam, sed maxime secundum suum discessum, prout scilicet aliquis refugiendo mala sensibilia et corporalia, quæ interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis; et ideo ad virtutem moralem pertinet in hujusmodi discessu firmitatem præstare in bono rationis.— 2a 2æ, q. 141, a. 3, c.

Sicut ergo virtus *fortitudinis,* de cujus ratione est firmitatem præstare, præcipue consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem; ex consequenti autem circa audaciam, quæ aggreditur terribilia sub spe alicujus boni: — ita etiam *temperantia,* quæ importat moderationem quandam, præcipue consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam et delectationem; ex consequenti autem circa tristitias quæ contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia præsupponit terribilia ita etiam tristitia talis provenit ex absentia prædictarum delectationum. — 2a 2æ, l. c., a. 3, c. — Et quemadmodum fortitudo est circa timores et audacias, respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura exstinguitur (quæ sunt pericula mortis); — ita etiam oportet quod temperantia sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem connaturalem, tanto aliquæ delectationes sunt vehementiores, quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui et natura speciei; et ideo temperantia est circa delectationes harum operationum. — 2a 2æ, l. c. a. 4, c.

Cui per excessum opponitur *intemperantia;* per defectum vero vitium, quod Philosophus *Eth.* lib. 2 (c. 7) et lib. 3. (c. 11, al. 14) dicit esse innominatum, quia pauci aut nulli reperiuntur qui hoc vitio peccent; dicit autem posse nominari *insensibilitatem,* qua quis omnes delectationes vitat absque ratione, sicut homines agrestes (2. *Eth.* l. 8; 3. *Eth.* l. 21). Nec tamen ex hoc accipitur, quod virginitas, qua quis abstinet ab his delectationibus, sit vitium; ab his enim abstinet secundum rationem rectam: quemadmodum etiam non est vitiosum, quod aliqui milites ab illis abstineant se, ut liberius vacent re-

bus bellicis. (2. *Eth.* l. 2.) — 2a 2æ, q. 142, a. 1, c.

Et per hoc patet, quod bene definiatur temperantia « virtus moderativa concupiscentiarum et delectationum tactus ».— 2a 2æ, q. 141 et 142 ; 3. *Sent.* dist. 33,q. 1, a. 1 sqq.; 3. *Eth.* l. 19, 20, 21, 22; *de Virt. Card.* a. 1, 2, 3.

Ad primum ergo dicendum, quod natura inclinat in id quod est conveniens unicuique. Unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. — Quia vero homo, in quantum hujusmodi, est rationalis, consequens est quod delectationes sunt homini convenientes quæ sunt secundum rationem ; et ab his non retrahit temperantia, sed potius ab his quæ sunt contra rationem. Unde patet, quod temperantia non contrariatur inclinationi naturæ humanæ, sed convenit cum ea. Contrariatur tamen naturæ bestiali non subjectæ rationi.— 2a 2æ,q. 141,a.1,ad 1.

Ad secundum dicendum, quod temperantia, secundum quod perfecte habet rationem virtutis, non est sine prudentia, qua carent quicunque vitiosi. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam,quæ est virtus, sed operantur actus temperantiæ ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quædam imperfectæ sunt hominibus naturales, ut dictum est, vel per consuetudinem acquisitæ, quæ sine prudentia non habent perfectionem rationis. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia importat impetum quendam appetitus in delectabile, qui indiget refrænatione, quod pertinet ad temperantiam; sed timor importat retractionem quandam animi ab aliquibus malis, contra quod indiget homo animi firmitate, quam præstat fortitudo. Et ideo temperantia proprie est circa concupiscentias, fortitudo circa timores. — *Ibid.* a. 3, ad 2.

Ad quartum dicendum, quod delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus et aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes nisi in ordine ad sensibilia tactus : sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem ejus, propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus, non solum autem propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilium. Et sic circa delectationes aliorum sensuum, in quantum referuntur ad delectationes tactus, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti ; in quantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam (sicut cum delectatur homo in solo bene harmonisato), ista delectatio non pertinet ad conservationem naturæ ; unde non habent hujusmodi passiones illam principalitatem, ut circa eas antonomastice temperantia dicatur. — *Ibid.* a. 4, ad 3.

Ad quintum dicendum, quod deliciæ principaliter quidem consistunt in ipsa substantia alimenti, sed secundario in exquisito sapore et præparatione ciborum. — *Ibid.* a. 5, ad 3.

ARTICULUS II

UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR PARTES TEMPERANTIÆ.

Videtur quod non recte assignentur partes temperantiæ verecundia et honestas, quasi integrales; abstinentia, sobrietas et castitas, subjectivæ ; continentia, clementia et modestia, potentiales.

1. Dicit enim Philosophus 2. *Eth.* (c.7) et 4. *Eth.* (c. 9, al. 15), quod verecundia non est virtus ; ergo male ponitur pars integralis. — 2a 2æ, q. 144, a. 1, arg. *Sed contra.*

2. Præterea, non est possibile quod idem respectu ejusdem sit pars et totum ; sed temperantia est pars honesti, ut Tullius dicit in 2. *Rhetor.** : ergo honestas non est pars integralis temperantiæ. — 2a 2æ, q. 145, a. 4, arg. 1.

3. Præterea, omnis virtus in medio consistit, ut dicitur in 2. *Eth.* (c. 6 et 7) ;

* 2. *Rhetor.* (sive *de Invent. Rhetor.*) c. 54 ; ed. Taurin. 1823.

sed abstinentia non videtur in medio consistere, sed in defectu, cum ex subtractione nominetur: ergo abstinentia non est virtus ; ergo non bene ponitur pars subjectiva potentiæ. — 2a 2æ, q. 146, a. 1, arg 3.

4. Præterea, sicut in his quæ ad nutritionem pertinent, distinguitur cibus a potu ; ita etiam distinguuntur diversa genera ciborum et diversa genera potuum. Si ergo sobrietas est quædam specialis virtus, videtur quod circa quamlibet differentiam potus vel cibi sit quædam specialis virtus ; quod est inconveniens. Non ergo videtur quod sobrietas sit specialis virtus, nec proinde pars subjectiva temperantiæ. — 2a 2æ, q. 149, a. 2, arg. 3.

5. Præterea, castitas non est virtus distincta ab abstinentia ; circa materiam enim unius generis sufficit una virtus ; sed unius generis videntur esse quæ pertinent ad unum sensum : cum ergo delectatio circa quam est castitas, et delectatio circa quam est abstinentia, pertineant ad tactum, ex hoc videtur quod castitas non sit virtus distincta ab abstinentia, ac proinde non sit specialis pars temperantiæ.— 2a 2æ, q. 151, a. 3, arg. 1.

6. Præterea, continentia, ut dicit Philosophus 7. *Eth.* c. 1 (2) et 9 (10), dividitur contra virtutem universalem ; ergo non debet poni pars temperantiæ. — 2a 2æ, q. 155, a. 1, arg. 1.

7. Præterea, clementia est diminutiva pœnarum ; hoc autem Philosophus 5. *Eth.* (c. 10. al. 14) attribuit epikiæ, quæ pertinet ad justitiam, ut dictum est (supra q. 20, a. 3): ergo clementia non est pars temperantiæ. — 2a 2æ, q. 157, a. 3, arg. 1.

8. Præterea, temperantia est circa concupiscentias ; clementia autem respicit iram et vindictam : non ergo debet poni pars temperantiæ. — *Ibid.* arg. 2.

9. Præterea, modestia a modo dicitur ; sed in omnibus virtutibus requiritur modus : ergo modestia est generalis virtus ; ergo non debet poni pars temperantiæ. — 2a 2æ, q. 160, a. 1, arg. 1 ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 2, quæstiunc. 1, arg. 3.

10. *Sed contra :* Andronicus dicit, quod familiares temperantiæ sunt *austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia;* ergo non sufficienter enumerantur partes temperantiæ. — 2a 2æ, q. 143, a. un., arg. 4.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra* dictum est, alicujus virtutis cardinalis tripliciter partes esse dicuntur, scilicet integrales, subjectivæ et potentiales. — Et dicuntur *partes integrales* alicujus virtutis, conditiones quæ necesse est concurrere ad virtutem. Et secundum hoc sunt duæ partes integrales temperantiæ, scilicet *verecundia*, per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ contrariam ; et *honestas*, per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiæ (2a 2æ, q. 143, a. un., c.). — Harum autem partium *prima* quidem est magis laudabilis quædam passio quam virtus, nisi secundum quod communiter nomen virtutis sumitur pro eo omni quod est bonum et laudabile in humanis actibus vel passionibus (*Ibid.* q. 144, a. 1, c.). *Secunda* vero, proprie loquendo, in omni virtute reperitur ; sed quia, ut ex dictis patet, temperantia inter virtutes vindicat sibi quendam decorem, et vitia temperantiæ maxime turpitudinem habent ; ideo honestas, quæ nihil est aliud quam decorum aliquod spiritale, speciali quadam ratione attribuitur temperantiæ tamquam pars ejus non quidem subjectiva, vel sicut virtus adjuncta, sed pars integralis ipsius, sicut quædam ejus conditio. Verecundia vero eidem adjungitur, in quantum est id quod homini turpissimum et indecentissimum repellit, scilicet brutales voluptates (*Ibid.* q. 145, a. 1 sqq.).

Partes autem *subjectivæ* alicujus virtutis dicuntur species ejus. Oportet autem diversificare species virtutum secundum diversitatem materiæ vel objecti. Est autem temperantia circa delectationes tactus, quæ dividuntur in duo genera.

* Quæst. 19, a. 3, in c.

Nam quædam ordinant ad nutrimentum. Et in his quantum ad *cibum* est *abstinentia* (2a 2æ q. 143 a. un., c.), quæ moderatur delectationes ciborum, in quantum natæ sunt abstrahere hominem a bono rationis, tum propter earum magnitudinem, tum etiam propter necessitatem ciborum, quibus homo indiget ad vitæ conservationem quam maxime homo desiderat (*Ibid.* q. 146, a. 2). Quantum autem ad *potum* proprie ponitur *sobrietas* (*ibid.* q. 143, a. un., c.), quæ prout specialiter sumitur, attenditur circa potum non quemcunque, sed eum qui sua fumositate natus est caput conturbare, sicut vinum et omne quod inebriare potest, in quantum ejus usus moderatus multum confert, et modicus excessus multum lædit (*Ibid.* q. 149, a. 1 sqq.). Huic autem utrique virtuti, scilicet abstinentiæ et sobrietati, opponitur *gula*, quæ est inordinatus usus cibi et potus. Quæ dividitur in *commessationem* et *ebrietatem*, quarum prima dicit proprie superfluam et nimis accuratam comestionem secundum conditionem personæ ; secunda vero dicit excessum in usu vini (*Ibid.* q. 148, a. 1 sqq.) — Quædam autem delectationes tactus ordinantur ad vim generativam. Et in his quantum ad actum principalem est *castitas* (2a 2æ, q. 143, a. un., c.), quæ ex hoc nominatur quod per rationem concupiscentia castigatur, quæ ad modum pueri est refrænanda, ut patet per Philosophum in 3. *Eth.*, et hoc, quia si concupiscentia bene ratione persuadeatur, ad quoddam dominium et ad multum augmentum perveniet. Et hujus ratio est, quia appetitus delectationis est insatiabilis, quinimo quanto plus gustatur, plus concupiscitur ; et inde est quod, sicut puero et insipienti, ita etiam concupiscentiæ propria operatio auget conatum (*Ibid.* q. 151, a. 1 sqq.). Circa circumstantias vero actus est *pudicitia* (*ibid.* q. 143, a. un., c.), a pudore dicta, quod maxime est circa illa de quibus homines magis verecundantur (*Ibid.* q. 151, a. 4, c.). Atque huic utrique virtuti opponitur *luxuria*, a qua luxuriosus dicitur quasi solutus in voluptates, ut dicit Isidorus in lib. *Etymol.* (l. 10, n. 161 ; — Migne t. 8, col. 384) ; et hoc ideo, quia per ejusmodi voluptates maxime anima hominis solvitur (*Ibid.* q. 153 et 154).

Partes autem *potentiales* alicujus virtutis ut principalis dicuntur virtutes secundariæ, quæ modum, quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eundem observat in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactus, quas difficillimum est moderari. Unde quæcunque virtus moderationem quandam operatur in aliqua materia, et refrænationem appetitus in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiæ sicut virtus ei adjuncta. Quod quidem contingit tripliciter : uno modo in interioribus motibus animi, alio modo in exterioribus motibus et actibus corporis, tertio modo in exterioribus rebus. — 2a 2æ, q 143, a. un., c.

Præter motum autem concupiscentiæ, quem refrænat et moderatur temperantia, *tres motus* inveniuntur in *anima* in aliquid tendentes. *Primus* quidem est motus voluntatis commotæ ex impetu passionis. Et hunc motum refrænat *continentia* (2a 2æ, q. 143, a. un., c.), quæ in tantum habet de ratione virtutis, in quantum scilicet per illam ratio firmatur contra passiones insurgentes, ne ab eis deducatur ; non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic, ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ. Et ideo Philosophus dicit in 4. *Eth.* (c. ult.), quod continentia non est virtus, sed mixta, in quantum scilicet habet aliquid de virtute, obfirmando voluntatem contra impetum passionis, et deficit in aliquo a virtute, in quantum patitur concupiscentias pravas vehementes (2a 2æ, q. 155 ; 4. *Eth.* l. ult.). Huic autem opponitur *incontinentia*, in hoc distincta ab *intemperantia*, quod in eo qui est incontinens, volun-

tas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione vehementi ; in eo autem qui est intemperatus voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quæ procedit ex habitu per consuetudinem acquisito. Et quia passio cito transit, habitus autem est qualitas difficile mobilis, inde est quod incontinens statim pœnitet transeunte passione ; quod non accidit de intemperato, quinimo gaudet se peccasse, eo quod operatio peccati facta est ei connaturalis secundum habitum. Et inde est quod incontinens est melior intemperato, quia salvatur in eo optimum principium, scilicet recta æstimatio de fine, ut dicit Philosophus 7. *Eth.* (c. 8, al. 9). Hinc etiam patet, quod continentia et incontinentia non sunt in concupiscibili sicut in subjecto : quia omnis virtus in aliquo subjecto existens facit illud differre a dispositione, quam habet cum subjicitur opposito vitio ; concupiscibilis autem eodem modo se habet. — 2a 2æ, q. 155 et 156 ; 7. *Eth.* l. 7, 8, 9, 10.

Alius autem *motus* interior in aliquid tendens est motus spei et audaciæ, quæ ipsam consequitur ; et hunc motum moderatur seu refrænat *humilitas* (2a 2æ, q. 143, a. un., c.), quæ temperat animum, ne immoderate tendat in excelsa. Cui opponitur *superbia*, quæ est inordinatus propriæ excellentiæ appetitus. *Superbus* enim dicitur, qui *super* vult videri quam est, ut dicit Isidorus in lib. *Etymol.* (l. 10, n. 248 ; — Migne PP. L. t. 82, col. 393). — 2a 2æ, q. 161, a. 1, c. ; q. 162, a. 1, c.

Tertius motus est iræ tendens in vindictam, quem refrænat *mansuetudo* sive *clementia* (2a 2æ, q. 143, a. un., c.), quæ quidem in quantum refrænant impetum iræ, concurrunt in eundem effectum ; differunt tamen ab invicem, in quantum mansuetudo proprie diminuit passionem iræ, in qua si excedatur, est vitium *iræ* sive *iracundiæ*, quæ est inordinatus appetitus vindictæ. Clementia autem est moderativa exterioris punitionis; in qua si excedatur, dicitur esse *crudelitas ;* quæ in hoc a *sævitia* seu *feritate* distinguitur, quod hæc in pœnis inferendis non considerat aliquam culpam ejus qui punitur, sed solum hoc quod delectetur in hominum cruciatu.— 2a 2æ, q. 157, a. 1, c. ; q. 158, a. 1 et 2; q. 159, a. 1 et 2.

Circa *motus* autem *corporales* moderationem et refrænationem facit *modestia* (2a 2æ, q. 143, a. un., c.), quæ in hoc differt a temperantia, quod temperantia est moderativa eorum quæ difficillimum est refrænare, modestia autem est moderativa eorum quæ in hoc mediocriter se habent.

Quæ quidem præcipue videntur esse quatuor. Quorum *unum* est motus animi ad aliquam excellentiam ; quam moderatur *humilitas*, de qua jam dictum est.

Secundum est desiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem; et hoc moderatur *studiositas*, quæ opponitur *curiositati* (*ibid.* q. 160, a. 1 et 2) ; licet enim veritatis cognitio per se bona sit, ipse tamen appetitus vel studium cognoscendæ veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem (*Ibid.* q. 167, a. 1, c.).

Tertium autem est, quod pertinet ad corporales motus et actiones, ut scilicet decenter et honeste fiant tam in his quæ serio quam in his quæ ludo aguntur (*ibid.* q. 161, a. 2, c.) ; et circa hoc est virtus quam Philosophus (4. *Eth.*, c. 8, al, 14) vocat *eutrapeliam*. Dicitur autem aliquis eutrapelus a bona conversione, quia scilicet bene convertit aliqua dicta vel facta in solatium : quia sicut homo indiget quiete corporali, ad corporis refocillationem, ita etiam ex parte animæ, in cujus operationibus tanto magis fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendit. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per quietem corporis, ita etiam oportet quod fatigatio animalis solvatur per animæ quietem. Quies autem animæ est delectatio, quæ consistit in dictis vel factis, quæ quatenus in illis non quæritur nisi delectatio animæ, vo-

cantur ludicra vel jocosa. Et ideo necesse est talibus interdum uti quasi ad quandam animæ quietem. —2a 2æ, q. 168, a. 2, c.— Circa quæ tamen videntur esse tria præcipue cavenda. Quorum *primum* et principale est, quod prædicta delectatio non quæratur in aliquibus operationibus vel verbis turpibus vel nocivis. *Aliud* autem attendendum est, ne totaliter gravitas animæ resolvatur. Unde Ambrosius dicit in 1. *de Officiis* (c. 20, n. 85 ; — Migne t. 16, col. 49) : « Caveamus, ne dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam quasi concentum quendam bonorum operum ». Unde in joco semper aliquid probi ingenii elucere debet. *Tertio* autem attendendum est, sicut et in omnibus aliis humanis actionibus, ut congruat personæ et tempori et loco, et secundum alias circumstantias debite ordinetur, ut scilicet sit et tempore et homine dignus (2a 2æ, q. 168, a. 2, c.). Et si unum istorum prætermittatur, erit vitium oppositum per excessum eutrapeliæ,quod vocat Philosophus (2. *Eth.* c. 7) *bomolochiam*, nos autem *scurrilitatem* dicere possumus, qua quis nihil aliud quærit quam risum facere et sua et aliorum dicta et facta convertere in risum ; et talia dicit, quorum nullum diceret homo gratiosus et virtuosus, sed nec audiret. Qui vero in his ludicris et jocosis deficit, vocatur agrestis, quod inutilis sit ad tales collocutiones ludicras ; nihil enim confert ad eas, sed in omnibus contristatur, quod vitium est, licet minus quam scurrilitas. — 2. *Eth.* l. 9 ; 4. *Eth.* l. 16.

Quartum autem est, quod pertinet ad exteriorem apparatum, puta in vestibus et in aliis ejusmodi, circa quem multiplex virtus et vitium esse contingit, quæ communi nomine *modestiæ* aut *immodestiæ* appellantur (2a 2æ, q. 169, a. 1 et 2). — 2a 2æ, qq. 143 usque ad 169 ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 2 ; 3. *Eth.* l. 19 sqq. ; 4. *Eth.* l 16 et 17 ; 7. *Eth.* l. 4 sqq.

Ad primum patet solutio ex dictis (in c.).

Ad secundum dicendum,quod temperantia ponitur pro subjectiva parte honesti, prout sumitur in sua communitate, sicut dictum est ; sic autem non ponitur temperantiæ pars. — 2a 2æ, q. 145, a. 4, ad 1.

Ad tertium dicendum, quod ad temperantiam pertinet refrænare delectationes quæ nimis animum ad se alliciunt, sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores a bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, et ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis ; ita etiam laus temperantiæ consistit in quodam defectu, et ex hoc ipsa et omnes partes ejus denominantur. Unde et abstinentia, quia est pars temperantiæ, denominatur a defectu, et tamen consistit in medio, in quantum est secundum rationem rectam. — 2a 2æ, q. 146, a. 1, ad 3.

Ad quartum dicendum, quod in omnibus potibus inebriare valentibus est una et eadem ratio impediendi rationis usum ; et sic illa potuum diversitas per accidens se habet ad virtutem ; et propter hoc secundum hujusmodi diversitatem virtutes non diversificantur. Et eadem ratio est de diversitate ciborum. — 2a 2æ, q. 149, a. 2, ad 3.

Ad quintum dicendum, quod temperantia non consistit simpliciter circa delectationes tactus quantum ad judicium sensus de tangibilibus, quod est ejusdem rationis in omnibus, sed quantum ad ipsum usum tangibilium, ut dicitur in 3. *Eth.* (c. 10, al. 13) ; est autem alia ratio utendi tangibilibus, puta cibis et potibus et aliis ; et ideo oportet esse diversas virtutes, licet sit unus sensus. — 2a 2æ, q. 151, a. 3. ad 1.

Ad sextum dicendum, quod continentia tripliciter dicitur : *uno* modo secundum quod aliquis habet rationem rectam, quæ a passionibus excellentibus nondum edomitis refrænat ; et est circa eadem ac temperantia, ut in 7. *Eth.* (c. 9, al. 10) dicitur ; sic enim Philosophus continentiam accipit ; et differt a temperantia in hoc

quod temperatus hujusmodi passiones non patitur ; et secundum hoc continentia non est virtus, quia operatur quod est bonum non delectabiliter et faciliter, quod requiritur ad virtutem. Et ita reducitur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum, et ut pars potentialis. *Alio* modo dicitur continentia, secundum quam homo se refrænat non solum ab illicitis delectationibus, sed etiam a licitis ; et sic dicit quendam perfectum statum temperantiæ, sicut virginitas ; unde reducitur ad temperantiam per modum partis subjectivæ. *Tertio* modo dicitur continentia, per quam reducimus animum a quibuslibet concupiscentiis ; et hanc acceptionem ponit etiam Philosophus 7. *Eth.* (l. c.) ; unde sic ponitur pars temperantiæ, in quantum modum temperantiæ servat etiam circa alienum. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 2, quæstiunc. 1, ad 1 ; 2a 2æ, q. 155, a. 1, ad 1.

Ad septimum dicendum, quod in diminutione pœnarum duo sunt consideranda : quorum *unum* est ut diminutio pœnarum fiat secundum intentionem legislatoris, licet non secundum verba legis ; et secundum hoc pertinet ad epikiam. *Aliud* autem est quædam moderatio affectus, ut homo non utatur sua potestate in inflictione pœnarum ; et hoc proprie pertinet ad clementiam. Propter quod Seneca 2. *de Clementia* * dicit, quod clementia est temperantia animi, in potestate ulciscendi. Et hæc quidem moderatio animi provenit ex quadam dulcedine affectus, qua quis abhorret omne illud quod potest alium contristare. Et ideo dicit Seneca**, quod clementia est quædam lenitas animi ; nam, e converso, austeritas animi videtur esse in eo quod non veretur alios contristare. — 2a 2æ, q. 157, a. 3, ad 1.

Ad octavum dicendum, quod adjunctio virtutum secundariarum ad principales magis attenditur secundum modum virtutis, qui est quasi quædam forma ejus, quam secundum materiam ; clementia autem convenit cum temperantia in modo, ut dictum est, licet non conveniat in materia. — *Ibid.* ad 2.

Ad nonum dicendum, quod nomen communius quandoque appropriatur iis quæ sunt infima, sicut nomen commune angelorum appropriatur infimo ordini angelorum. Ita etiam et modus qui communiter observatur in qualibet virtute, appropriatur specialiter virtuti quæ in minimis modum ponit. — 2a 2æ, q. 160, a. 1, ad 1. — *Vel dic*, quod modestia non dicitur ex hoc quod imponat modum in qualibet materia, secundum quod hic accipitur, sed tantum in exterioribus partibus, ut scilicet in eis maturitas debita observetur ; et hujus virtutis pars potissima est eutrapelia, quam Philosophus (4. *Eth.* c. 8, al 14) ponit, quia etiam in ludicris, in quibus est difficilius, modum non excedit.— 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 2, sol. 1, ad 3.

Ad decimum dicendum, quod Andronicus modestiam in tria dividit. Ad quam primum pertinet discernere quid sit faciendum, et quid dimittendum, et quid quo ordine sit agendum, et in hoc firmum persistere ; et quantum ad hoc ponit *bonam ordinationem*. Aliud autem est, quod homo in eo quod agit decentiam observet ; et quantum ad hoc ponit *ornatum*. Tertium autem est in colloquiis amicorum vel quibuscunque aliis ; et quantum ad hoc ponitur *austeritas*. — Circa exteriora vero moderatio dupliciter est adhibenda : primo quidem ut superflua non requirantur, et quantum ad hoc ponitur *per se sufficientia* seu *parcitas ;* secundo ut non nimis exquisita homo requirat, et quantum ad hoc ponitur *simplicitas*. — 2a 2æ, q. 143, a. un., c. ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 2, sol. 3.

* Cap. 3 (ed. Taurin. 1828, p. 250).

** Ibid. : dici potest (clementia) et inclinatio animi ad lenitatem in pœna exigenda.

QUÆSTIO ULTIMA

DE VIRTUTE HEROICA.

Post considerationem de quatuor virtutibus cardinalibus, ad complendum totum hoc opus morale, sequitur considerare de virtute heroica.

CIRCA QUAM QUÆRITUR UNUM :

AN SIT VIRTUS HEROICA.

Videtur quod non detur virtus heroica.

1. Vel enim est virtus communis vel aliqua ex virtutibus specialibus ; non est autem una ex virtutibus specialibus, inter relatas enim enumerari debuisset ; non potest etiam esse communis virtus, commune enim non reperitur nisi in suis particularibus : ergo non datur aliqua virtus heroica. — 7. *Eth.* l. 1.

2. Præterea, omnis virtus habet aliquod vitium sibi oppositum ; at virtutis heroicæ convenienter oppositum assignari non potest. Oppositum enim virtutis consistit in excessu vel in defectu. In excessu autem virtuti heroicæ nihil opponitur ; dicitur enim in hoc consistere quod modum humanum excedat. Nec etiam per defectum ; deficere enim ita quod aliquis supra humanum modum non excedat,non est vitium. Ergo non potest convenienter assignari oppositum heroicæ virtutis. Ergo videtur quod non detur virtus heroica. — *Ibid.*

Sed contra est, quod Philosophus 7. *Eth.* (c. 1) contra virtutem simpliciter dictam dividit virtutem heroicam, quam divinam dicit, eo quod per excellentiam homo fit quasi Deus. — 7. *Eth.* l. 1 ; 1a 2æ, q. 68, a. 1, ad 1.

Respondeo dicendum, quod cum virtus in omnibus rebus inveniri possit, secundum quod habent aliquas proprias operationes, in quibus ad bene operandum ex propria virtute perficiuntur (1a 2æ, q. 55, a. 3 et 4 ; q. 68, a. 1, c.) ; — loquentes tantum in morali materia de virtute intelligimus de virtute *humana*, quæ quidem ad operationem humanam bene agendam perficit. Operatio autem hominis potest dici tripliciter : — *primo* ex potentia eliciente vel imperante operationem: sicut operatio rationis, vel alicujus potentiæ quæ obedit rationi, quia ratione habet homo quod sit homo ; nutrire autem et sentire, non sunt operationes hominis in quantum est homo, sed in quantum est vivum et animal. Et secundum hoc omnes habitus perficientes ad operationes aliquas, in quibus non communicat homo cum brutis, possunt dici virtutes humanæ. — *Secundo* dicitur operatio humana ex materia vel objecto, sicut illa, quæ habet pro objecto passiones sive operationes humanas ; sic enim virtutes morales proprie virtutes humanæ dicuntur. Unde dicit Philosophus 10. *Eth.**, quod opus speculativæ virtutis est magis divinum quam humanum, quia habet necessaria et æterna pro materia, non autem humana. — *Tertio* operatio dicitur humana ex modo, quia scilicet in operationibus humanis vel primo vel secundo modo sumptis etiam modus humanus servatur. Si autem ea quæ hominis sunt, supra humanum modum quis exsequatur, erit operatio non humana simpliciter,sed quodammodo *divina*. Unde Philosophus in 7. *Eth.* (c. 1) contra virtutem simpliciter, dividit virtutem heroicam, quam divinam dicit, eo quod per excellentiam virtutis homo fit quasi Deus. — 1a 2æ, q. 68, a. 1, ad 1 ; 2a 2æ, q. 159, a. 2, ad 1 ; 3a, q. 7, a. 2, ad 2.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod anima humana media est inter superiores substantias et divinas, quibus communicat per intellectum, et animalia bruta, quibus communicat in sensitivis potentiis. Sicut ergo affectiones sensitivæ partis aliquando corrumpuntur in homine usque ad similitudinem bestia-

* Cap. 8. Cf. S. Thomas 10. *Eth.* l. 12.

rum, unde vocantur bestiales, supra humanam malitiam ; ita etiam rationalis pars quandoque perficitur in homine, et formatur ultra communem modum humanæ perfectionis, quasi ad similitudinem substantiarum separatarum, in quo consistit *divina* virtus, supra humanam virtutem et communem, seu *heroica*. Heroes enim gentiles vocabant animas defunctorum virorum insignium, quos etiam esse deificatos dicebant. — 7. *Eth.* l. 1 ; cf. expos. epist. *ad Galat.* c. 5, lect. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus heroica vel divina non differt a virtute communiter dicta nisi secundum perfectiorem modum, in quantum scilicet aliquis est dispositus ad bonum quoddam altiori modo, quam communiter omnibus competat. — 3a, q. 7, a. 2, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod oppositum virtutis heroicæ est bestialitas, qua homines dicuntur bestiales. Tres autem modos ponit Philosophus, secundum quos aliqui fiunt bestiales. Quorum primus est ex conversatione gentis, sicut apud barbaros, qui rationalibus legibus non utuntur, propter malam communem consuetudinem aliqui incidunt in malitiam bestialem. Secundo contingit aliquibus propter ægritudines et orbitates, id est amissiones carorum, ex quibus in amentiam incidunt et quasi bestiales fiunt. Tertio propter magnum augmentum malitiæ (7. *Eth.* l. 1). — Quod ut intelligatur, præter ea quæ de moralibus supra dicta sunt, ab alio principio resumendum, ut dicamus, quod eorum quæ sunt circa mores fugienda, tres species sunt, scilicet malitia, incontinentia et bestialitas. Et horum quidem differentiam oportet sic accipere. Cum enim bona actio non sit sine ratione practica et appetitu recto, per hoc quod aliquid horum duorum pervertitur, contingit quod aliquid sit in moribus fugiendum. Si quidem igitur sit perversitas ex parte appetitus, et ratio practica remaneat recta, erit *incontinentia*, quæ scilicet est quando aliquis rectam æstimationem habet de eo quod est faciendum vel vitandum, sed propter passionem appetitus in contrarium trahit. — Si vero in tantum invalescat appetitus perversitas, ut rationi dominetur, ratio sequitur id quo appetitus corruptus inclinat, sicut principium quoddam, æstimans illud ut finem optimum. Unde ex electione operabitur perversa, ex quo aliquis dicitur malus, ut dicitur 5. *Eth.* (c. 8, al. 10). Unde talis dispositio dicitur *malitia* (5. *Eth.* l. 13). — Est autem considerandum, quod perversitas in unaquaque re contingit ex eo quod corrumpitur temperantia debita illius rei : sicut ægritudo corporalis in homine contingit ex hoc quod corrumpitur humorum proportio debita huic homini. Et similiter perversitas appetitus, qui interdum rationem pervertit, in hoc consistit quod corrumpitur commensuratio humanarum affectionum. Talis autem corruptio non consistit in indivisibili, sed habet latitudinem quandam, ut patet de temperantia humorum in corpore humano. Salvatur enim natura humana cum majori vel minori caliditate ; et similiter contemperantia vitæ humanæ salvatur secundum diversas materias affectionum. *Uno* igitur modo potest contingere perversitas in tali consonantia ita, quod non procedat extra limites humanæ vitæ ; et tunc dicetur simpliciter incontinentia vel malitia humana, sicut ægritudo humana corporalis, in qua salvari potest natura humana. *Alio* modo potest corrumpi contemperantia humanarum affectionum ita, quod progrediatur extra limites humanæ vitæ, in similitudinem affectionum alicujus bestiæ, puta leonis aut porci ; et hoc est quod vocatur *bestialitas* (7. *Eth.* l. 1). Ex quo contingit quod quosdam superexcellenter diffamamus dicentes eos bestiales. Sed sicut virtus divina seu heroica raro in bonis invenitur, ita bestialitas raro in malis. — 7. *Eth.* l. 1.

Et sic cum laude Dei finimus Philosophiam moralem, qui sit benedictus in sæcula sæculorum. Amen.

INDEX

QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM

QUÆ IN HAC TERTIA PARTE SUMMÆ PHILOSOPHICÆ

E D. THOMÆ DOCTRINA CONTINENTUR

QUÆSTIO I

DE PHILOSOPHIA MORALI, QUALIS SIT ET AD QUÆ SE EXTENDAT

Art. I. — Utrum subjectum Philosophiæ moralis sit actio humana ordinata in finem 1
II. — Utrum Philosophia moralis recte dividatur in monasticam, œconomicam et politicam. . 3
III. — Utrum scientia civilis seu politica præemineat omnibus scientiis activis 5
IV. — Utrum Philosophia moralis sit idem atque prudentia . . . 6
V. — Utrum Philosophia moralis sit scientia 7

QUÆSTIO II

DE BONO

Art. I. — Utrum bonum recte definiatur id quod omnia appetunt . . 9
II. — Utrum bonum habeat rationem causæ finalis 11
Art. III. — Utrum bonum recte dividatur per honestum, utile et delectabile. 12

QUÆSTIO IV

DE ULTIMO FINE IN COMMUNI

Art. I. — Utrum sit aliquis finis ultimus actionum humanarum. . . 13
II. — Utrum possit aliquis simul plures ultimos fines intendere. 14
III. — Utrum Deus sit ultimus finis. . 16
IV. — Utrum omnia appetant ultimum finem 17

QUÆSTIO III

DE FINE OBJECTIVO SEU BEATITUDINE OBJECTIVA

Art. I. — Utrum beatitudo consistat in aliquo bono creato 19

QUÆSTIO V

DE BEATITUDINE FORMALI

Art. I. — Utrum beatitudo formalis consistat in operatione. . . . 22

Art. II. — Utrum beatitudo formalis consistat etiam in operatione sensitivæ partis, an intellectivæ tantum 23
III. — Utrum beatitudo formalis consistat in operatione voluntatis. 25
IV. — Utrum beatitudo formalis consistat in operatione intellectus 28
V. — Utrum in hac vita possimus consequi beatitudinem. . . 32

QUÆSTIO VI

DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO ET CIRCUMSTANTIIS ACTUUM HUMANORUM

Art. I. — Utrum recte definiatur a Philosopho voluntarium et involuntarium 35
II. — Utrum convenienter enumerentur circumstantiæ actuum humanorum 38

QUÆSTIO VII

DE VOLUNTATE

Art. I. — Utrum aliqua potentia animæ moveat voluntatem. . . . 41
II.— Utrum voluntas moveatur a solo Deo sicut ab exteriori principio 43

QUÆSTIO VIII

DE ACTIBUS A VOLUNTATE ELICITIS

Art. I. — Utrum recte assignentur actus a voluntate eliciti 46
II. — Utrum intentio sit actus voluntatis in ordine ad rationem 48
III. — Utrum frui conveniat omnibus rebus 50
IV. — Utrum electio sit appetitus præconsiliativus . . . 51
V. — Utrum consilium sit inquisitio rationis de omnibus quæ a nobis aguntur in ordine ad finem 54
VI. — Utrum consensus sit actus appetitivæ virtutis de iis quæ sunt ad finem, pertinens solum ad superiorem animæ partem. 56
VII. — Utrum usus sit actus voluntatis ejus quod est ad finem, subsequens electionem . . 57

QUÆSTIO IX

DE ACTIBUS A VOLUNTATE IMPERATIS

Art. I. — Utrum imperare sit actus rationis vel voluntatis. 60
II. — Utrum actus rationis, voluntatis, appetitus sensitivi et exteriorum membrorum imperentur 61

QUÆSTIO X

DE BONITATE ET MALITIA ACTUUM HUMANORUM

Art. I. — Utrum convenienter assignentur diversæ bonitates actus. . . 64
II. — Utrum sint aliqui actus indifferentes 66
III. — Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto 68
IV. — Utrum bonitas et malitia exterioris actus pendeat ex bonitate vel malitia voluntatis. . 70

QUÆSTIO XI

DE PASSIONIBUS SECUNDUM SE

Art. I. — Utrum passio sit tantum in parte appetitiva sentitiva. . 73
II. — Utrum contrarietas et diversitas inter passiones attendatur secundum bonum et malum. 75
III. — Utrum omnis passio sit mala moraliter 78
IV. 1. Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis 80
2. Utrum amor sit prima passionum 80

QUÆSTIO XII

DE PASSIONIBUS CONCUPISCIBILIS

Art. I. 1. Utrum amor sit passio concupiscibilis 83
2. Utrum habeat pro causa bonum, cognitionem et similitudinem 83
3. Utrum habeat pro effectibus unionem, mutuam inhæsionem, ecstasim et zelum . . 83
II. — Utrum odium sit dissonantia appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum 88

Art. III. — Utrum concupiscentia sit specialis passio in appetitu sensitivo 90
IV. — Utrum delectatio sit passio in appetitu sensitivo 91
V. — Utrum tristitia sit passio appetitus sensitivi 95

QUÆSTIO XIII

DE PASSIONIBUS IRASCIBILIS

Art. I. — Utrum spes et desperatio sint passiones in irascibili . . . 98
II. — Utrum timor et audacia sint passiones in irascibili . . . 100
III. — Utrum ira sit specialis passio vis irascibilis, qua appetitur vindicta 103

QUÆSTIO XIV

DE HABITIBUS SECUNDUM SE

Art. I. — Utrum necessarii sint habitus. 105
II. — Utrum habitus recte definiatur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud. 108
III. — Utrum solæ facultates animæ spirituales sint subjectum habitus 109
IV. — Utrum habitus causentur ex actibus 112
V. — Utrum quilibet actus augeat habitum 115
VI. — Utrum per actus cessationem diminuantur vel corrumpantur habitus. 116
VII. — Utrum habitus distinguantur secundum objecta 119

QUÆSTIO XV

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI

Art. I. — Utrum virtus sit habitus. . . 120
II. — Utrum voluntas sit subjectum virtutis, an etiam potentia intellectiva, an irascibilis et concupiscibilis, an potentiæ apprehensivæ sensitivæ . . 124
III. — Utrum virtutes recte distinguantur 127
IV. — Utrum virtutes consistant in medio 131
Art. V. — Utrum sit connexio inter virtutes morales et intellectuales. 133
VI. — Utrum virtus insit nobis a natura 135

QUÆSTIO XVI

DE VIRTUTE MORALI

Art. I. — Utrum virtus moralis recte definiatur a Philosopho 138
II. — Utrum virtus moralis sit circa passiones 140
III. — Utrum virtus moralis sit una tantum 141
IV. — Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum 145
V. — Utrum virtutes morales sint connexæ 147
VI. — Utrum virtutes sint æquales . 150

QUÆSTIO XVII

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS IN GENERE

Art. I. { 1. Utrum aliquæ virtutes morales debeant dici cardinales. . . 153
2. Utrum sint tantum quatuor. . 153
II. — Utrum aliæ virtutes cardinales reducantur ad prudentiam sicut ad principaliorem et causam 156

QUÆSTIO XVIII

DE SYNTERESI

Art. I. — Utrum synteresis sit potentia vel habitus 158
II. — Utrum synteresis possit peccare 163
III. — Utrum synteresis in aliquo exstinguatur 164

QUÆSTIO XIX

DE PRUDENTIA

Art. I. — Utrum prudentia recte definiatur a Philosopho habitus cum vera ratione activus etc. . . 166
II. — Utrum ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus 167
III. — Utrum recte assignentur partes integrales prudentiæ . . . 168

Art. IV. — Utrum recte assignentur partes subjectivæ prudentiæ . . . 173
V. — Utrum recte assignentur partes potentiales prudentiæ . . . 175
VI. — Utrum recte enumerentur vitia opposita prudentiæ 177

QUÆSTIO XX

DE JUSTITIA

Art. I. — Utrum justitia recte definiatur a juris peritis perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuendi . . . 181
II. 1. Utrum justitia semper sit ad alterum 182
2. Utrum sit circa operationes. . 182
3. Utrum justitiæ medium sit medium rei. 183
4. Utrum justitia sit præcipua inter virtutes morales. . . . 183
III. — Utrum recte dividatur justitia in legalem, particularem ac epikiam, et particularis in distributivam et commutativam 185
IV. — Utrum recte assignentur virtutes justitiæ annexæ 190
Art. V. — Utrum aliquis possit pati injustum volens 194

QUÆSTIO XXI

DE FORTITUDINE

Art. I. — Utrum recte definiatur fortitudo virtus irascibilis non facile obstupefactibilis a timoribus qui sunt circa mortem. . . 195
II. — Utrum recte enumerentur partes fortitudinis 198

QUÆSTIO XXII

DE TEMPERANTIA

Art. I. — Utrum temperantia recte definiatur virtus moderativa concupiscentiarum et delectationum tactus. 203
II. — Utrum convenienter assignentur partes temperantiæ . . 205

QUÆSTIO XXIII

DE VIRTUTE HEROICA

An sit virtus heroïca 211

ADDENDA ET CORRIGENDA.

Pag. 103, a lin. 20 supra : *addatur in titulo articuli :* qua appetitur vindicta.
171, a — 6 infra : in 1. *Eth.* — *annotetur :* Cap. 4, al. 2. Cf. S. Thom. 1. *Eth.* l. 4.
207, a — 15 » : in 3. *Eth.* — *annotetur :* Cap. ult. Cf. S. Thom. 3. *Eth.* l. 22.

SUMMA PHILOSOPHIÆ

E

D. THOMÆ AQUINATIS

DOCTRINA

TOM. III. SECT. VI. — METAPHYSICA

IMPRIMATUR

Fr. Raphael PIEROTTI, O. P.
S. P. A. Magister.

CONSPECTUS

TOTIUS OPERIS

TOMI TRES, IN SEX SECTIONES DIVISI

TOMUS I	SECTIO I. — Logica. SECTIO II. — Physica, pars prima.
TOMUS II	SECTIO III. — Physica, pars secunda. SECTIO IV. — Physica, pars tertia.
TOMUS III	SECTIO V. — Ethica. SECTIO VI. — Metaphysica.

BIBLIOTHECA THEOLOGIÆ ET PHILOSOPHIÆ SCHOLASTICÆ
SELECTA ATQUE COMPOSITA
A FRANCISCO EHRLE, S. J.

SUMMA PHILOSOPHIÆ

EX VARIIS LIBRIS

D. THOMÆ AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI

IN ORDINEM

CURSUS PHILOSOPHICI

ACCOMMODATA

A COSMO ALAMANNO, S. J.

EDITIO JUXTA ALTERAM PARISIENSEM VULGATAM A CANONICIS REGULARIBUS ORD. S. AUG. CONGREGATIONIS GALLICANÆ

ADORNATA

AB AUGUSTINO BRINGMANN, SOC. JES. PRESB.

TOMUS III — SECTIO VI — METAPHYSICA

A COSMO ALAMANNO IN EDITIONE TICINENSI ADUMBRATA, A CANONICIS VERO REGULARIBUS S. AUG. CONGREG. GALLIC. IN EDITIONE PARISIENSI AMPLIATA.

PARISIIS, MDCCCXCIV
SUMPTIBUS P. LETHIELLEUX, BIBLIOP.-EDITORIS
10, VIA DICTA « CASSETTE », 10
ET APUD FRED. PUSTET, S. SEDIS APOSTOL. TYP., RATISBONÆ ET NEO-EBORACI.

DE METAPHYSICA SUMMÆ PHILOSOPHICÆ COSMI ALAMANNI IN EDITIONE PARISIENSI ANNI 1639 AMPLIATA

Postremum hujus operis volumen vulgaturus de duobus imprimis eos, ad quorum manus perveniet, praemonendos esse censui.

Primum est, volumen, quod dixi, non integre, sed partim tantum ab Alamanno esse conscriptum, partim vero esse suppletum ab illis ipsis, quibus volumen quintum integrum debemus, Canonicis Regularibus ordinis S. Augustini congregationis Gallicanæ. Qui cum in ea quam paulo post (1) habes, præfatione ipsi nos doceant, quo consilio quaque ratione id præstiterint, non est, cur illud hic repetam.

At curandum sane erat, ut primo quasi conspectu quæ Alamanni sunt, ab iis possent secerni, quæ a Canonicis Regularibus sunt adjuncta. Quare in indice quæstionum eas asterisco distinxi, quæ in sola editione Ticinensi leguntur.

De *altero*, quod præmonendum occurrit, paulo copiosius dicam oportet, nimirum de tractatibus *de Formis* et *de Principio Individuationis*, ex quibus ii quos dixi Canonici Regulares illum Metaphysicæ ab ipsis suppletæ adjunxerunt (quippe ex quo haud exiguam sui laboris partem accepissent), hunc vero compluries laudant.

Ac de priore quidem tractatu *de Formis* opinantur Canonici (2) *vel minimum in S. Doctoris libris versato luce meridiana clarius futurum*, idque ita *ut testato non sit opus*, tractatum ab eis S. Thomæ de Aquino adscriptum ejus *vere prolem esse*. Cui quidem opinioni assentire non possum. Quare rem accuratius ac penitius indagandam esse censui.

Atque in primis, cum in hujusmodi controversiis, quid magistro, quid fideli sagacique discipulo sit tribuendum, ex solis argumentis quæ interna dicunt, doctrina nimirum et scribendi ratione, vix quidquam certi indubitatique possit erui, ad historiæ testimonia est confugiendum. Quod eo magis est necessarium, quod neque Quétif et Echard, neque qui eos fere exscripsit de Rubeis eam quæstionem ullatenus attigerint, licet de singulis, qui S. Doctori tribuuntur, scriptis

(1) P. XVI.
(2) V. paulo post, p. XVI.

copiose accurateque disputent. Quare quem præ manibus habemus, tractatus de formis S. Thomæ nomine notatus eorum diligentiam omnino fugisse videtur.

Dolendum sane, quod Canonici Regulares, cum tractatum typis describerent, ne uno quidem verbo nos docuerint, ex quonam eum exscripsissent codice manu exarato, quo sæculo is esset exaratus; utrum in eo « prima », quam dicunt, manu, an vero multo recentiore quæstiones S. Thomæ tribuerentur. Hoc unum nos monent, tractatum *apud paucos haberi* ac se aliquod ejus exemplar manu exaratum *præ manibus habuisse*. Jejuna sane rei notitia.

Itaque ad sexcentas, quæ per Europam spársæ sunt, codicum manu scriptorum collectiones est recurrendum, in iis requirendus tractatus, ac quærendum, cuinam in antiquissimis codicibus tribuatur. At hunc sane laborem nemo jure a me exigat. Præstiterunt id procul dubio viri illi doctissimi, qui operibus S. Doctoris accuratius recensendis insudant. Ab iis igitur exspectamus hujus controversiæ certum supremumque judicium.

Nihilominus, ne legentes interim plane jejunos remittam, ea saltem proferam, quæ in schedas meas retuli, cum ante complures annos aliis quæstionibus enodandis intentus aliquas perlustrarem bibliothecas.

Ac profecto Florentiæ in bibliotheca, quam « Nationalem » appellant, incidi in codicem, qui omnino ad rem nostram facit. Notatus est is : III. 7. 63 (olim J. III, 7), ac foliis constat cartaceis et membranaceis inter se permixtis, numeris nondum distinctis. Circa annum 1445 a librario quodam Dordrecht nomine videtur exaratus. Erat olim Fratrum ordinis Prædicatorum in conventu s. Marci Florentiæ.

Iam vero continet 1) B. Alberti Magni secundam partem Summæ de homine. In calce adpictum est : « Dordrecht anno Domini millesimo CCCC45, 28 die ianuarii ».

2) « Clarissimi philosophi commentatoris Averrois de substantia orbis tractatus ».

3) « Clarissimi philosophi Sancti Thome questiones de formis feliciter incipiunt. — Dortrecht. — Omnes homines natura scire desiderant. 1. Met. »... — Desinit : « ex hoc non concluditur ydentitas numeri sed speciei », ita ut sine ulla alia subscriptione interposita sequatur :

4) « Utrum sit dare primum et ultimum instans, in quo res permanens habet esse. — Et quia Philosophus dicit, quod est dare primum... »

Habemus igitur in hoc codice eum quem requirimus tractatum, a librario quodam anni 1445 S. Thomæ attributum. Quare is egregie opinionem Canonicorum Regularium videtur confirmare.

At vero alterum, quod ex schedis meis hausi, omnino eis contradicit. Perspexi enim eam, quam hic præ manibus tenemus, commentationem, non esse nisi partem aliquam alterius multo diffusioris, quæ jam ineunte sæculo sexto decimo typis est descripta, idque, quod caput est, ita ut Herveo Natalis ordinis Prædicatorum ministro generali (1318 — 1323) tribueretur. Cum enim Venetiis

anno 1513 præter *quodlibeta quatuor magna* Hervei, ibidem jam anno 1854 impressa, alia septem *parva* vulgarentur (1), adjecti sunt *tractatus* sive *quæstiones* octo, quorum sexta « de pluralitate sive de unitate formarum » inscribitur. Occupat folia 71^{r}-100^{r}. Jam vero quod ii quos dixi Canonici Regulares anno 1639 S. Thomæ de Aquino tribuerunt, id hic in foliis 71^{r}-83^{r} continetur; quare non aliud esse videtur nisi tertia fere pars eius commentationis, quæ hic Hervei esse dicitur.

Ac profecto quæstionem illam a Canonicis Regularibus vulgatam mutilam esse, vel obiter eam percurrenti facile apparebat. Autor enim f. 76va promittit, se disputaturum « quarto et ultimo de formis in comparatione ad suppositum », postquam tertio loco de eis « in comparatione ad materiam » egisset. At in editione Parisiensi commentatio post hanc tertiam quaestionem praepropere abrumpitur. Quæ in ea desunt, in editione Venetiana operum Hervei nobis praesto sunt. In ea enim disputatio illa quarta, quam auctor (2) promiserat, his adnectitur verbis :

« Postquam actum est in precedentibus de formis in se consideratis et « eorum proprietatibus, nec non et de ipsis secundum quod comparantur ad « operationes proprias et ad actus rationis et ad ipsam materiam; iam nunc « ultimo restat de ipsis considerare per comparationem ad suppositum; sic « enim de ipsis principaliter intendimus. Et circa hoc queratur unum solum, « videlicet, utrum sint plures [forme substantiales in uno et eodem supposito, « et quia hoc plures] et diversorum generum difficultates includat, eo quod « quasdam pertinentes ad logicam, quasdam pertinentes ad naturalem philo- « sophiam, quasdam autem pertinentes ad fidem catholicam invenimus, tamen « quia omnes videntur ab invicem dependere, melius esse indicavimus, totum « sub una questione tradere, ut sic et brevitas ex vitata multiplicatione questio- « num fastidium tollat mentis et continuatio sermonis sit connexe (!) sibi « invicem elucidatio veritatis.

« Questio XVIII.

« Videtur quod in uno et eodem supposito necessario sint plures forme « substantiales. Cum enim omne esse sit a forma, ubi inveniuntur plura esse, « inveniuntur plures forme... »

Manifestum est igitur, quæstionem de formis, a Canonicis Regularibus S. Thomæ attributam, esse particulam quamdam ejus commentationis, quæ integra inter quæstiones Hervei anno 1513 Venetiis prodierat. Quod eo quoque confirmatur, quod in posteriori parte, quæ in editione Parisiensi excidit, aliquoties (3) loci ex priori parte laudentur, qui in ea editione habentur.

(1) Adjungam inscriptionem rarissimæ illius editionis anni 1513 : « Expliciunt subtilissime questiones « quodlibetales quod | libetorum undecim necnon tractatus de beatitudine, de | verbo, de eternitate mundi, « de materia celi, de relation | ibus, de unitate formarum, de virtutibus, de motu an | geli acutissimi doctoris « in theologia magistri Hervei Na | talis Britonis, nunc primum in lucem edita acuratissi | meque emendata « mandato et impensis heredum no | bilis viri domini Octaviani Scoti civis Modoetiensis et | sociorum. « Impressa Venetiis summa diligentia per | Georgium Arrivabenum anno reconciliate nativi | tatis 1513 die « primo octobris ».

(2) V. paulo ante, f. 76va. — In hac nostra editione, pag. 550.

(3) In ed. Venet. ff. 96ra, 96rb, 97ra.

Sequitur jam, ut quæramus, cujus ea sit commentatio, ac primum quidem, utrum S. Thomæ an vero Hervei.

Ac mihi profecto manifeste constare videtur, eam non esse S. Thomæ. Quod quidem duobus locis omnino confici puto, quos ex ea huc transcribam.

Opinionem enim de formarum unitate rationibus confirmaturus (1) : « Et « primo, inquit, ponatur ratio nostri doctoris in theologia, fratris Thome de « Aquino, qui huius positionis et conclusionis fuit auctor precipuus et de- « fensor » (2).

Ipsa vero commentatio his concluditur verbis (3) : « Non enim idem est « corruptio et resolutio, ut supra ostendimus. — Ad auctoritates Ambrosii « dicendum, quod intelliguntur de unitate simplici, quae est unitas suppositi.

« Patet ergo ex dictis, necessariam esse unam solam formam substantialem « in supposito, et quod rationes in contrarium non concludunt; quin potius « positio pro qua inducuntur, debili et vano innititur fundamento. Patet etiam, « quod nostra positio non est fantastica et falsa, ut ipsi fingunt, sed consona « fidei et catholice veritati; illa vero de pluralitate formarum et fidei et veritati « catholice contradicit, ut supra est ostensum.

« Sunt alie multe demonstrationes ad partem istam, que demonstrativa « necessitate veritatem concludunt, quas propter brevitatem obmisimus, et quia « suprapositam falsitatem sufficienter impugnant ad honorem et gloriam veritatis « eterne et beati Dominici patris nostri necnon et auctoris et defensoris precipui « veritatis iam dicte, videlicet gloriosi doctoris in theologia, fratris Thome de « Aquino, ordinis fratrum predicatorum, qui iam in celi palatio eterne veritatis « lumine splendidus et divina visione beatus cum Deo Patre luminum gloriatur « et gaudet in secula seculorum, amen. — Explicit perutilis et subtilis tractatus « de unitate formarum editus a magistro Herveo Natali ordinis Predicatorum ».

Jam quis S. Doctorem hac ratione de se ipso scripsisse opinetur. Præterea compluribus locis (4) auctor tam acerbe ruditatis atque ignorantiæ quin etiam hæreticæ pravitatis adversarios suos, doctores utique catholicos ac religiosos, accusat, ut a modestia S. Thomæ absit longissime.

Ceterum, quos protuli loci plura nobis præbent veri auctoris indicia. Imprimis enim ex eis elucet, commentationem ante annum 1323, quo Aquinas inter sanctos est adscriptus, esse compositam, cum bis « frater » appelletur. Præterea facile patet, tractatum tunc esse conscriptum, cum paulo post mortem S. Doctoris (+ 1274) ac maxime, postquam quædam ejus opiniones immerito

(1) Ed. Venet. f. 87vb.

(2) Cf. ibidem f. 88ra « ut Doctoris Theologi demonstratio concludebat ».

(3) Ibidem f. 100rb.

(4) Ibidem f. 87vb « In ista autem ratione nulla propositio est dubia nec probatione egens; sed tamen « quia intellectus quorundam se habet ad propositiones verissimas et certas, sicut oculus noctue ad « lucem solis, ideo ipsas ruditer explanando confirmabimus, ut sic rudibus ingeniis probationis locum « obtineat explanatio veritatis. » — F. 93vb « Nam prima dicta opinio tollit traductionem originalis peccati « et per consequens sacramentum baptismi. » — F. 94vb « Vel ipsi nesciunt modum traductionis huius « peccati, vel ceca scientia defendunt hereticam pravitatem ». Cf. f. 91vb.

Parisiis et Oxonii anno 1277 essent proscriptæ (1), per complures annos in scholis acerrime ea agitaretur controversia. Quæ quidem omnia egregie in Herveum quadrant.

Is igitur proxime in quæstionem venit. In qua instituenda sane primum adeundæ sunt antiquiores auctorum, qui in ordine Prædicatorum exstiterunt, recensiones. Jam in duabus prioribus (2), (quarum altera c. an. 1293 inchoata et fere ad an. 1330 est perducta, altera c. an. 1410 a Laurentio Pignon (3) est composita) inter Hervei opera quæstio de formis non recensetur. Apud solum Ludovicum Valleolitanum (4) an. 1413 prima eius quaestionis occurrit mentio, qua sola æque tarda parum proficimus. Hoc unum enim habemus ex Valleolitano, scripsisse Herveum aliquam de formis commentationem; at quænam ea sit, ne verbo quidem nobis indicat.

Ad codicum igitur manu scriptorum collectiones denuo confugiendum est.

Nullum hucusque nactus sum codicem antiquum, qui commentationem, de qua disputamus, contineret integram; qui ejus aliquam exhiberent partem, inveni duos. Priorem enim partem is, quem paulo ante (5) descripsi, codex Florentinus suppeditat; alteram partem, quae in eo codice atque in editione Parisiensi desideratur, habes in codice L, 27 collegii Caio-Gonvillensis Cantabrigiæ (6). Hic pro re nostra eo majoris est momenti, quod reliqua omnia quae in eo habentur, certo sint Hervei. Secundum in eo locum occupat quæstio de pluralitate formarum, quæ, si Quétif-Echard fides est, his incipit verbis : « Videtur quod in uno et eodem supposito necessario sint plures forme substantiales » ; iisdem nimirum verbis, quibus in ed. Veneta quæstionem 18. inchoari paullo ante (7) demonstravi. Frustra Venetiis et Patavii in eum inquisivi codicem, quo Antonius Zimara in editione operum Hervei Veneta anni 1513 adornanda est usus.

Porro præter hanc, si ejus sit, alias duas commentationes de formis Herveo tribuendas esse, e codicibus colligitur. Id, ut hoc obiter hic moneam, ex ipso catalogo bibliothecæ conventus S. Mariæ Novellæ Florentiæ (8) anno 1489 confecto manifeste apparet. In eo enim recensetur præter « questiones de pluralitate formarum magistri Hervei » etiam « Herveus... contra Henricum de Gandavo, de unitate forme ».

Illas quæstiones habes 1) in cod. 14572 bibliothecæ nationalis Parisiensis

(1) V. Denifle-Chatelain. *Chartularium universitatis Parisiensis* I, 543, 558 et commentationem, quam inscripsi : *Der Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik* gegen *Ende des* 13. *Jahrhunderts* in *Archiv für Litteratur u. Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. V. 603, 635.

(2) V. Denifle O. Pr., *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens*, in *Archiv*, l. c. t. II (1886), pp. 194 s., 201.

(3) V. de eo Quétif-Echard, *Scriptores ordinis Praedicatorum*. t. I, p. 804.

(4) V. Quétif-Echard, l. c., t. I, p. 789 s.

(5) P. vi.

(6) (Bernardus) *Catalogus manuscriptorum Angliae et Hiberniae*. Oxonii 1697. T. I, p. 3ª, p. 110, n. 803.

(7) P. vii.

(8) Is nunc Florentiæ in bibliotheca Nationali asservatur.

(olim cod. 1171 S. Victoris), quem jam Quétif-Echard commemorarunt, ff. 116ᵃ-125ᵇ. Ad ejus calcem eadem manus, quæ sæculo quarto decimo tractatum exaravit, subjunxit : « Explicit tractatus de formis editus a reverendo patre « magistro Herveo Natalis ordinis predicatorum, magistro ordinis eiusdem ». Tractatus incipit : « Ut ordinatius possint inveniri et per consequens ad ea re- « sponderi argumenta, que solent fieri contra unitatem forme ». Desinit vero in hæc verba : « quam de aliis, que videntur esse eadem numero, de quo satis « dictum est supra ». — 2) Præterea invenitur in cod. 192 bibliothecæ municipalis Tolosanæ, sæculi quarti decimi, ff. 149ᵃ-170ᵇ. In eo tractatus inscribitur : « Incipit tractatus magistri Hervei de unitate forme substantialis in eodem supposito ». — 3) Denique invenitur in cod. 859 bibliothecæ Vaticanæ, ff. 98ᵃ-118ᵃ, cui fortasse eadem, quæ ipsum exaravit tractatum, certe manus sæculi quarti decimi adpræfixit : « Tractatus Hervei de formis ». Cujus in hoc codice ultima verba sunt hæc : « dispositiones accidentales carnis et ossis ».

Quare hæc commentatio, cum in tribus codicibus a librariis sæculi quarti decimi Herveo attribuatur, ejus censenda est, nisi gravia argumenta aliud suadeant.

Nec minus certo Herveo tribuenda est commentatio « contra Henricum de Gandavo de unitate forme ». Suppetit nobis in cod. Theol. 42 bibliothecæ S. Marci Venetiis, in cod. 859 bibliothecæ Vaticanæ aliisque. Incipit : « Magister H[*enricus*] « in primo suo quolibet querit questione prima, utrum sit ponere in Divinis boni- « tatem essencialem et personalem ». Tertia vero quæstio hæc est : « Eodem « quolibet [*primo*], questione IIII querit, utrum separata anima Christi in morte, « successit ei alia forma substancialis, et arguit primo ». Denique ultima quæstio incipit : « Ad XII eiusdem quolibet [*duodecimi*], qua querit, utrum, si Christus « fuisset mortuus senio, fuisset putrefactum corpus eius, dico, quod quando- « cunque Christus » ; desinit : « per hoc quod materia in potentia ad aliam for- « mam, que omnia fuerunt in Christo ».

At licet has duas, quas modo recensui, commentationes certo putem Herveo tribuendas, non tamen ex hoc ei illam sub nomine S. Thomae a Canonicis Regularibus vulgatam negabo. Quis enim dubitaverit, tres Herveum potuisse conscribere. Verum quominus hanc ei eadem, qua illas, certitudine tribuam, tres obstant loci, quos in ea ex alio suo libro auctor commemorat.

Legimus in editione Veneta : 1) f. 71ᵛᵇ « Omnia, quae lucent, in tantum sunt « luminosa, in quantum participant naturam et esse lucis primæ, quae est in « sole, ut probavimus in secundo libro Naturalis Philosophiae ». — 2) f. 72ʳᵃ « per formam non solum datur esse composito, sed etiam confertur ulterius « composito quaedam virtus, qua mediante ipsum potest sibi simile producere « in natura, ut alibi ostensum est, scilicet in Summa libro primo ». — 3) f. 81ʳᵃ « Sicut probatum est in secundo libro Summae Naturalis Philosophiae, materia « prima, cum sit omnino simplex, non est in potentia ad formam per aliquam « potentiam, quae sit aliud a substantia sua ». Præterea moneo, hos locos iisdem

omnino verbis legi in codice quoque Florentino, quem paulo ante commemoravi.

Habemus igitur, auctorem commentationis de formis a Canonicis Regularibus vulgatae 1) fuisse sodalem ordinis Prædicatorum; 2) scripsisse illam commentationem ante an. 1323; 3) composuisse ante illam commentationem summam quandam Philosophiae Naturalis in complures libros distinctam. Jam vero illa duo optime in Herveum convenire, jam paulo ante dixi. At tertium dubium manet, cum nemo, ne Quétif-Echard quidem, inter Hervei opera ejus generis summam recensuerit. Quare res penitius indaganda est.

Ad quam inquisitionem, ut pro viribus meam quoque partem conferam, reliquas commentationes eo, de quo disputamus, tempore pro unitate formae constituenda conscriptas, quae etiam nunc in bibliothecis delitescunt vel in quæstionem veniunt, colligam ac recensebo.

Primum duas describam commentationes, quæ nomen S. Thomæ præseferunt.

1) Cod. 637 bibliothecæ academicæ Erlangensis, sæculo quarto decimo exaratus, f. 332^{r} habet antiquâ manu: « Incipit tractatus beati Thome de unitate forme per modum questionis. — Queritur an in eadem re sit tantum una forma substantialis vel plures. » Desinit autem f. 337^{r}: « Quo partes quantificate sunt multiplices in infinitum per divisionem. — Explicit tractatus sub forma questionis de unitate formarum beati Thome. »

2) Cod. F. 79 bibliothecæ Amplonianæ Erfurtensis, sæculi quarti decimi, habet f. 107^{v}: « Incipit tractatus fratris Thome de eadem materia (i. e. de gradibus formarum). — In hoc opere tria principaliter possumus notare ». Desinit vero f. 113^{v}: « Materiam et hec dicta nobis sufficiant. »

3) Cod. 491 bibliothecæ civitatis Brugensis dicitur secundo loco exhibere tractatum quendam Thomæ Anglici contra pluralitatem formarum, de quo alia occasione dicam accuratius.

4) Alius quidam tractatus de unitate formæ incipit: « Deus, sicut dicit Ecclesiasticus 7°, fecit hominem rectum ... Est ergo prima questio, utrum in uno supposito possunt esse plures forme substantiales; circa quam ut plenius veritas elucescat, sex sunt querenda: Primo, an elementa maneant in mixto secundum suum actum. Secundo, utrum forma uniatur materie per aliquod medium... Sexto, utrum corpus Christi fuerit idem numero vivum et mortuum. » Desinit autem: « Propter unitatem suppositi. »

Hanc commentationem inveni a) præfatione et fine mutilatam, in cod. III. C. 47 bibliothecæ nationalis Neapolitanæ, sæculo quarto decimo ineunte exarato, ff. 181^{r}-190^{v}, ubi f. 157^{v} hanc præfixam habet inscriptionem: « Subscriptas questiones disputavit quidam de predicatorum ordine Anglicus. » — b) In cod. J. VII, 47 bibliothecæ nationalis Florentinæ ff. 87^{r}-106, sæculi quarti decimi ineuntis, in quo dicitur: « Tractatus de unitate forme subtilis fratris Jo. de Fa. (vel de Pa). » — c) In cod. B. VII. 9 bibliothecæ academicæ Basileensis,

sæculi quarti decimi, ff. 13r-31v. — d) Denique in cod. 862 bibliothecæ Vaticanæ sæculo quarto decimo exarato, ff. 97r-115v.

5) Huc etiam spectat tractatus fratris Egidii de Lessinis de unitate formarum, qui incipit: « Quoniam in questione de unitate forme in uno ente, circa quam doctores tam in theologia quam in philosophia autentici et famosi diversimode sentiunt. »

Suppetit nobis a) in cod. 15962 bibliothecæ nationalis Parisiensis ff. 181r-192v. — b) In cod. 875 bibliothecæ Burgundicæ Bruxellensis, tertio loco.

6) Commemorandus quoque est Ægidii de Columna, ordinis Eremitarum S. Aug. tractatus contra gradus et pluralitates formarum, qui incipit : « Dixisti domine Jhesu Christe, Dei virtus et Dei sapientia, qui elucidant me. » Is sæpius typis est descriptus, ut Patavii 1493, Venetiis 1500 et 1502.

7) In cod. 844 bibliothecæ Vaticanæ ff. 31r-66v continetur post Ægidii de Columna Theoremata de hostia consecrata commentatio de formis, quæ inscriptione et nomine auctoris caret, cujus prologus incipit: « Si sapienciam invocaveris et inclinaveris cor tuum prudencie. » Auctor se de septem quæstionibus disputaturum promittit. Quarum prima est hæc: « Queritur, utrum generis, differencie, speciei et individui sit tantum una forma ydealis in Deo. Et quod sic videtur primo auctoritate ponencium ydeas. » Desinit vero commentatio : « Videor michi debitum suscepti operis adjuvante Domino reddidisse, quibus parum vel quibus nimium, michi ignoscant, quibus autem satis est, non michi, sed Deo mecum gracias gratulantes agant. Amen. »

Atque hæc quidem de quæstionibus de formis ; quæ etsi non sufficiant ad controversiam definiendam, tamen haud inutilia iis erunt, qui inquisitionem incœptam prosequi et absolvere voluerint.

Restat, ut de ratione dicam, quam tenuimus in recensendis quæstionibus de formis a nobis denuo vulgatis. Cum recensio Parisiensis anni 1639 plurimis deturpata sit mendis, textum ad editionem Venetam anni 1513 exegimus, cum qua codex quoque Florentinus plerumque consentit. Nihilominus aliqui, licet pauci, loci ex editione Parisiensi erant emendandi, cujus reliquas lectiones variantes, ex quibus aliquid utilitatis videbatur posse redundare, in imis paginis adnotavimus. Neque reliquam quæstionum partem ex editione Veneta supplevimus, cum tantæ, quantæ paulo ante dixi, sit molis, idque ad eam, quam vulgamus Alamanni Summam philosophicam non pertineret etiam ex hoc, quod pars supplenda imprimis in explicandis argumentis theologicis versaretur.

Aliam quoque adjeci quæstionem, nimirum *de Principio Individuationis*, quippe ex qua articuli tertius et quartus a Canonicis Regularibus quæstioni vicesimæ quartæ Alamanni adjuncti, magna ex parte essent extracti. Atque hæc quidem quæstio probe distinguenda est ab opusculo S. Doctoris de principio individuationis (opusc. 29 in editione Romana anni 1570).

Primus illam quæstionem operibus S. Thomæ ingessit Thomas Boninsegnius O. Pr., quam cum in codice conventus S. Marci Florentiæ juxta quæstiones

disputatas S. Doctoris invenisset, ex hoc solum genuinum ejus fœtum ratus eam recensioni Summæ Theologicæ anno 1588 Venetiis vulgatæ adjunxit (1). At facile perspexerunt errorem, qui post Boninsegnium opera S. Thomæ typis descripserunt, atque quæstionem ab eis excluserunt. Licet enim S. Doctoris sapiat doctrinam, certo tamen ei adscribi non potuit ex hoc solo, quod in codice aliquo eoque sæculi quinti decimi una cum genuinis S. Thomæ scriptis conjuncta inveniretur.

Quare cum editio Veneta anni 1588 esset rarissima, ne legentes ad quæstionem remitterem, cujus exemplar vix ullis præsto esset, eam hic denuo vulgandam esse censui.

Vix est cur repetam, quod in primo volumine de opere toto monui, in hoc quoque volumine aliquas opiniones, maxime de natura materiæ primæ, de principio individuationis, de conceptu entis ut sic, tribui S. Doctori, quas fortasse alii ejus fuisse negent. Id nemo mirabitur, qui animadverterit, de compluribus doctrinæ capitibus disputatum esse et etiam nunc disputari, quæ fuerit S. Doctoris sententia.

Indicem secundum litteras alphabeti dispositum, quem imprimis tironibus utilem et gratum fore spero, debemus præcipue diligentiæ sollertiæque Georgii Fell, S. J.

FRANCISCUS EHRLE, S. J.

Addimus hoc loco tum ea quæ jam in *editione Ticinensi* a Cosmo Alamanno Metaphysicæ præmissa leguntur, tum utramque præfationem *editionis Parisiensis* anni 1639.

Attestatio Rever. P. Fratris Francisci GHETI *de Como, Sacræ Theologiæ Lectoris primi in conventu S. Thomæ de Papia Ordinis Prædicatorum.*

Metaphysicam acutissimam Cosmi Alamannii Societatis Jesu in via nostri Angelici Doctoris D. Thomæ Aquinatis descriptam, ex commissione Adm. Rev. Patris Inquisitoris summa animi mei voluptate legi et consideravi, nihilque in ea, quod Regulis novi Indicis

(1) Inscribitur editio : « Summa totius theologiæ S. Thomæ de Aquino cum commentariis et opusculis « Thomæ de Vio Cajetani etc. Venetiis apud Juntas 1588 », 4 voll. in-4°. Ad calcem primi voluminis adjunctus est fasciculus septem foliorum, quorum primum hanc exhibet inscriptionem : « Quæstiones duæ S. Tho- « mæ de Aquino nuper repertæ ac in lucem editæ, una de principio individuationis, altera vero de motoribus cœlestium corporum, quæ nuper repertæ fuerunt Florentiæ in bibliotheca S. Marci.

Fol. 2 r. continet instrumentum notarii, datum die 5 m. junii an. 1587, attestantis exhibitum sibi esse codicem « quem, inquit, scribi fecit magnificus vir Cosmus Joannis de Medicis pro dicta bibliotheca [*conventu « S. Marci*]. In quo codice sunt quæstiones disputatæ de potentia Dei D. Thomæ Aquinatis, quæ impressæ « communiter inveniuntur; et in fine dicti codicis reperiuntur ad 287, 288, 289, et 290 duæ quæstiones « sub titulo ejusdem doctoris Divi Thomæ, scriptæ eodem caractere et eisdem litteris..., et tituli sive summa- « ria dictarum duarum quæstionum reperiuntur registrata in prima facie dicti codicis in repertorio cum aliis titulis sive summariis quæstionum disputatarum de potentia, quæ in illo codice conscriptæ sunt... »

Fol. 2 v. sequitur præfatio Thomæ Boninsegnii, in qua duas illas quæstiones S. Doctori vindicat, tum quod ejus doctrinam redoleant, tum quod eo quem dixi modo in illo codice cum quæstionibus de potentia permixtæ inveniantur

Denique duæ, de quibus agitur, quæstiones folia 3-7 occupant.

Cf. etiam. QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores ordinis Praed.* I, 344.

Librorum contrarietur, observavi ; quin potius eam tamquam continentem plures Thomisticas subtilitates clare propositas, docte et resolute decisas omnibus ingeniosis veram et peripateticam Metaphysicam profitentibus maxime proficuam fore existimavi : hæc velut granum sinapis licet parva sit quantitate molis, maxima tamen est quantitate virtutis. Hæc suum auctorem Thomistam doctissimum, verumque peripateticum demonstrat. Quapropter hanc Metaphysicam omni titulo impressione dignissimam judicavi.

Datum Papiæ die 19 Julii 1623.

Ita est. Fr. Franciscus Ghetius de Como,

Sacræ Theologiæ Lector, Ordinis Prædicatorum, etc.

Die 19 Julii 1623. Imprimatur.

Fr. Deodatus Seghitius de Lauda, Inquisitor Papiæ.

Vidit SACCUS, pro Excellentissimo Senatu, etc.

Illustrissimo D. Jo. Baptistæ Grimoaldo

Cosmus Alamannius S. D.

Quam difficile sit et laboriosum, Wir illustrissime, nodos solvere debitorum, et quibus astringimur officiorum vincula relaxare, moralis doctrinæ scientissimus Aristoteles in *Ethicorum* libris de beneficiis remunerandis accurate disputans nullum nobis dubitandi locum reliquit. Gratiæ virtus, inquit ille, liberalitatem respicit gratuitam, non necessariam, sine ullo præmio benignam, non mutuatam voluptatibus, non præmiorum mercedibus evocatam. Dicam apertius, quid tantus Philosophus sentiat: ea ratione respicit beneficium, qua fuit a benevola conferentis voluntate non debitum, qua gratis, et sponte, nullo scilicet impellente collatum. Ex hoc veluti principio necessaria consecutione conclusio ista conficitur, eum, qui magnis beneficiis ornatus bene merenti vicem rependere, justamque ac debitam gratiam remunerando, cumulandoque voluerit, aliquid illi debere similiter perse ipsum, et sua sponte, non aliena exercitatum tribuere, ad quod ei tribuendum nulla omnino lege a nemine provocatus antea teneretur. Quoniam vero gratuito aliquid alicui gratiam relaturus conferre non censetur, nisi id, quod bene merenti confert, ei, quod ab illo gratis accepit, magnitudine atque præstantia longius antecellat — quandiu enim is vel minus vel æquale rependit, neque gratuito aliquid confert, neque compensat acceptum, sed tantummodo reddit quod accepit —; propterea pro viribus illi conandum est, ut quid majus atque præstantius amico largitori retribuat. Quantis ego a te beneficiorum acceptorum premar oneribus, res est nota ac manifesta quamplurimis. Tam eximiam tuam erga me liberalitatem ad Ticinensis Residentiæ Patres etiam derivatam æterna illi memoria prosequentur. Ne tot igitur ac tanta beneficia apud ingratum hominem posita et male collocata cuiquam viderentur, ac onere tam gravi non magna tantum ex parte, sed gratiam cumulatissime referendo penitus liberarer, quam plura diu multumque mecum animo revolvens, hac demum una me ratione, quod sequor, assequi me posse judicavi, si philosophicorum operum postremum cum meo, tum Angelici Doctoris nomine, cujus ego personam in illo sustineo, cujus tu festo die segregatus e matris utero solem hunc ejus munere singulari

conspicere cœpisti; cujus denique doctrinam, quo tempore Philosophiæ dedisti operam, quam avidissime hausisti, tibi dicatum in lucem emitterem, et te patrono ac propugnatore divulgarem. Sic enim mecum ipse ratiocinatus sum, et nisi forte me communis φιλαυτία decepit, haud inepte. Ad gratiam cumulate referendam, et beneficia pari munere compensanda, duo illa potissimum requiruntur, ut id, quod bene merenti redditur, accepto muneri sit pariter æqualiterque respondens, et eum ipsum, qui gratiam refert, nullum genus officiorum anteverterit, et ad bene merendum incitarit. Si primum igitur attendas, quæ tu mihi dona, Vir illustrissime, liberalissime contulisti, eo genere bonorum contineri quis neget, quo pars hominis corporea diutius conservatur, et vita illa quiete tranquilleque traducitur, quæ nobis est cum brutis animantibus communis. Quæ vero gratis ego tibi memor beneficiorum offero, nemo non inficiabitur ad illa bona præstantissima pertinere, quibus altera spiritualis pars mirabiliter adornatur, qua nihil omnino fuit ab optimo genitore melius procreatum. Si vero alterum spectes, ut non repugno me tibi parem gratiam referre non posse, ita benevolentissimam Doctoris Angelici voluntatem tuæ liberalissimæ non æquari tantum, sed mirandum in modum excellere propugno. Nam si tuæ in me singularis beneficentia ad vicem reddendam excitavit, sapientissimi Doctoris in te collatum beneficium tuam antevertit voluntatem, eamque sibi arctíssimis benevolentiæ vinculis astrinxit. Accipe igitur, Vir illustrissime ac humanissime, pro tuis in me maximis beneficiis hoc perexiguum et impar munus, si molem ipsam, si animum, vel gratum, spectes; si vero materiam, qua de agitur, et sapientissimi Doctoris angelicam voluntatem, longe præstantius et inter maxima numerandum.

PRÆFATIO EDITIONI TICINENSI PRÆMISSA

Ad benignum Lectorem.

Ecce tibi postremus, benigne Lector, non melior fœtus et grandior, non clarior et carior, sed plane rudis et inchoatus, minime generosus et gratus : qui te, tibi non ut fueram certo pollicitus, ad Divinæ Majestatis imitationem et cultum tua sponte currentem incitet et inflammet, sed incitatum potius et incensum reprimat ac retardet. Cur ita, inquies, quod ut generosum parentem referat ejusque lineamenta et formam effingat, non pauca desideret? quod ad sui absolutionem perfectionemque præcipuarum quæstionum explicatione quasi quadam coloris specie præterita quam plurima requirat? quod ita sit quodammodo mancus et imperfectus, ut molem potius quandam exprimat impolitam et rudem quam opus artis, ut tibi forte persuaseras, omnibus numeris absolutum ?

Verum ipse me consolor cum conscientia bonæ mentis, tum specie non inani ac tenui, fœtu perfectiore profusi compensandi ruditatem, et cumulatius utriusque nostrum satisfaciendi desiderio. Interim si quid tibi forte minus placuerit, bonam in partem accipe, et magnam illustrioris prolis exspectationem sustine.

Rever. Patris Fr. Francisci GHETII de Como, Sacræ Theologiæ Lectoris primi in conventu Sancti Thomæ de Papia, Ordinis Prædicatorum,

EPIGRAMMA IN LAUDEM AUCTORIS

Ad Lectorem.

En Cosmi prodit pulchrum et insigne volumen;
Fœtus adest nobis Palladis eximius.
Divinum præbet se transcendentia tractans:
Interpres brevis est, atque Thomista bonus.
Hunc librum, Lector, lege, si vis doctus haberi.
Doctus eris forsan? Doctior evenies.

PRÆFATIO QUÆ IN EDITIONE PARISIENSI ANNI 1639 HUIC QUARTÆ PARTI SUMMÆ PHILOSOPHICÆ EST PRÆFIXA

Lectori Benevolo. Diu multumque dubitavi, benevole Lector, tibine hancce Metaphysicam, prout in manus venerat, inchoatam scilicet et imperfectam, an vero suis partibus absolutam ac desiderato sibi complemento adauctam exhiberem. Cupiebam id quidem, et ægre ferebam potiorem ac nobiliorem hujusce Philosophiæ partem sic mancam mutilamque e manibus avolare. Nec me laboris difficultas aut ingenii tenuitas deterrebat quo ad hoc opus animum minus appellerem, sed aliud omnino. Verebar scilicet ne in alterius messem falcem injecisse viderer, aut locum darem suspicandi me, dum in alienum opus involo, parenti prolis perfectionem simul et gloriam invidere. Quod ita fuit ab instituto alienum, ut in hacce libri editione id in primis animo præfixum habuerim nihil in ipsum inducere, quod sui Authoris claritati et gloriæ vel minimum obscuritatis afferret. Justum quippe judicavi hominem de omni Philosophia bene meritum non apud Italos tantum, sed apud Gallos et ubicunque gentium tot laboribus ac vigiliis parto ac sibi debito honore potiri. Cupiebam ergo, nec audebam tamen, cum nihilominus prodiret opus et desperato sui complemento, ac fine incompleto, ad finem properaret; sed tandem precibus multorum et amore victus (quorum studio obsecundatum vehementer cupiebam) statui hancce Metaphysicam quomodocunque absolutam et undique completam efficere. Quia vero Reverendus Pater Alamannius, ut in antiquo codice videre est, in præfatione ad Lectorem hujusce partis a se compositæ tenuitatem confessus, receperat sese ampliorem atque perfectam

quamprimum concessurum, diligenter anquisivi, num apud aliquos in manus venisset, eosque potissimum conveni, hac de re qui me certiorem facere possent. Sed nihilo ditior factus, ego ipse animum induxi eam ex Divi Thomæ libris excerptam, hic inserere ; ac licet temporis angustiis premerer, diligentia tamen ac labore feci ut ad optatum finem perveniret. Circa hanc autem duo sunt, de quibus te præmonitum velim. Primum, si quid in hocce complemento obscuri aut intricati offendas, ut probe memineris, me hic interpretis aut commentatoris nomen non profiteri, sed ejus qui eandem ipsam Divi Thomæ Philosophiam referat iisdem verbis, eodem prorsus ordine, quantum fieri potest. Adde quod sæpe apud rudes et Philosophiæ tirones id pro intricato et obscuro habetur, quod peritis ac rebus philosophicis apprime versatis subtile est et admiratione plenum. Alterum est quod plerosque omnes immensitatis articulorum distædebit. Verum vix aliter fieri potuit, aut ipsa articulorum exiguitas in multitudinem eorundem odiosam, et totius libri molem nimio plus grandem redundasset. Deinde vero quod huic concisum est ac contractum, alteri decurtatum videbitur, quodque landabit aliquis ut compendiosum, tamquam mutilum alteri displicebit, et potissimum hic loci, ubi non est animus Philosophiam D. Thomæ in compendium conferre, sed eandem ipsam (ut primam excusationem retexam) ad verbum reddere. Importuna plane est immensitas, quæ tantummodo verbis fœta, inani vocum multitudine mentem obruit; at hic aliter res habet, idque senties, si pertendis naviter, et animum non despondes. Vale.

Quidnam in hac Metaphysica fuerit additum, id in indice sequenti parebit, in quo quicunque a Reverendo Patre Alamannio sunt articuli, asterismo affixi videntur.

PRÆFATIO IN EDITIONE ANNI 1639 TRACTATUI «DE FORMIS» PRÆFIXA

Quæstiones angelici atque sanctissimi Doctoris Thomæ Aquinatis de Formis.

Lectori benevolo. Quid causæ fuerit, benevole Lector, cur hunc tractatum *de Formis* inter additos hujus Metaphysicæ articulos non inseruerim, id nimirum eo feci, ne aut Metaphysicam rebus ad se non pertinentibus implerem, aut huncce tractatum laceratum ac distractum proferrem : qui cum apud paucos habeatur, satis fore judicavi, solidum ac totum hîc annectere, ut servato ordine, quo eum sanctus Doctor edidit, cum in legendo jucundior, tum in intelligendo facilior, ceteroqui difficillimus, haberetur. Ipsum autem nolui prorsus ab hoc libro exclusum, cum [ut] præ manibus haberetur, tum quod res omnino philosophicas continet, quo proinde hæc D. Thomæ Philosophia carere non debuit, maxime cum hujusce auctorem latuisse videatur, quippe qui illum nullibi locorum alleget ; tum ut Thomistarum studio faverem, quorum plerique omnes enixe petierunt, plurimam ejus ut ipsis copiam facerem, quandoquidem liceret. Ceterum hunc sancti Doctoris vere prolem esse testato non est opus, cum id luce meridiana clarius futurum sit vel minimum in ejus libris versato.

BREVIS CONSPECTUS

SCRIPTORUM S. THOMÆ

QUÆ IN EDITIONE ROMÆ AN. 1570 VULGATA

COTINENTUR

Summa Theologiæ; 1a (scil. prima pars), 1a 2æ (scil. prima pars secundæ partis), 2a 2æ (scil. secunda pars secundæ partis), 3a (scil. tertia pars).

Summa contra Gentiles; ll. 4 c. Gent.

Quæstiones disputatæ de potentia Dei, de malo, de spiritualibus creaturis, de anima, de unione Verbi, de virtutibus in communi, de caritate, de correctione fraterna, de spe, de virtutibus cardinalibus, de veritate.

Quodlibeta 12.

Scriptum in 4 libros Sententiarum.

Commentarii in 2 lib. Periherm 2 lib. Posteriorum Analyticorum, in 8 lib. Physicorum, in 4 lib. de Cœlo et Mundo, in 2 lib. de Generatione et Corruptione, in 4 lib. Meteorum, in 3 lib. de Anima, in lib. de Sensu et Sensato, de Memoria et Reminiscentia, de Somno et Vigilia *, de Somniis *, de Divinatione per Somnum *, in 12 lib. Metaphysicorum, (de Causis), in 10 lib. Ethicorum, in 8 lib. Politicorum.

Opuscula : 1. Contra errores Græcorum. — 2. Compendium theologiæ. — 3. Declaratio quorundam articulorum contra Græcos, Armenos et Saracenos. — 4. De duobus præceptis caritatis. — 5. De articulis fidei et sacramentis ecclesiæ. — 6. Expositio super symbolum Apostolorum. — 7. Expositio orationis dominicæ. — 8. Expositio salutationis angelicæ. — 9. Responsio de 108 articulis *. — 10. Responsio de 42 articulis. — 11. Responsio de 36 articulis. — 12. Responsio de 6 articulis ad lectorem Bisuntin. — 13. De differentia divini verbi et humani. — 14. De natura verbi intellectus. — 15. De substantiis separatis. — 16. De unitate intellectus contra Averroistas. — 17. Contra retrahentes a religionis ingressu. — 18. De perfectione vitæ spiritualis. — 19. Contra impugnantes Dei cultum et religionem. — 20. De regimine principum. — 21. De regimine Judæorum. — 22. De forma absolutionis. — 23. Expositio primæ decretalis. — 24. Expositio super secundam decretalem. — 25. De sortibus. — 26. De judiciis astrorum. — 27. De æternitate mundi. — 28. De fato. — 29. De principio individuationis. — 30. De ente et essentia. — 31. De principiis naturæ. — 32. De natura materiæ et dimensionibus interminatis. — 33. De mixtione elementorum. — 34. De occultis operibus naturæ. — 35. De motu cordis. — 36. De instantibus. — 37. De quatuor oppositis. — 38. De demonstratione. — 39. De fallaciis. — 40. De propositionibus modalibus. — 41. De natura accidentis. — 42. De natura generis *. — 43. De potentiis animæ *. — 44. De tempore. — 45. De pluralitate formarum *. — 46. De dimensionibus interminatis. Cf. n. 32. — 47. De natura syllogismorum *. — 48. Summa totius Logicæ Aristot. *. — 49. De sensu resp. singularium et intellectu resp. universalium *. — 50. De inventione medii *. — 51. De natura luminis *. — 52. De natura loci *. — 53. De intellectu et intelligibili *. — 54. De quo est et quod est *. — 55 et 56. De universalibus *. — 57. Officium de festo corp. Chr. — 58. De sacramento altaris *. — 59. De sacramento eucharistiæ *. — 60. De humanitate J. Chr. *. — 61. De dilectione Chr. et proximi *. — 62. De divinis moribus. *. — 63. De beatitudine *. — 64. De modo confitendi *. — 65. De officio sacerdotis *. — 66. Expositio missæ *. — 67. De emptione et venditione ad tempus *. — 68. Epistola de modo acquirendi scientiam *. — 69. Expositio in lib. Boethii de hebdomadibus. — 70. Quæstiones in lib. Boethii de Trinitate. — 71. De vitiis et virtutibus *. — 72. De concordantiis *. — 73. De usuris *.

Expositio : in Job, in Psalmos, in Cantica Canticorum, in Isaiam, in Jeremiam, in Threnos, [in Matthæum et Joannem]; Catena aurea in quatuor evangelia; expositio in epist. S. Pauli, in Genesim *, in Danielem *, in lib. Machabæorum *, in epist. canonicas *.

SUMMÆ
PHILOSOPHICÆ
E DIVI THOMÆ DOCTORIS ANGELICI
DOCTRINA
QUARTA PARS

* Post considerationem eorum quæ a materia neque secundum esse neque secundum rationem sunt separata, quæ ad *Philosophiam naturalem* pertinent, et eorum quæ spectant *moralia*, sequitur consideratio eorum quæ ab eadem materia sunt et secundum esse et secundum rationem separata, circa quæ versatur *Theologia naturalis* seu *Metaphysica*. Et primum quidem agemus de ipsa, deinde de his quæ sunt considerationis ipsius, ut eundem ordinem sequamur, quem secuti sumus in tractatione Philosophiæ naturalis. Prior autem consideratio erit bipartita; nam primum agemus de Metaphysica absolute et secundum se, tum de eadem comparative ad alias scientias naturales.

* Eæ partes hujus *Metaphysicæ*, quibus asteriscum * præfigimus, ab ipso Cosmo Alamanno sunt compositæ; reliquæ autem a Canonicis Regularibus S. Augustini in edit. Paris. 1639-40 additæ. Cf. quæ diximus in præfationibus sec. 1, pag. VII, et sect. 5, pag. VI.

QUÆSTIO I

* DE SCIENTIA METAPHYSICA.

CIRCA SCIENTIAM METAPHYSICAM QUÆRUNTUR OCTO:

* 1. Utrum Metaphysica sit scientia.
* 2. Utrum sit una vel plures.
* 3. Utrum sit speculativa.
* 4. Utrum sit sapientia.
* 5. Utrum sit de rebus a materia et motu secundum esse et rationem separatis.
* 6. Quod sit subjectum ejus.
* 7. Utrum consideret omnes quidditates rerum in particulari.
* 8. Utrum demonstret per omnes quatuor causas.

ARTICULUS I

* UTRUM METAPHYSICA SIT SCIENTIA.

Videtur quod Metaphysica non sit scientia.

1. Dicit enim Philosophus 1. *Poster.* (*text.* 5; c. 2), quod scientia est co-

gnitio rei per propriam causam; sed Metaphysica non est hujusmodi; est enim maxime de substantiis separatis, quæ vel non habent causam, ut Deus, vel habent nobis occultam, ut angeli : ergo Metaphysica non est scientia. — 1. *Poster.* l. 4 (3); *Opusc.* 70, q. 6, a. 4, arg. 2 *Sed contra.*

2. Prætèrea, scientia non est de singularibus, sed de universalibus, ut dicit Philosophus 1. *Poster.* (*text.* 43 ; c. 30) et 2. *de Anima* (*text.* 60; c. 5); sed Metaphysica maxime agit de primo ente, puta Deo, qui est singularis : ergo Metaphysica non est scientia. — 1. *Poster.* l. 42 (40) ; 2. *de Anima* l. 12.

3. Præterea, sapientia contradistinguitur scientiæ a Philosopho 6. *Eth.* (c. 3); sed Metaphysica est sapientia, ut dicit Philosophus 1. *Metaphys.* (c. 2) : ergo Metaphysica non est scientia. — *Opusc.* 70, q. 2, a. 3, arg. 1 ; 1. *Metaphys.* l. 3.

4. Præterea, quælibet scientia habet speciale et determinatum subjectum et ens circa quod versetur, ut dicitur 4. *Metaphys.* (*text.* 7 ; l. 3, c. 3); sed Metaphysica non habet particulare subjectum vel ens circa quod versetur, cum tantum consideret ens in communi, ut docet idem Philosophus ibidem et 11. *Metaphys.* (sum. 2, c. 1 ; al. l. 10, c. 3) : ergo Metaphysica non est scientia. — 4. *Metaphys.* l. 5; 11. *Metaphys.* l. 3.

Sed contra est, quod Philosophus 6. *Metaphys.* (*text.* 2 ; l. 5, c. 1) scientiam dividit in practicam et speculativam, et hanc dividit in Physicam, Mathematicam et Metaphysicam, et 1. *Metaphys.* (c. 2 et 3) vocat Metaphysicam scientiam et divinissimam. — 6. *Metaphys.* l. 1; 1. *Metaphys.* l. 2 et 3.

Respondeo dicendum, quod Metaphysica est scientia et omnium scientiarum nobilissima. Cujus *ratio* duplex afferri potest : *una* ex ratione scientiæ ; hæc enim est cognitio rei per propriam causam, ut dicitur 1. *Poster.* (*text.* 5 ; c. 2) ; est autem hujusmodi Metaphysica : habet enim proprium subjectum distinctum a subjecto ceterarum scientiarum, ens nimirum in communi, illiusque causam primam et altissimam considerat, puta Deum. Solius enim Dei effectus est ens et esse. Quod manifeste patet ex hoc, quod qualis est ordo effectuum, talis est et causarum ; ens autem creatum est talis effectus, quia nullum alium supponit, sed supponitur ab omnibus : ergo et causa entis debet esse talis, quod nullam aliam supponat, sed supponatur ab omnibus ; nulla autem alia causa est talis præter primam, quæ est Deus. — 1. *Poster.* l. 4 (3) ; 1a, q. 45, a. 4 et 5 ; *de Pot.* q. 3, a. 4.

Altera ratio sumitur ex ratione sapientiæ. Hæc enim scientia est et scientiarum dea, ut docet Philosophus 1. *Metaphys.* (c. 2) ; nam omnes alias ordinat et regulat, et se habet ad scientiam ex additione, non autem tamquam oppositum ad oppositum. Utraque enim est cognitio conclusionum ex causis : sapientia quidem ex causis altissimis et primis, scientia vero ex causis inferioribus. Metaphysica vero est sapientia ; considerat enim altissimas et universales ac primas causas omnium entium, puta substantias separatas ; et ordinat ac regulat omnes alias scientias, ut docet Philosophus ibidem. Unde manifestum est, quod Metaphysica est scientia et aliarum omnium dignissima. — Procem. in libros *Metaphys.*, et 1. *Metaphys.* l. 1, 2, 3; *Opusc.* 70, q. 2, a. 2, in c.

Ad primum ergo dicendum, quod Metaphysica agit de substantiis separatis, non tamen tamquam de subjecto, sed tamquam de primis causis et principiis illius. — Procem. in libros *Metaphys.*

Ad secundum dicendum, quod de Deo haberi potest scientia, licet non sit universalis, quia universale eatenus est intelligibile et scibile, quia est a materia abstractum (separatum) ; unde illa, quæ non sunt per actum nostri intellectus separata, sed per se ipsa sunt ab omni materia libera, maxime cognoscibilia sunt ; et sic Deus maxime cognoscibilis est, quamvis non sit universalis. — *de Verit.* q. 2, a. 2, ad 4.

Ad tertium patet ex dictis (in c.). *Vel dic*, quod sapientia est scientia in quantum est de conclusionibus, differt autem a reliquis scientiis in quantum est de principiis.

Ad quartum dicendum, quod habitus specificantur ex objectis suis secundum rationem, quam principaliter attendunt. Ratio autem objecti sumitur secundum proportionem rei, circa quam est operatio habitus vel potentiæ ad actum animæ, in qua sunt habitus vel potentiæ. Verum quia per operationem animæ quandoque dividuntur quæ secundum rem non sunt conjuncta, sed summe unum sunt ; ideo contingit quod ubi res est eadem, sunt diversæ rationes objecti : sicut eadem res est objectum liberalitatis, ut est donabilis, et justitiæ, ut habet rationem debiti. Et similiter ubi res est communis, est ratio objecti particularis et propria : sicut caritas est virtus specialis, licet ejus objectum, quod est bonum divinum, aliqualiter in omnibus bonis sit commune secundum rem ; in hoc enim quod est commune secundum rem, habet specialem rationem (1. *Poster.* l. 41, al. 39). Et similiter est in proposito. Metaphysica est specialis scientia, quamvis consideret ens, quod est commune omnibus, quia specialem rationem entis considerat, secundum quod non dependet a materia et motu. — *Vel dic*, quod ex eo quod unus habitus vel scientia habet objectum magis commune, una scientia dicitur esse communior quam alia. Et sic in proposito, cum cujuslibet scientiæ unitas secundum unitatem subjecti attendatur, sicut unitas unius generis subjecti est communior quam alterius, puta entis quam corporis mobilis, ita una scientia est communior alia. Et sic Metaphysica, quæ est de ente, est communior quam Physica, quæ est de corpore mobili. — 1a 2æ, q. 57, a. 2, ad 1 et 2 ; 2a 2æ, q. 9, a. 2, in c. ; prooem. in II. *Sent.* q. 1, a. 3, sol. 1 ; 1. *Sent.* dist. 34, q. 3, a. 2, ad 3 ; dist. 35, q. un., a. 1, ad 3 ; 3. *Sent.* dist. 27, q. 2, a. 4, quæstiunc. 2, in sol. et ad 3.

ARTICULUS II

* UTRUM METAPHYSICA SIT UNA SCIENTIA VEL PLURES.

Videtur quod Metaphysica non sit una scientia.

1. Dicit enim Philosophus 1. *Poster.* (*text.* 42 ; c. 28), quod « una scientia est, quæ est unius generis subjecti ». Sed Deus et res creatæ, de quibus agit Metaphysica, non continentur sub uno genere subjecti sive univoce sive analogice. Nam quæ conveniunt in uno genere univoce vel analogice, participant aliquid idem secundum prius et posterius, sicut substantia et accidens rationem entis ; vel æqualiter, sicut bos et equus rationem animalis. Deus autem et res creatæ non participant aliquid idem, quia illud esset prius et simplicius utroque. Ergo Metaphysica non est una scientia. — 1a, q. 1, a. 3, arg. 1 ; prooem. in II. *Sent.* q. 1, a. 2, arg. 2 ; 1. *Poster.* l. 20 (19).

2. Præterea, Philosophus 11. *Metaphys.* (sum. 1, c. 1 ; al. l. 10, c. 1) dicit Metaphysicam non esse unam scientiam ; idque probat hac ratione : quia plura, de quibus consideratur in una scientia, sunt contraria, eo quod unum contrariorum est ratio cognoscendi alterum; et propterea videntur sub una arte cadere. Sed principia rerum, cum sint plura, non sunt contraria ; alioqui non possent convenire in uno principiato. Ergo Metaphysica, quæ est de principis, non videtur esse una scientia. — 11. *Metaphys.* l. 1.

3. Præterea, ex Philosopho (ibid.) eadem scientia non potest esse de pluribus, quia una scientia est unius. Sed Metaphysica est de pluribus, imo de omnibus; cum enim sit sapientia, debet omnia scire, ut dicit Philosophus 1. *Metaphys.* (c. 1) ; præterea agit de omnibus substantiis, ut dicitur 11. *Metaphys.* (sum. 1, c. 1 ; al. l. 10, c. 1). Ergo Metaphysica non est una scientia. — *Ibid.* ; 1. *Metaphys.* l. 2.

4. Præterea, si Metaphysica est una scientia, vel est una genere vel una specie; sed neutrum est. Non enim est una genere, quia ens, quod est subjectum Metaphysicæ, ut docet Philosophus 4. *Metaphys.* initio (*text.* 1; l. 3, c. 1), non est genus, ut dictum est ex eodem (in Logica (1) q. 9, a. 2, c.). Neque est una specie, quia ens in communi non est species, ut per se manifestum est; unitas autem scientiæ sumitur ex subjecto, ut dictum est ex Philosopho (in arg. 1 et in Logica (2) q. 32, a. 2, arg. 1). — 4. *Metaphys.* l. 1.

Sed contra est, quod Philosophus in sua Metaphysica agit de illa tamquam de una scientia; et expresse 11. *Metaphys.* (sum. 1, c. 1; al. l. 10, c. 1) dicit Metaphysicam esse unam scientiam. — Procem. in ll. *Metaphys.*; 11. *Metaphys.* l. 1.

Respondeo dicendum, quod Metaphysica est una scientia tum aliquo modo secundum *genus*, tum simpliciter et absolute secundum *speciem*. — Quod enim sit *una* probatur: quia est unius subjecti, puta entis in communi, ut dicitur in 4. *Metaphys.* initio (*text.* 1; l. 3, c. 1); et quia omnia quæ considerat, sub una ratione formali, puta sub ratione entis, illa considerat, ut dicit Philosophus 11. *Metaphys.* (sum. 2, c. 1; al. l. 10, c. 3); unitas autem scientiæ, sicut et habitus et potentiæ, sumitur ex ratione formali subjecti. — Quod autem sit una aliquo modo secundum *genus*, manifestum est: quia illa scientia est una secundum genus, præsertim si sit speculativa, ut est in proposito, quæ versatur circa unum genus speculabile; scientiæ enim speculativæ distinguuntur secundum distinctionem vel unitatem generis speculabilis ut speculabile est. Constat autem triplex esse genus speculabile: quoddam eorum quæ dependent a materia secundum esse et intellectum, sicut entia naturalia, de quibus est Philosophia naturalis, in quorum definitionibus ponitur materia sensibilis; aliud eorum quæ dependent a materia secundum esse, sed non secundum intellectum, ut entia mathematica, in quorum definitionibus non ponitur materia sensibilis; tertium eorum quæ neutro modo dependent a materia, cujusmodi sunt Deus, intelligentiæ et ens in communi. Et de hoc tertio genere agit Metaphysica, ac proinde dici potest, quod sit una secundum *genus*. — 4. *Metaphys.* l. 1 et 3 (1); 2. *Metaphys.* l. 1; 1a, q. 1, a. 3, c.; procem. in ll. *Sent.* q. 1, a. 2, c.; *Opusc.* 70, q. 5, a. 1, c. — Est autem absolute et simpliciter una secundum *speciem*, quia illa scientia vel habitus vel potentia (eadem enim est ratio horum trium), est una specie, in qua nulla est diversitas secundum illam rationem formalem, secundum quam considerat objectum; ut patet similiter in potentia visiva. Visio enim albi et nigri sunt ejusdem speciei, quia ratio visibilis, sub qua potentia tendit in objectum, est unius speciei. Ita vero se habent omnia quæ considerantur in Metaphysica; considerantur enim omnia quatenus entia sunt, et quatenus sunt separata secundum esse et rationem a materia. — 1a, q. 1, a. 3, c.; 3. *Sent.* dist. 27, q. 2, a. 4, sol. 1, ad 3; dist. 33, q. 1, a. 1, sol. 1; 11. *Metaphys.* l. 3; *Opusc.* 70, q. 5, a. 1 et 4.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Metaphysica consideret hæc tria, Deum, intelligentias et ens in communi, est tamen una: quia solum ens in communi considerat ut subjectum, reliqua vero duo considerat ut causas sui subjecti; ejusdem autem et unius scientiæ est considerare causas proprias sui subjecti et ipsum subjectum. — Procem. in ll. *Metaphys.*; *Opusc.* 70, q. 5, a. 4.

Ad secundum dicendum, quod ratio Philosophi adducta est per modum dubitationis, ut patet intuenti textum. Veritas autem hujus est, quod Metaphysica est una scientia, quæ tamen considerat plura principia, in quantum reducuntur ad unum genus, quia et hac ratione contraria sub unam scientiam cadunt, in quantum sunt

(1) Intellige hujus *Summæ Philosophiæ* sect. 1, pag. 105. — (2) Ibid., pag. 338.

unius generis. — 11. *Metaphys.* l. 1.

Ad tertium dicendum similiter, quod argumentum allatum est per modum dubitationis a Philosopho ; et veritas est, quod Metaphysica est de omnibus substantiis, licet de quibusdam principalius, scilicet de substantiis separatis, in quantum omnes conveniunt in uno genere, quod est ens per se. — *Ibid.*

Ad quartum dicendum, quod Metaphysica et est una aliquo modo secundum genus speculabile, quia agit de separatis secundum esse et rationem a materia ; et est una secundum speciem, quia sub una ratione formali indivisibili considerat omnia quæ ad ipsius subjectum pertinent, ut dictum est (in c.).

ARTICULUS III

* UTRUM METAPHYSICA SIT SCIENTIA SPECULATIVA.

Videtur quod Metaphysica non sit scientia speculativa.

1. Dicit enim Philosophus (4. *Metaphys. text.* 5 ; l. 3, c. 2), quod circa idem genus versatur Logica et Metaphysica ; sed Logica non est scientia speculativa, ut dictum est (in Logica q. 1, a. 4, c.) : ergo neque Metaphysica erit scientia speculativa. — 4. *Metaphys.* l. 4 (1).

2. Præterea, sacra doctrina seu Theologia supernaturalis non est pure speculativa, sed simul est practica et speculativa ; sed eadem videtur esse ratio Theologiæ naturalis, quæ est Metaphysica : ergo Metaphysica non est scientia pure speculativa. — 1a, q. 1, a. 4, c. ; proœm. in II. *Sent.* q. 1, a. 3, sol. 1.

3. Præterea, ordinare et regulare pertinent ad intellectum practicum, quia intellectus speculativus sistit tantum in cognitione veritatis, ut dicit Philosophus 1. *Metaphys.* (c. 2) ; sed Metaphysica, ex Philosopho (*ibid.*), ordinat et regulat omnes scientias ; ergo Metaphysica non est scientia speculativa. — 1. *Metaphys.* l. 1, 2, 3 (2).

Sed contra est : 1. quod Philosophus 6. *Metaphys.* (*text.* 2 ; l. 5, c. 1) docet, quod si est aliquid immobile et separabile et sempiternum, palam quia est Theoricæ id nosse. — 6. *Metaphys.* l. 1.

2. Præterea, Philosophus 1. *Metaphys.* (c. 2) dicit, quod Metaphysica non est activa, sed speculativa ; et 6. *Metaphys.* initio (*text.* 2 ; l. 5, c. 1) scientiam speculativam dividit in Physicam, Metaphysicam et Mathematicam. — 1. *Metaphys.* l. 3 (2) ; 6. *Metaphys.* l. 1.

Respondeo dicendum, quod Metaphysica est scientia speculativa. Cujus triplex ratio afferri potest : — *prima* est ex ratione scientiæ *practicæ*. Dividitur enim scientia practica in activam et factivam ; Metaphysica autem neque activa est neque factiva. Non *hæc* quidem, quia principium factivarum scientiarum est in faciente, non in facto, quod est artificiatum. Principium autem eorum quæ metaphysicus considerat, non est in faciente. Cum enim *facere* sit secundum operationem quæ transit exterius ad materiæ transmutationem, scientiæ factivæ dicuntur artes mechanicæ ; Metaphysica autem non est ars mechanica, cum non habeat operationes exterius transmutantes materiam ullam, ut patet. Neque *illa*, quia principium activarum scientiarum est in agente, et est electio ; idem enim est agibile et eligibile ; Metaphysica vero non versatur circa agibile vel eligibile, sed circa ens commune, quod non est agibile ; præterquam quod scientiæ practicæ est determinare tantum ea, quæ sunt operabilia ab homine, ut moralis de actibus humanis, et ædificativa de ædificiis (1a, q. 1, a. 4, arg. *Sed contra*) ; Metaphysica autem non est de rebus operabilibus a nobis, ut per se manifestum est. — *Secunda* est ex ratione scientiæ *speculativæ*. Tripliciter enim aliqua scientia dicitur speculativa : *primo* ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles a sciente ; *secundo* ex parte considerandi, puta si consideretur aliquid definiendo et dividendo et considerando ejus principia ; *tertio* ex parte finis ; nam intellectus practicus differt a speculativo

fine, ut dicitur in 3. *de Anima text.* 49 ; c. 10. (1a, q. 14, a. 16, in c.) Sed Metaphysica est speculativa his tribus modis : quia considerat ea, quæ non sunt operabilia a nobis, puta ens ut ens, et superiores causas, ut dictum est ; et hæc considerat definiendo et disputando et non ordinando ad opus ; et tota Metaphysica ordinatur, ut inquit Philosophus 1. *Metaphys.* (c. 1) ad veritatis cognitionem ; nam inter scientias speculativas est maxime gratia sui, ut inquit Philosophus ibidem. — *Tertia* est ex ratione *sapientiæ.* Hæc enim cum sit nobilissima omnium scientiarum, est sui gratia, atque adeo speculativa, ut docet Philosophus 1. *Metaphys.* (c. 2), non autem propter ullum opus, quod est proprium scientiæ practicæ. Est autem Metaphysica sapientia, ut docet Philosophus ibidem ex conditionibus sapientiæ, quæ Metaphysicæ conveniunt. — Unde manifestum est, quod Metaphysica est scientia speculativa.—6. *Metaphys.* l. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo Logica et Prima Philosophia dicuntur versari circa idem genus, quia versantur circa ens ; differunt autem, quod Logica versatur circa ens rationis, Prima vero Philosophia versatur circa ens reale seu ens naturæ ; quæ duo entia æquiparantur, quia omnia entia naturæ sub consideratione rationis cadunt. Cur vero Logica neque sit speculativa scientia neque practica, dictum est (in Logica q. 1, a. 4, c.), et similiter dictum (in c.), quare Metaphysica sit scientia speculativa, non autem practica. — 4. *Metaphys.* l. 4 (1).

Ad secundum dicendum, quod ideo in scientiis philosophicis alia est speculativa alia practica, et per consequens Metaphysica, quæ Theologia naturalis dicitur, est scientia speculativa tantum, Theologia vero divina et supernaturalis seu sacra doctrina simul est scientia practica et speculativa : quia hæc habet rationem formalem se extendentem ad ea, quæ pertinent ad scientias practicas et speculativas, puta cognoscibilitatem per divinum lumen, quam rationem non habet ulla scientia ex philosophicis. — 1a, q. 1, a. 4, c. ; prooem. in ll. *Sent.* q. 1, a. 3, sol. 1.

Ad tertium dicendum, quod regulare et ordinare opus externum pertinet ad intellectum et habitum practicum, non autem ordinare opus internum, cujusmodi est cognitio cujuslibet scientiæ ; practicum enim dicitur ab opere exteriori, speculativum autem ab opere interiori. — 1a 2æ, q. 1, a. 6, ad 1 et 2 ; q. 3, a. 5, ad 2 et 3 ; q. 13, a. 4, ad 2 ; q. 57, a. 1, ad 1 ; a. 3, ad 3 ; 2a 2æ, q. 179, a. 2, c. ; *de Verit.* q. 14, a. 4, c.

ARTICULUS IV

* UTRUM METAPHYSICA SIT SAPIENTIA.

Videtur quod Metaphysica non sit sapientia.

1. Dicit enim Philosophus 1. *Metaphys.* (c. 2), quod sapientia debet versari circa omnia ; sed Metaphysica non versatur circa omnia ; tantum enim agit de his, quæ sunt secundum rem et rationem abstracta a materia, ut dicit Philosophus 6. *Metaphys.* (*text.* 2 et 3 ; l. 5, c. 3) : ergo Metaphysica non est sapientia. — 1. *Metaphys.* l. 2.

2. Præterea, sapientia, ut dicit Philosophus ibidem (1. *Metaphys.* c. 2), versatur circa maxime difficilia ; sed Metaphysica non versatur circa hujusmodi ; versatur enim circa maxime universalia, quæ sunt primo nobis nota, ut dicit Philosophus 1. *Phys.* initio (*text.* 3 et 4 ; c. 1), et ideo magis facilia : ergo Metaphysica non est sapientia. — *Ibid.*

3. Præterea, sapientia est certior aliis scientiis, quia est ex paucioribus, ut dicit Philosophus 1. *Metaphys.* (c. 2) ; sed Metaphysica non est ex paucioribus, cum se extendat ad omnia, quippe quæ scit omnia, ut dicit Philosophus ibidem : ergo Metaphysica non est sapientia. — 1. *Metaphys.* l. 2.

4. Præterea, quanto aliquid magis capitur sensu, a quo nostra cognitio oritur,

tanto est certius, sed ea, quæ secundum esse et rationem dependent a materia, de quibus est Physica, magis capiuntur sensu quam quæ secundum neutrum a materia dependent, de quibus est Metaphysica : ergo Metaphysica non est certior aliis scientiis, et consequenter non est sapientia. — *Ibid.*

5. Præterea, sapientia docere debet causas cujuslibet quæsiti, ut dicitur 1. *Metaphys.* (c. 2) ; sed hoc non facit Metaphysica ; nam cum scire sit cognoscere rem per causas, per quas est, ut dicitur 1. *Poster.* (*text.* 5 ; c. 2), quælibet scientia docet causas proprii subjecti : ergo Metaphysica non est sapientia. — *Ibid.* et 6. *Metaphys.* l. 1 ; 1. *Poster.* l. 2 (1).

6. Præterea, Metaphysica per studium acquiritur, sapientia vero per infusionem habetur, unde inter dona Spiritus Sancti numeratur (*Is.* 11, 2) : ergo Metaphysica non est sapientia. — 1a, q. 1, a. 6, arg. 3.

Sed contra est, quod Philosophus 1. *Metaphys.* (c. 2) docet, quod Metaphysica est sapientia. — 1. *Metaphys.* l. 2.

Respondeo dicendum, quod Metaphysica est sapientia naturalis. Cujus ratio est, quia sapientia, ut colligitur ex Philosopho (1. *Metaphys.* c. 2), omnium philosophorum consensu est scientia, per quam quis scit omnia etiam difficillima per certitudinem et causam, estque magis apta ad docendum, et scire propter se quærit, et se habet ad alias ut principalis et architectonica. Hujusmodi autem est Metaphysica. Nam, *primo*, per illam quis scit omnia, scit enim maxime universalia, quibus omnia subjiciuntur. *Secundo*, scit difficillima ; nam scit ea, quæ a sensibus maxime remota sunt, puta Deum, intelligentias et ens in communi. *Tertio*, est maxime certa, quia pauciora in sui consideratione tractat, cum non habeat objectum suum ex additione, sicut ceteræ scientiæ, quæ proinde multo plura considerare debent. *Quarto*, est magis apta ad docendum, quia docet causas primas omnium causarum atque adeo omnium rerum ; scire autem est per causas, et docere est scientiam in aliquo causare. *Quinto*, est magis per se eligibilis, seu gratia scientiæ volita, quia est maxime de scibilibus, de primis nimirum causis et principiis rerum omnium. *Demum*, se habet ad ceteras scientias ut principalis et architectonica, quia considerat causam finalem rerum omnium, seu bonum totius universi, quod est optimum in natura. — 1. *Metaphys.* l. 2 ; et prœem. in ll. *Metaphys.*

Ad primum ergo dicendum, quod Metaphysica dicitur scire omnia, quia scit maxime universalia, quibus omnia subjiciuntur. Considerat enim, inquit Philosophus 11. *Metaphys.* (sum. 2, c. 1 ; l. 10, c. 3), omnia entia, quatenus reducuntur ad unum, puta ad ens in communi, et quatenus continentur in primis et universalibus causis omnium entium. — *Ibid.* et 11. *Metaphys.* l. 3.

Ad secundum dicendum, quod magis universalia secundum simplicem apprehensionem sunt prius nota. Nam primo in intellectum cadit ens, ut dicit Avicenna, et prius in intellectum cadit animal quam homo ; sicut etiam in esse naturæ, quod de potentia in actum procedit, prius est animal quam homo. Sed quantum ad investigationem naturalium proprietatum et causarum, prius sunt nota minus communia, eo quod per causas particulares, quæ sunt unius generis vel speciei, pervenimus ad causas universales. Ea vero, quæ sunt universalia in causando, sunt posterius nota quoad nos, licet sint prius nota secundum naturam ; quamvis universalia per prædicationem sint aliquo modo prius nota quoad nos quam minus universalia, licet non prius nota quam singularia : nam cognitio sensus, qui est cognoscitivus singularium, in nobis præcedit cognitionem intellectivam, quæ est universalium. — 1. *Metaphys.* l. 2.

Ad tertium dicendum, quod licet Metaphysica se extendat ad omnia, est tamen ex paucioribus, quia universale comprehendit quidem plura in potentia, sed pauciora in actu ; tanto autem aliqua scientia

est certior, quanto ad sui subjecti considerationem pauciora actu consideranda requiruntur. Unde scientiæ operativæ sunt incertissimæ, quia oportet quod considerent multas singularium operabilium circumstantias. — *Ibid.*

Ad quartum dicendum, quod res physicæ sunt certiores quoad nos, non autem simpliciter ; et per consequens Metaphysica est certior simpliciter omnibus scientiis, est tamen incertior quam Physica secundum nos. — *Opusc.* 70, q. 5, a. 1, ad 9 et 10.

Ad quintum dicendum, quod Metaphysica dicitur causas rei cujuslibet docere, quia docet primas causas omnium causarum et consequenter omnium rerum, quæ sunt attributa divina, puta sapientia, bonitas et hujusmodi. — *Ibid.* et 6. *Metaphys.* l. 1 ; *de Pot.* q. 1, a. 4, c.

Ad sextum dicendum, quod cum judicium ad sapientem pertineat, secundum *duplicem modum* judicandi dupliciter sapientia sumitur. Contingit enim aliquem judicare *uno modo* per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, recte judicat de his quæ sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur ; unde et in 10. *Eth.* (c. 5) dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. *Alio modo* per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali posset judicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet. — *Primus* igitur *modus* judicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quæ ponitur donum Spiritus Sancti, secundum illud 1. *Cor.* (2, 15) : *Spiritualis* homo *judicat omnia.* — *Secundus* autem *modus* judicandi pertinet ad Metaphysicam et sacram doctrinam ; Metaphysica enim judicat de omnibus rebus creatis, quatenus considerat altissimas causas illarum ; sacra doctrina vero judicat de rebus divinis et de creatis per ordinem ad Deum. — 1a, q. 1, a. 6, ad 3 ; 1a 2æ, q. 58, a. 2, c. et ad 1 ; q. 66, a. 5, c. ; 2. c. *Gent.* c. 4 et 24 ; 1. *Eth.* l. 1 ; 1. *Metaphys.* l. 2.

ARTICULUS V

*UTRUM METAPHYSICA SIT DE REBUS A MATERIA ET MOTU SECUNDUM ESSE ET RATIONEM SEPARATIS.

Videtur quod Metaphysica non sit de rebus a materia et motu separatis.

1. Dicit enim Philosophus 1. *Metaphys.* (c. 2), quod Metaphysica est scientia divina, quia maxime tractat de Deo et rebus divinis ; sed ad Dei cognitionem pertingere non possumus nisi per effectus visibiles, qui sunt in materia et motu constituti — sic Philosophus 8. *Phys.* et 12. *Metaphys.* ex motu investigat primum motorem et substantias separatas — : ergo Metaphysica non abstrahit a materia et motu. — 1. *Metaphys.* l. 3 (2) ; *Opusc.* 70, q. 5, a. 4, arg. 1.

2. Præterea, illud cui motus aliquo modo convenit, non est omnino a motu et materia separatum. Sed motus aliquo modo convenit substantiis separatis. Nam de sapientia divina dicitur *Sap.* 7, 24, quod est mobilis et *mobilior omnibus mobilibus ;* et Plato posuit primum movens movere se ipsum ; et quod angeli etiam moveantur, patet ; nam moventur secundum alterationem (electionem), nam de bonis facti sunt quam plures mali ; et secundum locum, quando mittuntur. Ergo illa, de quibus Metaphysica tractat, non sunt omnino separata a materia et motu. — *Opusc.* 70, l. c. arg. 2 et 3.

3. Præterea, dicit Commentator initio *Physicorum* (1. *Phys. text.* 1), quod omne quod est, vel est materia pura vel forma pura vel compositum ex materia et forma. Sed angelus non est forma pura, quia sic esset actus purus, quod est solius Dei ; nec est materia pura : ergo est compositum ex materia et forma. Et sic Metaphysica, quæ tractat de angelis, non abstrahit a materia. — *Ibid.* arg. 4.

4. Præterea, Metaphysicæ subjectum est ens, et specialiter ens quod est substantia ; sed ens et substantia non abstrahunt a materia, alias nullum ens inveniretur

quod haberet materiam : ergo Metaphysica non abstrahit a materia et motu. — *Ibid.* arg. 5.

5. Præterea, secundum Philosophum (1. *Poster. text.* 1 ; c. 1) ad scientiam pertinet considerare non solum subjectum, sed etiam partes et passiones subjecti; sed ens est subjectum Metaphysicæ : ergo ad ipsam pertinet considerare de omnibus entibus ; sed materia et motus sunt quædam entia : ergo Metaphysica ab eis non abstrahit. — *Ibid.* arg. 6.

6. Præterea, sicut dicit Commentator 1. *Phys.* (*text.* 1), scientia divina, quæ est Metaphysica, demonstrat per tres causas, efficientem, finalem et formalem. Sed causa efficiens non potest considerari sine consideratione motus ; similiter nec finis, ut dicitur in 3. *Metaphys.* (*text.* 3 ; l. 2, c. 2); unde in mathematicis, quia sunt immobilia, nulla demonstratio per hujusmodi causas datur. Ergo Metaphysica non abstrahit a motu. — *Ibid.* arg. 7.

7. Præterea, ad eandem scientiam spectat agere de ente ut ens est, et de iis quæ consequuntur ens ut ens, qualia sunt necessarium et contingens ; sed contingentia sunt variabilia, materialia et motibus subjecta : ergo Metaphysica non est de his, quæ sunt separata a materia et motu. — 1. *Metaphys.* l. 1 ; 6. *Metaphys.* l. 4.

8. Præterea, scientiæ distinguuntur ex objectis, ut dictum est in logicis (q. 33 sqq.); sed Theologia est de separatis a materia et motu : ergo de his non erit Metaphysica. — *Opusc.* 70, q. 5, a. 4, c.

Sed contra est : 1. quod Philosophus 6. *Metaphys.* (*text.* 2 ; l. 5, c. 1) et 11. *Metaphys.* (sum. 3, c. 1 ; l. 10, c. 7) dicit, quod Prima Philosophia agit de separabilibus et immobilibus ; sed Metaphysica est Prima Philosophia, ut dicit Philosophus 1. *Metaphys.* (c. 2) : ergo Metaphysica est de rebus abstractis a materia et motu. — 6. *Metaphys.* l. 1 ; 11. *Metaphys.* l. 7 ; *Opusc.* 70, q. 5, a. 4, arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, de separatis a motu et materia, cum de illis possit haberi scientia, debet considerare aliqua pars scientiæ speculativæ, alias Philosophia non esset convenienter tradita. Sed nulla alia scientia de illis potest esse præter Metaphysicam. Nam Physica agit de rebus materialibus et mobilibus ; Mathematica vero considerat solum separata a materia et motu secundum rationem, non autem secundum esse. Ergo Metaphysica est de abstractis omnino a materia et motu. — 6. *Metaphys.* l. 1.

3. Præterea, Metaphysica, ut dicit Philosophus 6. *Metaphys.* (*text.* 2 ; l. 5, c. 1), est scientia divina agens de nobilissimis entibus, et præterea est de principiis et causis primis ; sed hujusmodi divina entia et prima principia sunt immaterialia et immobilia : ergo Metaphysica agit de abstractis a materia et motu. — 6. *Metaphys.* l. 1 ; *Opusc.* 70, l. c. arg. 2 et 3. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod Metaphysica est de his quæ abstrahunt a materia et motu. Cujus ratio est ex dictis manifesta. Nam cum hæc scientia tria sortiatur nomina ex rebus, circa quas versatur — dicitur enim Metaphysica, quia agit de ente et iis quæ consequuntur ipsum ; dicitur vero Prima Philosophia, quia primas rerum causas considerat ; dicitur demum Theologia, qui substantias separatas et immobiles considerat — ; non nisi de rebus abstractis a materia et motu agere potest. Nam prædicta tria sunt hujusmodi : nisi quod ens in communi, et quæ illud consequuntur, ut substantia, actus et potentia, a materia et motu separata dicuntur, quia de ratione eorum non est in materia et motu esse, seu quia non universaliter et de necessitate habent esse in materia, sicut mathematica, quamvis quandoque sint in materia et motu : sicut animal abstrahit a rationali, quamvis aliquod animal sit rationale ; — primæ vero causæ rerum omnium et substantiæ separatæ dicuntur abstrahere a materia et motu, quia de ratione earum est esse

sine materia et motu. — *Opusc.* 70, q. 5, a. 4, c.; proœm. in II. *Metaphys.*; 1. *Metaphys.* l. 1, 2, 3 (1, 2); 6. *Metaphys.* l. 1; 1. *Phys.* l. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ assumuntur in scientia ad manifestationem aliorum, non pertinent per se ad scientiam, sed quasi per accidens. Sic enim in mathematicis quædam naturalia assumuntur. Et per hunc modum nihil prohibet in scientia divina esse quædam, quæ sunt in materia et motu. — *Opusc.* 70, l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod moveri Deo non attribuitur proprie, sed metaphorice. Et hoc duplicitur : — *uno modo*, secundum quod improprie operatio intellectus vel voluntatis motus dicitur; et secundum hoc aliquis movere se ipsum dicitur, quando intelligit et diligit se. Et hoc modo verificari potest dictum Platonis, quod primus motor movet se ipsum, quia scilicet intelligit et diligit se, ut Commentator dicit 8. *Phys.* (*text.* 33 et 39). — *Alio modo*, secundum quod ipse effluxus causatorum a primis causis potest nominari processio sive motus quidam causæ in causatum, in quantum in ipso effectu relinquitur similitudo causæ; et sic causa, quæ prius erat in se ipsa, postmodum fit in effectu per similitudinem suam. Et hoc modo Deus, qui suam similitudinem omnibus creaturis impertitus est, quantum ad aliquid per omnia moveri, vel ad omnia procedere dicitur; quo loquendi modo frequenter utitur D. Dionysius. Et secundum hunc modum videtur intelligendum quod dicitur *Sap.* 7, 24, quod *omnibus mobilibus mobilior* est sapientia, et quod *attingit a fine usque ad finem.* Hoc autem non est proprie moveri : et ideo ratio non sequitur. — Similiter et angelis (quos philosophi intelligentias vocant, et eodem modo considerant quo primam causam, quæ est Deus, quatenus nimirum ipsi etiam sunt principia secunda, saltem per motum orbium) nullus motus physicus accidere potest. Motus autem qui est secundum electionem, reducitur ad illum motum, quo operatio intellectus vel voluntatis dicitur motus : quod est improprie et metaphorice dictum. Motus autem quo dicuntur secundum locum moveri, non est secundum circumscriptionem localem, sed secundum operationem quam exercent in hoc vel illo loco, aut secundum habitudinem aliquam aliam, quam habent ad locum, omnino æquivocam ad illam, quam habet corpus locatum ad locum. Unde manifestum est quod illis non convenit motus secundum quod naturalia moveri dicuntur. — *Ibid.* ad 2 et 3.

Ad tertium dicendum, quod actus et potentia sunt communiora quam materia et forma; et ideo licet in angelis non inveniatur compositio materiæ et formæ, potest tamen in eis inveniri potentia et actus. Materia enim et forma sunt partes compositi ex materia et forma; et ideo in illis tantum invenitur compositio materiæ et formæ, quorum una pars se habet ad aliam ut potentia ad actum. Quod autem potest esse, potest etiam non esse; et ideo possibile est unam partem inveniri cum alia et sine alia. Et ideo compositio materiæ et formæ non invenitur, secundum Commentatorem (in 1. *de Cœlo* et in 7. *Metaphys.*), nisi in his quæ sunt per naturam corporalia. Nec obstat quod aliquod accidens in aliquo subjecto perpetuo conservatur, sicut figura in cœlo, cum tamen corpus cœleste impossibile sit esse sine tali figura, quia figura et omnia alia accidentia consequuntur substantiam sicut causam. Et ideo subjectum se habet ad accidentia non solum ut potentia passiva, sed etiam quodam modo ut potentia activa. Et ideo aliqua accidentia naturaliter perpetuantur in subjectis suis. Materia autem non hoc modo est subjectum formæ; et ideo omnis materia quæ substat alicui formæ, potest etiam non subesse, nisi fortassis a causa extrinseca contineatur, sicut virtute divina ponimus aliqua corpora, quæ ex contrariis composita sunt, esse immortalia (incorruptibilia), ut corpora resurgentium. Essentia autem

angeli secundum suam naturam est incorruptibilis; et ideo non est in eo compositio materiæ et formæ. Sed quia angelus non habet esse a se ipso, ideo se habet in potentia ad esse, quod accipit a Deo; et sic esse a Deo acceptum comparatur ad essentiam illius simplicem ut actus ad potentiam. Et hoc est, quod dicitur, quod sunt compositi ex *quo est* et *quod est*, ut ipsum *esse* intelligatur *quo est*, ipsa vero *natura* angeli intelligatur *quod est*. Tamen si ex materia et forma essent angeli compositi, non tamen ex materia sensibili, a qua oportet mathematica esse abstracta et metaphysica separata. — *Ibid.* ad 4.

Ad quartum dicendum, quod ens et substantia dicuntur esse separata a materia et motu, non quia de eorum ratione sit esse sine materia et motu, sed quia de ratione eorum non est in materia et motu esse, quamvis quandoque sint in materia, ut dictum est (in c.). — *Ibid.* ad 5.

Ad quintum dicendum, quod metaphysicus considerat etiam singula entia, non secundum proprias rationes per quas sunt tale vel tale ens, sed secundum quod participant communem rationem entis; et sic etiam pertinent ad ejus consideratione materia et motus. — *Ibid.* ad 6; 3. *Metaphys.* l. 4; 6. *Metaphys.* l. 1.

Ad sextum dicendum, quod agere et pati non convenit entibus secundum quod sunt in consideratione, sed secundum quod sunt in esse. Mathematicus autem considerat res abstractas in consideratione tantum; et ideo res illæ, prout cadunt in considerationem mathematici, non possunt esse principium et finis motus; et ideo Mathematica non demonstrat per causam efficientem et finalem. Res autem quas considerat Metaphysica, sunt separatæ, existentes in rerum natura. Tales autem possunt esse principium et finis motus; unde nihil prohibet quin per causam efficientem et finalem demonstret. — *Opusc.* 70, q. 5, a. 4, ad 7.

Ad septimum dicendum, quod metaphysicus considerat contingentia, sicut et sensibilia et materialia, quatenus entia sunt, ut dictum est (ad 5 et 6). — 1. *Metaphys.* l. 1; 4. *Metaphys.* l. 4.

Ad octavum dicendum, quod Theologia est de illis separatis a materia et motu, de quorum ratione est quod nullo modo sint in materia, tamquam de subjecto; et Metaphysica est de separatis a materia tamquam de subjecto, de quorum ratione non est quod sint in materia et motu.

ARTICULUS VI

* QUODNAM SIT SUBJECTUM METAPHYSICÆ.

I. Videtur quod subjectum Metaphysicæ sint substantiæ separatæ.

1. Dicit enim Philosophus 6. *Metaphys.* (*text.* 2 et 3; l. 5, c. 1), quod Metaphysica agit de substantiis immaterialibus et immobilibus, sicut Physica agit de substantiis materialibus et mobilibus; et quod si non essent substantiæ separatæ, Physica esset prima Philosophia; sed Physica agit de substantiis mobilibus tamquam de proprio subjecto: ergo Metaphysicæ subjectum sunt substantiæ separatæ. — 6. *Metaphys.* l. 1 et 2.

2. Præterea, de substantiis immaterialibus in aliqua scientia speculativa determinari debet; quælibet enim scientia agens de substantia particulari habet illam pro subjecto; sed in nulla alia scientia agitur de substantiis separatis quam in Metaphysica: ergo Metaphysica agit de illis tamquam de subjecto. — *Opusc.* 70, q. 6, a. 4, arg. 2.

3. Præterea, Metaphysica dicitur Theologia naturalis, sicut sacra doctrina dicitur Theologia supernaturalis; sed Theologia supernaturalis habet pro suo subjecto Deum: ergo et Theologia naturalis habebit pro suo subjecto Deum vel certe substantias separatas, cum eodem modo, ut dictum est (art. præced. ad 2), Philosophia consideret Deum atque intelligentias. — *Ibid.* arg. 1; in procem. ad II. *Sent.* q. 1, a. 4, arg. 1.

4. Præterea, ultima felicitas hominis

secundum Philosophum consistit in intelligendo substantias separatas. Cum enim felicitas sit operatio perfectissima, oportet quod sit optimorum sub intellectum cadentium, ut potest accipi ex Philosopho 10. *Eth.* (c. 7.) Est enim felicitas illa, de qua philosophi loquuntur, operatio a sapientia procedens, cum sapientia sit perfectissima virtus perfectissimæ potentiæ, puta intellectus; et hæc operatio est felicitas, ut dicitur 10. *Eth.* (c. 7.) Ergo per sapientiam intelliguntur substantiæ separatæ tamquam proprium ipsius subjectum. Sed sapientia est ipsa Metaphysica, ut dicit Philosophus (1. *Metaphys.* c. 2). Ergo Metaphysicæ subjectum sunt substantiæ separatæ. — *Opusc.* 70, l. c. arg. 3.

5. Præterea, frustra est quod non potest pertingere ad finem propter quem est. Sed omnium scientiarum speculativarum consideratio ordinatur sicut ad finem ad (in) cognitionem substantiarum separatarum, quia perfectissimum in quolibet genere est finis. Ergo si nulla datur scientia speculativa, per quam scientifice cognoscuntur substantiæ separatæ tamquam subjectum, omnes scientiæ erunt frustra, quod est inconveniens. — *Ibid.* arg. 4.

6. Præterea, omne quod ordinatur naturaliter in aliquem finem, habet præindita aliqua principia, quibus potest pervenire in illum finem; naturalium enim motionum principium est natura (1). Sed homo est naturaliter ordinatus ad cognitionem substantiarum immaterialium sicut ad finem, ut a philosophis traditur; ergo habet in se aliqua principia illius cogitationis naturaliter indita. Sed omne illud in quod possumus pervenire ex principiis naturaliter notis, pertinet tamquam subjectum ad considerationem alicujus scientiæ speculativæ. Ergo substantiæ immateriales pertinent ut subjectum ad aliquam scientiam speculativam. — *Ibid.* arg. 5.

(1) *Al.* « naturalium enim motionum principia sunt intra ».

7. Præterea, dicit Philosophus (4. *Metaphys. text.* 4; l. 3, c. 2), quod tot sunt partes Philosophiæ, quot sunt substantiæ; et quod sicut duplex est substantia, materialis et immaterialis, ita est duplex scientia. Sed scientia quæ considerat substantias materiales, habet illas pro subjecto adæquato, puta Physica. Ergo cum Metaphysica consideret substantias immateriales, habebit illas pro subjecto adæquato. — 4. *Metaphys.* l. 2 (1).

Sed contra est, quod in scientiis speculativis investigantur definitiones, quibus propriorum subjectorum essentiæ intelliguntur per viam definitionis, generis scilicet et differentiæ, et per investigationem causarum et accidentium ipsorum subjectorum, quæ magnam partem conferunt ad cognitionem quod quid est. Sed de substantiis immaterialibus non possumus naturaliter cognoscere quod quid est, quia naturaliter loquendo non conveniunt in genere cum istis substantiis sensibilibus naturaliter nobis notis; causam autem vel non habent, ut Deus, vel est nobis occultissima, ut causa angelorum. Accidentia etiam ipsorum sunt nobis ignotissima. Ergo non potest esse ulla scientia naturalis, quæ sit de substantiis separatis tamquam de subjecto. — *Opusc.* 70, q. 6, a. 4, arg. 2 *Sed contra.*

II. Videtur quod subjectum Metaphysicæ sit substantia.

1. Illud enim est subjectum Metaphysicæ, de quo primo et tantum speculatur Metaphysica. Sed hoc est substantia, ut dicitur 7. *Metaphys.* (*text.* 5; l. 6, c. 1), ubi sic Philosophus concludit : « Quapropter nobis maxime et primum et solum, ut est dicere, de sic ente, speculatum est quid est »; et 12. *Metaphys.* (*text.* 1; l. 11, c. 1) dicitur : « Speculatio de substantia est, siquidem substantiarum principia et causas quærimus. — 7. *Metaphys.* l. 1; 12. *Metaphys.* l. 1.

2. Præterea, dicit Philosophus 6. *Metaphys.* (*text.* 2 et 3; l. 5, c. 1), quod Metaphysica versatur, tamquam circa subjectum, circa abstracta a motu et materia;

sed hujusmodi maxime est ratio substantiæ : ergo substantia est subjectum Metaphysicæ. — 6. *Metaphys.* l. 1 et 2.

3. Præterea, illud est subjectum in scientia, quod definitur ut sit medium demonstrationis, et ad quod reducuntur omnia quæ considerantur in scientia. Sed hoc in Metaphysica est substantia, ut patet ex Philosopho 3. *Metaphys.* (*text.* 6; l. 2, c. 2), 4. *Metaphys.* versus initium (*text.* 1 et 2; l. 3, c. 1 et 2), 7. *Metaphys.* (*text.* 15; l. 6, c. 4) et 9. *Metaphys.* in fine (*text.* 22; l. 8, c. 10), ubi dicit *quod quid* esse tantum in substantiis, et ad substantiam revocari omnia accidentia. Ergo substantia est subjectum Metaphysicæ. — Proœm. in ll. *Sent.* q. 1, a. 1 et 2; 1. *Poster.* l. 2 (1); 3. *Metaphys.* l. 6; 4. *Metaphys.* l. 1; 7. *Metaphys.* l. 1 et 4; 9. *Metaphys.* l. 11 (5).

Sed contra est, quod illud est subjectum in scientia, sub cujus ratione formali continentur omnia quæ considerantur in illa; sed in Metaphysica plurima considerantur, et non sub ratione formali substantiæ, ut accidentia : ergo substantia non est subjectum Metaphysicæ. — Proœm. in ll. *Sent.* q. 1, a. 4, arg. *Sed contra*, et in c.; 11. *Metaphys.* l. 3; 12. *Metaphys.* l. 1.

III. Videtur quod ens in communi, ut dividitur in decem genera, non sit subjectum Metaphysicæ.

1. Subjectum enim scientiæ debet esse definibile, quia definitio subjecti debet esse medium ad demonstrandam passionem de subjecto, ut dicit Philosophus 2. *Poster.* (*text.* 1 et 8; c. 1 et 8). Sed ens non potest definiri, quia omnis definitio datur per priora, ut dicitur 2. *Poster.* (*text.* 21; c. 13); ens autem non habet aliqua priora. Ergo ens in communi non est subjectum Metaphysicæ. — 2. *Poster.* l. 1, 7 et 15.

2. Præterea, substantiæ separatæ sunt principia subjecti Metaphysicæ, ut dictum est (a. 5, ad. 2). Sed substantiæ separatæ non sunt principia entis in communi ut dividitur in decem prædicamenta, quia non sunt principia substantiæ, cum sub illa contineantur tamquam species : ergo subjectum Metaphysicæ non est ens ut dividitur in decem prædicamenta.

3. Præterea, subjectum cujuslibet scientiæ humanitus inventæ debet contineri sub objecto intellectus humani, cum sit medium inter potentiam et actum, ut dictum est (in Logica q. 31, a. 2, arg. 4 *Sed contra*). Sed ens divisum in decem prædicamenta non continetur sub quidditate rei materialis, quæ est objectum nostri intellectus in via; nam substantiæ separatæ, quæ continentur in prædicamento substantiæ, ut dictum est (in Logica q. 9, a. 6, c.), sunt immateriales. Ergo subjectum Metaphysicæ non est ens divisum in decem prædicamenta. — V. in Tertiæ Secundæ (1) q. 98, a. un., c.

4. Præterea, dicit Philosophus 1. *Eth.* (c. 6, al. 4; cf. 1. *Magn. Moral.* c. 2, al. 1), quod non potest esse una scientia de bono vel de ente, quia utrumque analogum est, et invenitur in omnibus prædicamentis : ergo. — 1. *Eth.* l. 6.

Sed contra est : 1. quod Philosophus 4. *Metaphys.* (*text.* 1 et 5; l. 3, c. 1 et 2) ponit subjectum Metaphysicæ ens divisum in decem prædicamenta. — 4. *Metaphys.* l. 1 et 4 (1).

2. Præterea, omnis scientia quærit causas sui subjecti; sed Metaphysica quærit causas et principia entis divisi in decem prædicamenta : ergo subjectum Metaphysicæ est ens divisum in decem prædicamenta. — 4. *Metaphys.* l. 1 et 5 (2).

Respondeo dicendum *ad primam quæstionem*, quod substantiæ separatæ, sive quoad quod quid sive quoad proprietates distincte cognoscibiles, non sunt subjectum Metaphysicæ neque ullius scientiæ naturali lumine acquisitæ. Cujus *ratio duplex* afferri potest : — *una* desumpta ex medio demonstrationis. Hoc enim in qualibet scientia est quod quid subjecti; per nullam autem scientiam naturalem

(1) Id est in hujus *Summæ Philosophiæ* sect. 4, pag. 321 sq.

possumus in hac vita scire quod quid substantiarum separatum. Ad hoc enim quod de re aliqua sciamus quod quid est, oportet quod intellectus noster feratur in ipsius rei quidditatem vel essentiam, vel immediate, vel mediantibus aliquibus quæ sufficienter ejus quidditatem demonstrent. Neutro autem modo ferri potest intellectus noster secundum statum viæ in essentiam divinam et alias separatas essentias. *Non* quidem *immediate*, quia immediate extenditur ad phantasmata, ad quæ comparatur sicut visus ad colorem, ut dicitur in 3. *de Anima* (*text.* 18 et 30; c. 5 et 7); potest tamen immediate concipere noster intellectus quidditatem rei sensibilis. Unde dicit D. Dionysius (*de Cœlesti Hierarchia* c. 2; Migne PP. Gr. t. 3, col. 135 sqq.), quod nostra analogia non valet immediate extendi in invisibiles contemplationes. *Neque* etiam *mediate*, quia licet quædam invisibilia sint, quorum quidditas et natura perfecte exprimitur ex quidditatibus rerum sensibilium notis — et de talibus intelligibilibus possumus mediate scire *quid est :* sicut ex hoc quod scitur quid est homo et quid est animal, sufficienter innotescit habitudo unius ad alterum; et ex hoc scitur quid est genus et quid est species —; naturæ tamen sensibiles intellectæ non sufficienter exprimunt divinam essentiam; neque etiam aliquas essentias separatas, cum non sint unius generis, naturaliter loquendo; et quidditas et omnia hujusmodi nomina fere æquivoce dicuntur de sensibilibus et de illis substantiis. Unde similitudines rerum sensibilium ad substantias immateriales translatas vocat D. Dionysius (*de Cœlesti Hierarchia* c. 2; Migne l. c. col. 143 sqq.) « dissimiles similationes », alio modo intellectualibus habentibus, quæ aliquo modo sensibilibus distributa sunt; et sic per viam similitudinis non sufficienter illæ substantiæ ex his innotescunt. Neque etiam per viam causalitatis, quia illa, quæ ab illis substantiis inveniuntur effecta in his inferioribus, non sunt effectus adæquantes eorum virtutes, ut sic perveniri possit ad sciendum quod quid est de causa. Quare de substantiis illis immaterialibus secundum statum viæ nec mediate nec immediate possumus scire *quid est :* non solum per viam naturalis cognitionis; sed neque etiam per viam revelationis, quia divinæ revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum, ut dicit D. Dionysius (*de Cœlesti Hierarchia* c. 1) (1). Quamvis enim per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias nobis esset ignotum; non tamen ad hoc quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia; via autem quæ est per sensibilia non sufficit ad ducendum in substantias separatas secundum cognitionem *quid est*. Et sic restat quod formæ immateriales non sunt nobis notæ cognitione *quid est*, sed solum cognitione *an est*, sive naturali ratione ex effectibus creaturarum, sive etiam ex revelatione, quæ est per similitudines a sensibilibus acceptas. — *Opusc.* 70, q. 6, a. 3, c.; 4. *Metaphys.* l. 1 et 5 (2).

Altera ratio est ex *præcognitione* requisita in omni cognitione definitiva et demonstrativa. In omnibus enim scientiis præsertim speculativis semper proceditur ex aliquo prius noto tam in demonstrationibus conclusionum quam in inventionibus definitionum. Sicut enim ex propositionibus præcognitis aliquis devenit in cognitionem conclusionis, ita ex conceptione generis et differentiæ et aliarum causarum rei devenitur in cognitionem speciei. Hoc autem non est possibile procedere in infinitum, quia sic omnis scientia periret et quantum ad demonstrationes et quantum ad definitiones, cum infinita non sit pertransire. Unde omnis consideratio scientiarum speculativarum reducitur in aliqua principia, quæ quidem homo non debet ex necessitate addi-

(1) Migne l. c. col. 122 : Neque enim potest aliter divino-principalis ille radius nobis illucescere, nisi sacrorum varietate operimentorum anagogice obvelatus, nobis quoque paterna providentia connaturaliter ac proprie sit accommodatus.

scere aut invenire, ne oporteat in infinitum procedere, sed eorum notitiam naturaliter habet. Et hujusmodi sunt principia demonstrationum indemonstrabilia, ut est « omne totum est majus sua parte » et hujusmodi, in quæ omnes demonstrationes scientiarum reducuntur; et etiam primæ conceptiones intellectus, ut entis, unius et hujusmodi, in quæ oportet reducere omnes definitiones scientiarum prædictarum. Ex quo patet quod nihil potest sciri in scientiis speculativis neque per viam definitionis neque demonstrationis, nisi ea tantum, ad quæ prædicta naturaliter cognita se extendunt. Hujusmodi autem naturaliter cognita homini manifestantur ex lumine intellectus agentis, quod est homini naturale : quo quidem lumine nihil nobis manifestatur, nisi in quantum per ipsum phantasmata fiunt intelligibilia in actu ; hic enim est actus intellectus agentis, ut dicitur in 3. *de Anima* (*text.* 17 sqq. ; c. 5). Phantasmata autem a sensu accipiuntur. Unde principium cognitionis prædictorum principiorum est a sensu et memoria, ut patet per Philosophum in fine 2. *Poster.* (*text.* 27 ; c. 19). Et sic hujusmodi principia non ducunt nos ulterius nisi ad ea quorum cognitionem acquirere possumus ex his quæ a sensu comprehenduntur. Quidditas autem substantiarum separatarum non potest cognosci per ea quæ sensu percipimus, ut dictum est (hic, in corp.), quamvis pervenire possimus per sensibilia ad cognoscendum hujusmodi substantias *esse*, et *quid non sint*, et aliquas earum conditiones (*Opusc.* 70, q. 6, a. 4, c.), seu aliquid secundum similitudinem in rebus inferioribus inventam. Et ideo per nullam scientiam speculativam, et per consequens nec per Metaphysicam, potest sciri de aliqua substantia separata quod quid est illius. Et multo minus per quod quid est scire possumus proprietates illius ; cum tamen, ut dictum est (cf. in Logica q. 21, a. 4, c., et a. 9, c.), in omni scientia quod quid est subjecti sit medium sciendi proprietates illius. Unde manifestum est quod substantiæ separatæ non possunt esse subjectum Metaphysicæ nec ullius alterius scientiæ naturalis. — *Opusc.* 70, q. 6, a. 4, c. ; cf. q. 1, a. 3, c. ; 1. *Poster.* l. 41 (39) ; 3. *Metaphys.* l. 4 ; 9. *Metaphys.* l. 11 (5) ; 2. *Metaphys.* l. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Physicæ subjectum est substantia mobilis, quia in hujus essentiam devenire possumus naturaliter, vel immediate vel mediate, ut dictum est (in c. ; cf. infra ad 3) ; secus vero in essentiam substantiæ immobilis. Unde licet si non esset substantia immobilis, Physica esset prima Philosophia ; non tamen inde sequitur quod cum detur talis substantia, debeat esse subjectum Metaphysicæ, sicut substantia mobilis est subjectum Physicæ : quia cum substantia immobilis non possit per naturalem scientiam quidditative cognosci, non potest in ulla scientia naturali tractari ut subjectum, sed tantum ut principium subjecti ; secus vero substantia mobilis, ut dictum est (in c.).

Ad secundum dicendum, quod substantiæ immateriales non sunt a nobis cognoscibiles nisi per effectus inadæquatos ; et ideo non potest haberi scientia naturalis de illis tamquam de subjecto. — *Opusc.* 70, q. 6, a. 4, ad 2.

Ad tertium dicendum, quod alia est ratio Metaphysicæ seu Theologiæ naturalis, et sacræ doctrinæ seu Theologiæ supernaturalis. Nam illa est tantum de Deo tamquam de prima causa primoque principio sui subjecti ; hæc vero est de Deo tamquam de subjecto. Et ratio diversitatis est, quia licet Deus et substantiæ separatæ sint in se maxime nota, noster tamen intellectus se habet ad illa sicut oculus noctuæ ad lumen solis, ut dicitur 2. *Metaphys.* (*text.* 1 ; l. 1 min., c. 1). Et ideo per lumen naturalis rationis non potest in ea perveniri nisi per effectus ; et hoc modo philosophi in ea pervenerunt, ut dicitur *Rom.* 1, 20 : « Invisibilia Dei », etc. Unde et hujusmodi res divinæ non tractantur a philosophis, nisi prout

sunt rerum omnium principia; et ideo tractantur in illa doctrina, in qua ponuntur ea quæ sunt communia omnibus entibus, quæ habet subjectum ens in quantum ens; et hæc scientia apud ipsos scientia divina dicitur; et est Metaphysica, ut dicit Philosophus 1. *Metaphys.* (c. 2.) — Est autem alius modus cognoscendi hujusmodi res, non secundum quod per effectus manifestantur, sed secundum quod ipsæ se ipsas manifestant, quem modum ponit Apostolus 1. *Cor.* (2, 11. 12), cum ait : « Ea quæ Dei sunt, nemo novit (1) nisi Spiritus Dei. Nos autem », et cetera. Et ibidem (2, 10) : « Nobis autem revelavit ». Et per hunc modum tractantur res divinæ secundum quod in se ipsis subsistunt; et non solum prout sunt rerum principia; et ideo possunt esse subjectum alicujus scientiæ. Et hoc modo tractat de Deo sacra doctrina seu Theologia supernaturalis. — *Opusc.* 70, q. 5, a. 4, c.

Ad quartum dicendum, quod *duplex* est felicitas hominis : una imperfecta, quæ est in via, de qua determinat Philosophus; et hæc consistit in cognitione substantiarum separatarum per habitum sapientiæ, imperfecta tamen, id est talis, qualis in via est possibilis. Alia est perfecta in patria, qua ipse Deus per essentiam videbitur, et aliæ substantiæ separatæ; et hæc felicitas non erit per aliquam scientiam speculativam, sed per lumen gloriæ. — *Ibid.* q. 6, a. 4, ad 3.

Ad quintum dicendum, quod scientiæ speculativæ ordinantur in cognitionem substantiarum separatarum imperfectam; et propterea non potest ulla scientia speculativa naturalis esse de illis ut de subjecto. — *Ibid.* ad 3 et 4.

Ad sextum dicendum, quod nobis sunt indita principia, quibus possumus nos præparare ad illam cognitionem perfectam substantiarum separatarum, non autem quibus possumus ad eam pertingere. Quamvis enim homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam; et hoc est propter eminentiam illius finis. — *Ibid.* ad 5.

Ad septimum dicendum, quod sensus Philosophi est, quod tot sunt partes Primæ Philosophiæ, quod sunt partes substantiæ, de qua dicitur principaliter ens et unum, et de qua principalis est hujus scientiæ consideratio et intentio. Et quia partes substantiæ sunt ordinatæ ad invicem, nam substantia immaterialis est prior substantia sensibili naturaliter; ideo necesse est inter partes Philosophiæ esse quamdam primam. Illa tamen, quæ est de substantia sensibili, est prima ordine doctrinæ, quia a notioribus nobis oportet incipere disciplinam: et de hac determinatur in 7. (6.) et 8. (7.) *Metaphys.* Illa vero, quæ est de substantia immateriali, est prior dignitate et intentione hujus scientiæ, de qua traditur in 12. (11.) *Metaphys.* Et tamen quæcunque sunt prima, necesse est quod sint continua aliis partibus, quia omnes partes habent pro genere unum et ens. Unde in consideratione unius et entis diversæ partes hujus scientiæ uniuntur, quamvis sint de diversis partibus substantiæ; ut sic sit una scientia, in quantum partes prædictæ consequuntur unum et ens, sicut communia substantiæ. — 4. *Metaphys.* l. 2 (1).

Ad secundam quæstionem dicendum, quod substantia non est subjectum adæquatum seu communiter consideratum in Metaphysica, est tamen subjectum principale. — Quod *non sit adæquatum*, probatur : quia neque Metaphysica considerat omnes substantias secundum proprias rationes, quia sic consideraret etiam omnia accidentia, cum nulla scientia sit, quæ non demonstret accidentia de suo subjecto; unde sequeretur non esse nisi unam scientiam. Neque considerat substantiam ut sic : quia cum sit Metaphysica scientia universalis et non particularis, debet, ut dicit Philosophus (4. *Metaphys. text.* 1; l. 3, c. 1), considerare non solum substantias, sed etiam accidentia, atque adeo communia

(1) *Vulg.* « cognovit ».

illa prædicata, quæ tam substantiis quam accidentibus conveniunt, cujusmodi est ens in communi. Quæcunque enim communiter unius recipiunt prædicationem, licet non univocam sed analogam, ad unius scientiæ considerationem pertinent; ens autem hoc modo prædicatur de omnibus entibus atque adeo de substantiis et accidentibus. — 3. *Metaphys.* l. 6; 4. *Metaphys.* l. 1; 11. *Metaphys.* l. 3.

Quod vero *substantia sit subjectum principale*, probatur a Philosopho 4. *Metaphys.* (*text.* 2; l. 3, c. 2) : quia omnis scientia, quæ est de pluribus quæ dicuntur ad unum primum, proprie et principaliter est illius primi, ex quo alia dependent secundum esse, et propter quod dicuntur secundum nomen. Substantia autem est hoc primum et principale inter omnia entia, ut probat Philosophus (7. *Metaphys.* *text.* 2; l. 6, c. 1), quia quod est per se et simpliciter in unoquoque genere, est prius eo quod est per aliud et secundum quid. Substantia autem est ens simpliciter et propter se ipsam, omnia autem alia genera a substantia sunt entia secundum quid et propter substantiam, ut patet *tum* ex modo loquendi et prædicandi : nam sola illa, quæ significant substantiam, dicunt quid est aliquid absolute; quæ autem prædicant vel significant qualitatem, non dicunt quid est illud, de quo prædicatur absolute, sed quale quid; et simile est de quantitate et aliis generibus ; — *tum* quia alia entia non sunt entia, nisi secundum quod referuntur ad substantiam; — *tum* quia ex substantia dependet cognitio accidentium ; — *demum* quia hæc ab illa separari non possunt. — *Ibid.* et 7. *Metaphys.* l. 1.

Tractat autem Metaphysica de *omnibus substantiis*, quia, ut docet Philosophus (4. *Metaphys.* *text.* 2; l. 3, c. 2), omnium eorum quæ sunt unius generis, est unus sensus et una scientia : sicut visus est de omnibus coloribus, et Grammatica de omnibus vocibus. Cum ergo omnes substantiæ sint aliquo modo unius generis, oportet quod omnes species ejus pertineant ad considerationem unius scientiæ, quæ est generalis, puta Metaphysicæ, et per consequens, quod diversæ species entium pertineant ad diversas species illius scientiæ generalis. Non enim oportet quod scientia generalis consideret de omnibus speciebus unius generis secundum proprias rationes singularum specierum, sed secundum quod conveniunt in genere; secundum proprias autem rationes pertinent ad particulares et speciales scientias; ut est in proposito. (4. *Metaphys.* l. 1.) Nam omnes substantiæ in quantum substantiæ sunt et entia, pertinent ad considerationem Metaphysicæ; in quantum vero sunt tales vel tales substantiæ, ut bos, leo et similia, pertinent ad speciales scientias, puta ad Physicam; nisi quod inter substantias Metaphysica agit de substantiis separatis, quia magis habent rationem entis quam substantiæ sensibiles; et easdem considerat non solum ut substantiæ sunt, sed etiam ut tales substantiæ : quia ut sic abstrahunt a materia secundum esse et rationem, cujusmodi abstracta considerat Metaphysica, ut dictum est (art. præced.). Substantias vero sensibiles non considerat ut tales substantias, sed tantum ut substantiæ sunt, quia ut tales, cum non abstrahant a materia secundum esse, ad Metaphysicam non pertinent, sed ad Philosophiam naturalem, ut dictum est. — 4. *Metaphys.* l. 1; 7. *Metaphys.* l. 11; 3. *Metaphys.* l. 4 et 6; 6. *Metaphys.* l. 1; 12. *Metaphys.* l. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod sensus Philosophi est, quod quia substantia est prima inter omnia entia cognitione, definitione et tempore, de illa in Metaphysica agendum est maxime, et primum, et solum, ut est dicere : *maxime* quidem, quia de illa principaliter intenditur; *primum* vero, quia per illam alia cognoscuntur; et *solum*, *ut est dicere*, quia de substantia sola determinando de omnibus aliis notitiam facit. Et ita quodammodo solum de substantia Metaphysica determinat; et quodammodo non solum, hoc enim significatur per illa verba « ut est dicere » ;

vel certe per illa significatur quod consuevimus dicere de his, quæ non sunt usquequaque vera. 12. vero *Metaphys.* (*text.* 2; l. 11, c. 1) tantum vult Philosophus, ut patet ex 4. *Metaphys.* (*text.* 2; l. 3, c. 2), quod quia substantia est primum inter omnia entia, Philosophus, qui considerat omnia entia, primo et principaliter debet habere in sua consideratione principia et causas substantiarum. — 7. *Metaphys.* l. 1; 4. *Metaphys.* l. 4 (1).

Ad secundum, dicendum quod licet Metaphysica versetur circa abstracta a materia tamquam circa subjectum, non tamen hoc verum est de quibuscunque abstractis; nam solum ens ut ens in communi est subjectum Metaphysicæ; substantiæ vero separatæ considerantur in Metaphysica ut principia subjecti, ut dictum est (quæstiunc. præced., in c.). — Proœm. in II. *Metaphys.*

Ad tertium dicendum, quod tam in substantiis quam in accidentibus, sicut est quidditas, ita et definitio; nam analogice utrumque utrisque convenit, primo et simpliciter substantiis, consequenter seu posterius et secundum quid accidentibus: et ideo potest quidditas accidentis sumi ut medium demonstrationis. — 4. *Metaphys.* l. 1.

Ad tertiam quæstionem dicendum, quod ens divisum in decem prædicamenta est subjectum adæquatum Metaphysicæ. — Cujus ratio est, quia subjectum adæquatum alicujus scientiæ est id, cujus principia et causæ quæruntur in illa scientia, ut docet Philosophus 4. *Metaphys.* (*text.* 1; l. 3, c. 1). Sed in Metaphysica quæruntur causæ et principia entis divisi in decem prædicamenta: ut patet tum ex *Metaphys.* libris 4, 5, 7, 8, 9 et 12 (locis supra citatis); tum quia, ut argumentatur Philosophus 4. *Metaphys.* (*text.* 3; l. 3, c. 2), omne principium et causa est per se principium et causa alicujus naturæ. Sed quæruntur in Metaphysica prima rerum principia et altissimæ causæ, ut docet Philosophus (1. *Metaphys.* c. 2). Ergo talia sunt principia per se alicujus naturæ. Sed non nisi entis divisi in decem prædicamenta; — non autem *vel* entis communis Deo et creaturis: quia Deus causam non habet; et causa angelorum est occultissima, sicut et ignota sunt eorum accidentia; — *vel* entis ut dividitur in ens per se et ens per accidens; — *vel* in ens reale et rationis: nam entis per accidens causa est indeterminata, et ideo non cadit sub artem; entis vero rationis causa est operatio intellectus, unde pertinet ad scientiam de intellectu; et quia tam ens per accidens quam rationis sunt circa aliquod genus entis, non circa ens simpliciter per se, quod est in rebus; et non ostendunt aliquam aliam naturam entis existentem extra per se entia. Patet enim, quod ens per accidens est ex concursu accidentali entium extra animam, quorum unumquodque est per se. Et similiter intellectus facit entia rationis circa res quæ sub prædicamentis continentur; unde si determinetur sufficienter illud genus entis, quod continetur sub prædicamento, manifestum erit et de ente per accidens, et de ente rationis; et propter hoc hujusmodi entia non continentur sub objecto Metaphysicæ. — Præterea, quia omnes antiqui quærentes elementa rerum secundum quod sunt entia, quærebant hujusmodi prima principia et altissimas causas; ergo in hac scientia quæruntur principia entis in quantum ens, ut tamen dividitur in decem prædicamenta; unde hoc erit subjectum adæquatum in Metaphysica; licet etiam tractet de substantiis separatis: quia in illis salvatur perfectior ratio entis, et quia cum in particulari eorum natura sit occulta, de illis non potest esse scientia particularis, sed tantum communis. — 4. *Metaphys.* l. 1 et 17 (4); 1. *Metaphys.* l. 1 et 3; *Opusc.* 70, q. 6, a. 4, c.; *Opusc.* 42, c. 6 (al. *Opusc.* 39, c. 13).

Ad primum ergo dicendum, quod licet definitio proprie conveniat univoco, potest tamen etiam competere analogo, atque adeo enti; sic enim et definiri potest sanum, quod est analogum respectu medi-

cinæ et animalis.— 4. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 5.

Ad secundum dicendum, quod substantiæ separatæ dicuntur principia entis creati, quia inter substantias separatas prima, quæ est Deus, est prima causa omnium rerum creatarum, et reliquæ per motum orbium sunt causæ secundariæ omnium generabilium et corruptibilium, ut dictum est (a. 5 hujus quæst., ad 2).

Ad tertium dicendum, quod licet substantiæ separatæ non contineantur directe sub quidditate materiali, per res tamen materiales deducimur in earum cognitionem, ut dictum est (supra, quæstiunc. 1 hujus art., in c.). —*Vel dic,* quod substantiæ separatæ continentur sub objecto materiali intellectus collective sumpto, non exclusive, quod est ens communissime sumptum, ut comprehendit Deum et creaturas, ut dictum est (supra, in Tertiæ Secundæ q. 98, a. un., c.).

Ad quartum dicendum, quod sensus Philosophi est, quod nullius facultatis et scientiæ est de communi bono vel ente ita disputare et agere, ut disputet et agat de quocunque bono et ente particulari. Nam hoc spectat ad particulares scientias; nam bonum quod est in medicina, medicus novit, et quando bonum est navigare, gubernator; neque medicus quod est in gubernatoria bonum cognoscit, neque gubernator quod in medicina. — 1. *Eth.* l. 6; — aliam solutionem vide in q. 1 *de Malo* a. 2, ad 4.

ARTICULUS VII

* UTRUM METAPHYSICA CONSIDERET QUIDDITATES RERUM SENSIBILIUM IN PARTICULARI.

Videtur quod Metaphysica consideret quidditates rerum sensibilium in particulari.

1. Dicit enim Philosophus (6. *Metaphys. text.* 1; l. 5, c. 1), quod nulla scientia præter Metaphysicam considerat quod quid est rei; at si Physica consideraret quidditates substantiarum sensibilium in particulari, præter Metaphysicam darentur aliæ scientiæ quæ considerarent quod quid est rei; ergo Metaphysica considerat quidditates substantiarum sensibilium in particulari. — 6. *Metaphys.* l. 1.

2. Præterea, ad sapientiam, quæ est Metaphysica, pertinet cognoscere omnia secundum species et genera, et majori certitudine quam communiter habeatur, ut docet Philosophus (1. *Metaphys.* c. 2); sed non potest certo cognosci res secundum species et genus, nisi cognoscatur in quo conveniat et in quo differat a ceteris, ut dictum est (in Logica q. 28, a. 1, arg. 2); hoc autem est cognoscere quidditates rerum in particulari: ergo Metaphysica illas considerat. — 1. *Metaphys.* l. 2; 2. *Poster.* l. 15.

3. Præterea, dicit Philosophus (4. *Metaphys. text.* 2; l. 3, c. 2), quod omnium eorum, quæ sunt unius generis, est unus sensus et una scientia, ut visus versatur circa omnes colores, et Grammatica circa omnes voces; ergo et Metaphysica versabitur circa omnes quidditates; sed visus ita versatur circa colores, ut cognoscat omnes species colorum in particulari; et similiter Grammatica omnes species vocum: ergo et Metaphysica considerabit omnes quidditates rerum in particulari. — 4. *Metaphys.* l. 1.

4. Præterea, 7. *Metaphys.* (*text.* 39; l. 6, c. 11) dicit Philosophus, quod primæ Philosophiæ est definire etiam de sensibilibus substantiis; nam officium secundæ Philosophiæ est aliquo tantum modo illas contemplari. Sed hoc est primam Philosophiam considerare quidditates substantiarum sensibilium in particulari; nam definitio explicat, quid sit res in particulari; et si id præstaret secunda Philosophia, non tantum aliquo modo sed absolute et simpliciter illas consideraret. Ergo Metaphysica considerat quidditates rerum omnium in particulari. — 7. *Metaphys.* l. 11.

5. Præterea, ejusdem scientiæ est considerare totum et partes, ut dicitur 1. *Poster.* (*text.* 42; c. 28); sed Metaphysica

considerat quidditates rerum in communi, ut constat ex 6. *Metaphys.* (*text.* 2 et 3 ; l. 5, c. 1) : ergo et considerabit quidditates rerum in particulari. — 1. *Poster.* l. 41 (39).

Sed contra est, quod Philosophus (4. *Metaphys. text.* 7 ; l. 3, c. 3) dicit, quod Metaphysica non considerat substantias sensibiles in particulari secundum propriam rationem, sed tantum secundum communem rationem entis et substantiæ. — 4. *Metaphys.* l. 5 (2).

Respondeo dicendum, quod Metaphysica considerat quidditates substantiarum sensibilium in universali, non autem in particulari. — Et quidem quod illas consideret *in universali*, probatur : — et *primum* quidem, quia ad eandem scientiam spectat agere de ente in communi et de quolibet ente in particulari, ut ens est, et similiter de quidditate in communi et de quidditate rei particularis, ut quidditas est ; ad solam autem Metaphysicam pertinet agere de ente in communi, et de quolibet ente, ut ens est, ut manifestum est ex Philosopho in *Metaphys.* : ergo et ad illam solam spectabit agere de quidditatibus rerum particularium secundum communem rationem quidditatis. — *Deinde*, quia sola Metaphysica versatur circa abstracta a motu et materia secundum esse et rationem, ut dictum est (supra, a. 5) ; quod quid autem in communi, vel particularis rei sed in communi sumptum, abstrahit a materia et motu secundum esse et rationem ; nam reperitur etiam in substantiis immaterialibus, nam tam his quam materialibus convenit definitio, ut patet ex Philosopho 7. *Metaphys.* (in primis *textibus;* l. 6, c. 1 et 2). — 6. *Metaphys.* l. 1.

Quod vero Metaphysica *non* consideret quidditates substantiarum sensibilium *in particulari,* manifestum etiam est, quia quidditates sic consideratæ cum non abstrahant a materia, sed illam involvant et per illam definiantur, pertinent ad illam scientiam, quæ considerat substantias sensibiles et materiales, ut tales sunt, et quæ illas per materiam definit, quæ sola Physica est, ut patet ex Philosopho 6. *Metaphys.* (*text.* 2 ; c. 1) et 7. *Metaphys.* (*text.* 39 ; l. 6, c. 11). Unde manifestum est, quod Metaphysica non considerat quidditates rerum in particulari. — 6. *Metaphys.* l. 1 ; 7. *Metaphys.* l. 11.

Ad primum ergo dicendum, quod sensus Philosophi est, quod sola Metaphysica considerat quidditates rerum particularium, *ut quidditates sunt*, inquirendo in generali de quidditatibus substantiarum et accidentium, ex quibus et qualibus constitutæ sint, et ostendendo in substantiis quomodo se habeat quod quid ad id cujus est, et similia, ut videre est in 6. et 7. (al. 5. et 6.) *Metaphys.* ; non autem illas considerat ut *tales* quidditates id est ut concernentes materiam tamquam partem, neque descendit ad ostendendas in particulari differentias specificas alicujus substantiæ sensibilis, neque ul'am quidditatem speciei specialissimæ inquirit. — 6. et 7. *Metaphys.* l. 1, 2, 3.

Ad secundum dicendum, quod sapientia dicitur omnia scire, non quia habeat certam cognitionem singularum rerum in particulari, sed quia scit maxime universalia, quibus omnia sunt subjecta ; quicunque enim scit illa, aliquo modo scire dicitur ea quæ sunt illis subjecta, quia scit illa in primis. — 1. *Metaphys.* l. 2.

Ad tertium dicendum, quod Metaphysica versatur circa omnes quidditates rerum particularium, quatenus quidditates sunt, sicut et versatur circa omnia entia, quatenus entia sunt; et reliquæ scientiæ sunt circa tales quidditates et definitiones, puta cum materia, ut dictum est (ad 1), et circa talia entia secundum proprias rationes. Non est autem Metaphysica circa quidditates in particulari, sicut potentia visiva est cognoscitiva colorum in particulari : quia ratio formalis subjecti Metaphysicæ, quæ est ratio entis, ut dicitur 4. *Metaphys.* (*text.* 1 ; l. 3, c. 1), non est sufficiens ad specialem rerum omnium cognitionem (proœm. in ll. *Sent.* q. 1, a. 2, c.). Nam ratio

entis est multiplicata et diversificata in diversis; potentia vero visiva sub una ratione formali omnino eadem tendit in omnes species colorum ; et propterea visio albi et visio nigri non differunt specie, quia conveniunt in eadem ratione formali immutandi visum, ut dictum est. — Procem. in II. *Sent.* q. 1, a. 2, c.; 3. *Sent.* dist. 27, q. 2, a. 4, sol. 1, ad 3.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus non dicit absolute et simpliciter ad primum philosophum spectare considerationem substantiarum sensibilium, sed tantum, ut ibidem (7. *Metaphys. text.* 39; l. 6, c. 11) expresse docet, gratia substantiarum immaterialium. Cum enim consideret abstracta secundum esse et rationem a materia, per se considerat substantias immateriales, de quibus speculatur non solum in quantum sunt substantiæ, sed etiam in quantum sunt *tales* substantiæ, id est immateriales; de substantiis autem sensibilibus non speculatur in quantum sunt tales substantiæ, sed in quantum sunt substantiæ aut entia, et in quantum per eas manuducimur in cognitionem substantiarum immaterialium. Physica vero e converso dicit de substantiis sensibilibus non in quantum sunt substantiæ, sed in quantum sunt *tales* substantiæ, id est materiales et habentes in se principium motus. — 7. *Metaphys.* l. 11.

Ad quintum dicendum, quod Metaphysica considerat quidditates rerum particularium, sed non in particulari, ut tales quidditates sunt, sed tantum in communi. Et ratio est, quia ratio formalis subjecti Metaphysicæ, quod est ens ut ens, non est sufficiens ad cognoscendas quidditates rerum particularium in particulari. — Procem. in II. *Sent.* q. 1, a. 2, c.

ARTICULUS VIII

✱ UTRUM METAPHYSICA DEMONSTRET PER OMNES QUATUOR CAUSAS.

Videtur quod Metaphysica non demonstret per omnes quatuor causas.

1. Probat enim Philosophus (3. *Metaphys. text.*. 3; l. 2, c. 2), quod considerare omnia quatuor genera causarum non pertinet ad unam scientiam : quia cum omnia diversa, quæ sunt contraria, pertineant ad eandem scientiam, sequitur quod quatuor causæ, quæ sunt principia diversa et non contraria, non pertineant ad eandem scientiam. Unde Metaphysica non demonstrabit per omnes quatuor causas. — 3. *Metaphys.* l. 4.

2. Præterea, in immobilibus neque est principium unde motus, puta causa efficiens; neque causa finalis, seu bonum bonique natura : nam bonum est terminus actionis, omnis autem actio videtur esse cum motu, unde in mathematicis, quæ abstrahunt a materia et motu, nihil demonstratur per causam finalem. Sed Metaphysica est de immobilibus et de abstractis a materia et motu, ut dictum est (supra, a. 5). Ergo Metaphysica non demonstrat per omnes causas. — *Ibid.* et 11. *Metaphys.* l. 1.

3. Præterea, dicit Philosophus 3. *Metaphys.* (a *text.* 3 ; l. 2, c. 2), quod scientia divina demonstrat tantum per causam efficientem, formalem et finalem ; sed Metaphysica est scientia divina, ut dicitur ibidem et 1. *Metaphys.* (c. 2) : ergo Metaphysica non demonstrat per omnes quatuor causas. — 3. *Metaphys.* l. 4; *Opusc.* 70, q. 5, a. 4, arg. 7.

4. Præterea, scientia demonstrat per causas, ut per illas cognoscat esse effectus et proprietates, ut dicitur 1. *Poster.* (*text.* 5; c. 2); sed causa materialis non potest esse principium cognoscendi, quia cognitio non fit per id quod est in potentia, sed per id quod est in actu : ergo Metaphysica non demonstrat per causam materialem. — 3. *Metaphys.* l. 4; 1. *Poster.* l. 4 (3).

Sed contra est, quod ad eandem scientiam pertinet tractare de materia et forma, ut fuse probat Philosophus 2. *Phys.* (a *text.* 22; c. 2) ; sed Metaphysica considerat et demonstrat per causam formalem, ut dicitur 3. (al. 2.) *Metaphys.*, et

colligitur ex 4., 11. et 12. (al. 3., 10. et 11.) *Metaphys.* : ergo Metaphysica demonstrat per omnes causas. — 2. *Phys.* l. 4 ; cf. 3. *Phys.* l. 4 ; 11. *Metaphys.* l. 1.

Respondeo dicendum, quod Metaphysica demonstrat præcipue per causam formalem, finalem et efficientem. Quod potest esse manifestum *ex duobus* : et *primo* quidem ex eo quod Metaphysica est sapientia, ut probat Philosophus 3. *Metaphys.* (a *text.* 3 ; l. 2, c. 2). Quia enim hæc est dignissima omnium scientiarum, ac proinde illis dignitate prior, et auctoritate quadam alias ordinandi principalior, debet procedere per illam causam, quæ est quodam modo causa omnium aliarum ; hæc autem est causa *finalis*. Similiter, quia sapientia est primarum causarum, et ejus quod est maxime scibile et quod est maxime certum, propterea debet maxime considerare *formalem*, quia inter diversos modos sciendi magis dicimus scire illum, qui scit aliquid esse, quam qui scit aliquid non esse ; unde 1. *Poster.* (*text.* 40 ; c. 19, al. 25) probat Philosophus, quod demonstratio affirmativa est potior negativa. Inter eos autem qui sciunt affirmare aliquid, unum alio magis dicimus scire ; sed inter omnes maxime dicimus illum scire, qui cognoscit *quid* sit res, non autem qui scit *quanta* res sit, vel *qualis*. Quin et in ipsis accidentibus idem contingit ; magis enim scimus, quando scimus illorum quod quid est ; quod quid autem ad causam formalem spectat. Demum, cum sapientia sit ejus quod est maxime certum, debet etiam considerare et demonstrare per causam *efficientem* ; nam circa generationes et actiones et circa omnem transmutationem maxime dicimur aliquid scire, quando cognoscimus principium motus, et quod motus nihil aliud sit quam actus mobilis a movente, ut dicitur 3. *Phys.* (*text.* 6 sqq. ; c. 1). — 3. *Metaphys.* l. 4 et 5 ; 1. *Phys.* l. 1.

Secundo probatur ex iis, quæ Metaphysica considerat. Quia enim ista scientia considerat ens in quantum ens, ejus est considerare primas causas primasque substantias, non autem scientiæ naturalis, quia supra substantiam mobilem sunt aliæ substantiæ ; omnis autem substantia vel est ens per se ipsam, si sit forma tantum, vel si sit composita ex materia et forma, est ens per suam formam ; et ideo quatenus scientia est considerativa entis, considerat maxime causam formalem. Quamquam quia primæ substantiæ non cognoscuntur a nobis, ut sciamus de illis quod quid est, ut dictum est (supra, a. 5 et 6), in earum cognitione locum non habet causa formalis. Rursum vero, quia prædictæ substantiæ, licet sint immobiles secundum se ipsas, sunt tamen causa motus aliorum per modum finis ; ideo ad hanc scientiam, quatenus est considerativa primarum substantiarum, præcipue pertinet causa *formalis* et *finalis* et causa etiam *efficiens* : quia qui est ultimus finis, est primum movens immobile, ut probat Philosophus 8. *Phys.* et 12. (11.) *Metaphys.* Causam vero *materialem*, quatenus coincidit cum materia, nullo modo secundum se ipsam considerat : quia materia non convenienter est causa entis, sed alicujus generis determinati, scilicet substantiæ mobilis. Agit tamen de ipsa quatenus est ens, sicut et agit de motu et de particularibus entibus secundum quod conveniunt in ratione entis. Considerat autem Metaphysica causam materialem, quatenus coincidit cum potentia passiva latiusque patet quam materia, sicut et actus potentiæ passivæ respondens quam forma (*Opusc.* 70, q. 5, a. 4, c. et ad 4) ; nam actus et potentia numerantur inter abstracta a materia secundum esse et rationem, ut dictum est (supra, a. 5, c. et ad 4) ; præterea, quia agit de substantia et accidentibus, respectu quorum substantia habet rationem causæ materialis, et non materiæ, quando præsertim accidentia perpetuantur in substantia, ut dictum est (in Logica q. 6, a. 2, c.). — Unde manifestum est quod Metaphysica quatuor genera causarum consi-

derat, et per illa demonstrat; sed præcipue per tria : sicut Mathematica non demonstrat nisi per causam formalem, Physica vero demonstrat per omnes quatuor causas. — Procem. in II. *Metaphys.*; 3. *Metaphys.* l. 4; *Opusc.* 70, q. 5, a. 4, ad 7; 1. *Phys.* l. 1; 11. *Metaphys.* l. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet diversas causas ad hanc scientiam pertinere, licet non sint contrariæ, quia reducuntur ad unum, scilicet ad ens commune. Et similiter nihil prohibet quod non quælibet scientia consideret omnes causas, et quod aliqua scientia possit considerare omnes vel plures earum, in quantum reducuntur ad aliquod unum. — 3. *Metaphys.* l. 4.

Ad secundum dicendum, quod in immobilibus potest considerari et principium motus et finis sive bonum, quando talia immobilia sunt moventia, ut sunt primæ substantiæ. Secus autem est in immobilibus quæ nec movent nec moventur. In his enim neque est consideratio principii motus, nec finis sub ratione finis motus; quamvis possit considerari finis sub ratione finis alicujus operationis sine motu, sicut si ponantur esse substantiæ intelligentes non moventes, ut Platonici ponebant; nihilominus tamen in quantum habent intellectum et voluntatem, oportet in eis ponere finem et bonum, quod est objectum voluntatis. Mathematica autem nec movent nec moventur nec habent voluntatem; unde in eis non consideratur bonum sub nomine boni et finis; consideratur tamen in eis id quod est bonum, scilicet esse et quod quid est; et ratione hujus probat Philosophus (11. *Metaphys.* sum. 1, c. 1), quod in mathematicis est bonum. — *Ibid.*; 11. *Metaphys.* l. 1.

Ad tertium dicendum, quod ideo dicitur a Philosopho Metaphysica demonstrare per tres causas, quia per illas præcipue demonstrat, ut dictum est (in c.).

Ad quartum dicendum, quod quia id quod est causa materialis respectu alicujus formæ, potest etiam esse non solum potentia passiva, sed etiam activa respectu illius quod de materia dici potest, ut dictum est (supra, a. 5, ad 5); ideo per causam materialem potest haberi cognitio demonstrativa in Metaphysica de re aliqua, secus autem per materiam.

Ad quintum (sive ad arg. *in contrarium*) dicendum, quod forma latius patet quam materia; nam datur substantia completa, quæ dicitur et est forma tantum, et non dicit ordinem ad materiam; et datur substantia quæ est composita ex materia et forma, quæ dicit ordinem ad materiam. Sicut ergo Metaphysica tractat de forma et non de materia, ita non tractat de forma quæ cum materia componit sub ratione formæ informantis materiam. Nam hujus consideratio spectat ad Physicam, ad quam spectat considerare de materia respiciente talem formam. Considerat tamen illam sub ratione communi formæ, seu sub ratione formæ ut forma est (in c. et supra, a. 5, ad 3).

QUÆSTIO II

* DE METAPHYSICA CONSIDERATA COMPARATIVE AD RELIQUAS SCIENTIAS.

Deinde considerandum est de Metaphysica considerata comparative ad reliquas scientias.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR TRIA :

* 1. Utrum Metaphysica sit rectrix et gubernatria aliarum scientiarum.
* 2. Utrum ostendat an sit et quid sit de subjectis aliarum scientiarum.
* 3. Utrum demonstret principia prima scientiarum.

ARTICULUS I

* UTRUM METAPHYSICA SIT RECTRIX ET GUBERNATRIX ALIARUM SCIENTIARUM.

Videtur quod metaphysica non sit rectrix et gubernatrix aliarum scientiarum.

1. Regere enim et gubernare cum fiat per directionem et imperium, spectat ad intellectum ; sed Metaphysica non est intellectus : ergo non est rectrix et gubernatrix scientiarum. — 1a 2æ, q. 17, a. 1, c.

2. Præterea, quæcunque scientia est aliarum rectrix, utitur illis tamquam ancillis; sed Metaphysica non utitur omnibus aliis scientiis ut ancillis ; non enim sic utitur sacra doctrina nec scientia morali, quia hæc non continetur sub Metaphysica, sed est pars Philosophiæ secundum genus contradistincta a Metaphysica, ut dictum est (in Logica q. 33, a. 1, et q. 35, a. 1) : ergo Metaphysica non est rectrix aliarum omnium scientiarum. — Procem. ad ll. *Metaphys.*

3. Præterea, illa scientia non est rectrix aliarum quæ resolvit usque ad individua, cum hæc sint minime intelligibilia ex natura rei ; scientia vero rectrix aliarum debeat versari circa maxime universalia, quæ sunt maxime intelligibilia; sed Metaphysica resolvit usque ad individua, ut patet ex Philosopho 2. *Metaphys.* (*text.* 11 ; l. 1 min., c. 2) : ergo non est rectrix aliarum scientiarum. — 2. *Metaphys.* l. 4.

Sed contra est, quod in omnibus artibus et scientiis illa quæ est altior, et quæ considerat rationes magis universales, est ceterarum omnium rectrix et gubernatrix, ut patet in scientiis activis. Quia enim civilis, quæ est ceterarum præstantissima, considerat bonum humanum absolute, militaris vero considerat hoc quidem, sed secundum quod determinatur ad res bellicas, et equestris illud idem considerat, sed magis etiam determinate, et sic deinceps; civilis dicitur ordinativa militaris et equestris, et hæ continentur sub illa, et ab illa accipiunt sua principia. Ergo similiter in speculativis illa scientia, quæ considerat rationes magis universales, erit ceterarum ordinatrix. Sed hæc est Metaphysica; nam considerat ens ut ens, et ceteræ scientiæ considerant ens determinatum, ut dictum est. Ergo Metaphysica est rectrix et ordinatrix aliarum scientiarum. — 2. *Sent.* q. 3, a. 2, c.; q. 24, quæstiunc. 2, a. 2, ad 4 ; 3. *c. Gent.* c. 25, n. 6; 6. *Eth.* l. 6; procem. in ll. *Metaphys.*

Respondeo dicendum, quod Metaphysica est scientia reliquarum scientiarum regulatrix et rectrix. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod, sicut docet Philosophus in suis *Politicis*, quando aliqua plura ordinantur in unum, oportet unum eorum esse regulans aut regens et alia regulata seu recta. Quod quidem patet in unione animæ et corporis ; nam anima rationalis imperat, et corpus obedit. Similiter etiam inter animæ vires ; irascibilis enim et concupiscibilis naturali ordine per rationem reguntur. Omnes autem scientiæ et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quæ est ejus beatitudo. Unde necesse est quod una earum sit aliarum omnium rectrix : quæ nomen sapientiæ recte sibi vindicat, nam sapientis est alios ordinare.

Quæ autem sit hæc scientia, et circa qualia, considerari potest, si diligenter inspiciatur quo modo est aliquis idoneus ad regendum. Sicut enim, ut in 1. *Polit.* (c. 3, al. 5) dicit Philosophus, homines intellectu vigentes naturaliter aliorum rectores et domini sunt, homines vero qui sunt robusti corpore, intellectu vero deficientes, sunt naturaliter servi, ita scientia debet esse aliarum regulatrix, quæ maxime intellectualis est. Hæc autem est, quæ circa maxime intelligibilia versatur. Maxime autem intelligibilia *tripliciter* accipere possumus : — *primo* quidem ex ordine intelligendi. Nam ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse magis intelligibilia. Unde cum certitudo scientiæ per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur; unde et illa scientia, quæ primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix, — *Secundo*, ex comparatione intellectus ad sensum. Nam cum sensus sit cognitio singularium, intellectus per hoc ab ipso

differre videtur, quod universalia comprehendit. Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quæ circa principia maxime universalia versatur : quæ quidem sunt ens et quæ consequuntur ens, ut unum et multa, actus et potentia. *Tertio*, ex ipsa cognitione intellectus. Nam cum unaquæque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quæ sunt maxime a materia separata. Intelligibile enim et intellectum oportet esse proportionata et unius generis, cum intelligibile et intellectus in actu sint unum. Ea vero sunt maxime a materia separata, quæ non tantum a materia signata abstrahunt, sicut formæ naturales in universali acceptæ, de quibus tractat scientia naturalis; sed omnino a materia sensibili ; et non solum secundum rationem sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiæ et ens commune. Unde scientia quæ de istis considerat, maxime videtur esse intellectualis et aliarum princeps et domina. Hæc autem est Metaphysica. Nam illa tria non possunt considerari ut subjecta in ulla scientia naturali, ut dictum est, sed priora duo considerantur ut principia subjecti, tertium vero ut subjectum; unde ad unam et eandem scientiam pertinent. Ejusdem enim scientiæ est considerare causas proprias alicujus generis et genus ipsum, sicut scientia naturalis considerat principia corporis naturalis, et corpus ipsum naturale. Sola vero Metaphysica est quæ habet pro subjecto ens commune, ut dictum est. Quare et illa sola erit omnium aliarum scientiarum regulatrix et domina.—Proœm. ad II. *Metaphys.*; cf. supra, q. 1, a. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod ordinare effective pertinet ad rationem, est enim proprius actus ejus ; ordinare vero finaliter et formaliter pertinet ad Metaphysicam : *finaliter* quidem, quia cum illa sit maxime propter se, et consideret ultimum et universalem finem omnium, omnes aliæ scientiæ ordinantur in illam sicut in finem ; *formaliter* vero, quatenus aliæ scientiæ sumunt sua principia a Metaphysica ; et aliquo modo etiam *efficienter*, quatenus Metaphysica, utpote superior dignitate ceteris, utitur illis, quæ sunt in aliis scientiis probata, et per consequens illis imperat tamquam ancillis. —1a 2æ, q. 17, a. 1, c. ; 1. *Metaphys.* l. 3 (2); *Opusc.* 70, q. 5, a. 1, c. et ad 9; q. 2, a. 3, ad 7; q. 6, a. 1, c. ; 1. *Poster.* l. 5 (4).

Vel dic, quod imperare et ordinare est actus rationis ut principii directivi quoad esse rei imperatæ et ordinatæ, est vero actus scientiæ quoad bene esse rei scitæ ut scita est. — *Tabula Concord.* n. 1113.

Ad secundum dicendum est, quod Theologia est duplex, una naturalis, altera supernaturalis, quæ dicitur sacra doctrina ; illa imperfecta, hæc perfecta ; et huic omnes scientiæ famulantur, etiam ipsa Theologia naturalis, quæ est Metaphysica. Metaphysicæ vero serviunt scientiæ tantum reliquæ naturales, etiam ipsa moralis, cum hujus finis sub illius fine comprehendatur, ut dictum est (in Logica q; 33, a. 5). — *Opusc.* 70, q, 2, a. 3, ad 7. q. 5, a. 1 sqq. ; q. 6, a. 4.

Ad tertium dicendum, quod quando Philosophus docet de ratione scientiæ esse et consequenter cujuslibet scientiæ, atque adeo Metaphysicæ, resolvere usque ad *individua* ; per individua *vel* intelligit speciem quæ non dividitur per differentias formales ; *vel* genus supremum, quod non dividitur per genus et differentiam tamquam per partes definientes ; *vel* propositionem immediatam ; et hæc tria sunt maxime intelligibilia, ut per se manifestum est. — 2. *Metaphys.* l. 4.

ARTICULUS II

* UTRUM METAPHYSICA OSTENDAT AN SIT ET QUID SIT DE SUBJECTO ALIARUM SCIENTIARUM.

Videtur quod Metaphysica non ostendat de subjectis aliarum scientiarum *an sit* et *quid sit*.

1. Dicit enim Philosophus 6. *Metaphys.* (*text.* 1 ; l. 5, c. 1) et 11. *Metaphys.* (*sum.* 3, c. 1 ; al. l. 10, c. 7), quod aliquæ scientiæ supponunt suum subjectum esse, aliquæ non, sed illud probant; ergo Metaphysica non ostendit de subjectis omnium scientiarum quod sint et quid sint, sed utrumque possunt aliquæ scientiæ ostendere. — 6. *Metaphys.* l. 1 ; 11. *Metaphys.* l. 7.

2. Præterea, scientia est tantum de universalibus ; sed de ratione universalis non est actu existere, sed hoc est proprium individuorum : ergo Metaphysica, quæ est scientia, non potest ostendere de ulla re, quam considerat, existentiam, et consequenter nec de subjectis aliarum scientiarum . — *Tabula Aurea*, voce « scientia » n. 48; voce « individuum » n. 12.

3. Præterea, in qualibet scientia ad sciendum an est et quid est alicujus rei, oportet uti pro medio quid *nominis*, non autem quid *rei*, quia hoc sequitur quæstionem an est ; sed in qualibet scientia habetur cognitio quid nominis subjecti ; ergo Metaphysica non ostendit an sit et quid sit de subjectis aliarum scientiarum. — 1a, q. 2, a. 2, ad 2; 1. *Poster.* l. 2.

4. Præterea, definitio seu quod quid maxime complectitur causam formalem, quæ est causa intrinseca, et longe perfectior quam materia ; sed multæ scientiæ demonstrant per causam formalem, ut dictum est (quæst. præced. a. 7) : ergo multæ ostendunt quod quid sui subjecti.

5. Præterea, Metaphysica non considerat res particulares secundum propriam naturam, quia ratio entis ut ens est, quæ est ratio formalis subjecti ipsius, non est sufficiens ad specialem rerum cognitionem, cum sit diversificata in diversis ; sed quidditas rei nihil est aliud quam propria natura et essentia rei : ergo Metaphysica non considerat neque ostendit quod quid ullius subjecti alterius scientiæ. — Proœm. in II. *Sent.* q. 1, a. 2, c. ; v. quæst. præced. a. 6.

Sed contra est : 1. quod Philosophus, 6. *Metaphys.* (*text.* 1 ; l. 5, c. 1) et 11. *Metaphys.* (sum. 3, c. 1 ; al. l. 10, c. 7) dicit, quod ostendere an sit et quid sit de subjectis reliquarum scientiarum pertinet ad metaphysicum. — 6. *Metaphys.* l. 1 ; 11 *Metaphys.* l. 7.

2. Præterea, sola Metaphysica considerat abstracta a materia secundum esse et rationem ; sed hujusmodi sunt ens et quod quid, quia unumquodque habet esse per suam quidditatem ; ergo Metaphysica de subjectis aliarum scientiarum ostendit quod quid. — 6. *Metaphys.* l. 1 ; v. quæst. præced. a. 5.

Respondeo dicendum, quod ad nullam scientiam particularem spectat determinare vel ostendere de proprio subjecto quod quid est, et dicere de eodem quod sit vel non sit ; sed utrumque spectat ad Metaphysicam. Ratio hujus est, quia omnes scientiæ particulares sunt circa unum aliquod particulare genus entis, ut circa numerum vel magnitudinem vel quid hujusmodi, et unaquæque ita tractat de isto subjecto quod non de alio. Nulla enim determinat de ente in communi, nec de aliquo particulari ente in quantum est ens, ut Arithmetica non tractat de numero in quantum est ens, sed in quantum numerus. De quolibet enim ente ut ens est, et de ente in communi, proprium est metaphysici considerare. Et quia ejusdem est considerare de ente in quantum est ens, et de eo quod quid est seu de quidditate, quia unumquodque habet esse per suam quidditatem ; ideo etiam aliæ scientiæ particulares nullam determinationem faciunt de quidditate rei et de definitione, quæ ipsam significat, sed ex ipso quod quid est ad alia procedunt, utentes eo quasi demonstrato principio ad alia probanda. Ipsum autem quod quid est sui subjecti aliæ scientiæ faciunt esse manifestum, *vel* per sensum : ut scientiæ de animalibus accipit quid est animal per sensum et motum, quibus animal a non animali distinguitur ; *vel* per suppositionem ab aliqua alia scientia, sicut Geome-

tria accipit quid est magnitudo a primo philosopho. Et sic ex ipso quod quid est noto per sensum vel per suppositionem demonstrant scientiæ proprias passiones, quæ secundum se insunt subjecto, circa quod sunt. Nam definitio est medium in demonstratione propter quid. Sicut autem nulla scientia particularis dicit quod quid est, ita etiam nulla earum dicit de subjecto, circa quod versatur, est aut non est. Et hoc rationabiliter accidit, quia ejusdem scientiæ est determinare quæstionem an est, et manifestare quid est. Oportet enim quod quid est accipere ut medium ad ostendendum an est; et utrumque considerare est philosophi, qui considerat ens in quantum ens. Et ideo quælibet scientia particularis supponit de suo subjecto *quia est*, et *quid est*, ut dicitur in 1. *Poster.* (*text.* 1; c. 1; cf. lect. 2, al. 1). Et hoc est signum, quod nulla scientia particularis determinat de ente simpliciter, nec de aliquo ente in quantum est ens. Unde manifestum est, quod utrumque ostendere ad solam Metaphysicam spectat, sicut sola considerat ens in quantum ens. — 6. *Metaphys.* l. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod nulla scientia probat et demonstrat de suo subjecto *quid sit* et *an sit*, sed utrumque accipit per sensum manifestum, ut dicitur 6. *Metaphys.* (*text.* 1; l. 5, c. 1) et 11. *Metaphys.* (sum. 3, c. 1; al. l. 10, c. 7); quamquam, quia definitio est medium demonstrationis, non potest esse demonstratio de quidditate rei, sed hæc debet alio modo ostendi, puta divisione et aliis modis positis a Philosopho in 2. *Poster.*, quibus modis non utuntur particulares scientiæ. — 6. *Metaphys.* l. 1; 11. *Metaphys.* l. 7; 2. *Poster.* l. 7.

Ad secundum dicendum, quod universale existit in suis singularibus; et de subjecto sufficit quod ostendatur quod sit vel in suis individuis vel in causa vel in aliqua cognitione, ut dictum est (in Logica q. 21, a. 9).

Ad tertium dicendum, quod imperfecta et confusa cognitio quid est antecedit cognitionem an est, cognitio autem perfecta et distincta illam consequitur. — *Opusc.* 70, q. 6, a. 3, c.

Ad quartum dicendum, quod reliquæ scientiæ in suis demonstrationibus afferunt quidditatem et definitionem sui subjecti, sed vel per sensum acceptam vel a prima Philosophia, ut dictum est (in c.)

Vel dic, quod sicut reliquæ scientiæ considerant tale ens ut tale ens, ita et considerant definitiones et quidditates suorum subjectorum ut tales sunt, puta ex materia et forma, ut dictum est (quæst. præced. a. 7). — 6. *Metaphys.* l. 1; cf. 8. *Metaphys.* l. 2.

Ad quintum dicendum, quod Metaphysica considerat omnes quidditates particulares rerum omnium, sed non in particulari, quomodo illas considerant scientiæ particulares, afferendo illas et illis utendo secundum quod cognosci possunt per rationem formalem subjecti talis scientiæ; sed tantum in universali, ostendendo scilicet ex quibus et qualibus partibus constituatur definitio, cujus significatum est ipsum quod quid est. — Proœm. in II. *Sent.* q. 1, a. 2, c.

ARTICULUS III

* UTRUM METAPHYSICA CONSIDERET PRIMA PRINCIPIA SCIENTIARUM OMNIUM ET DEMONSTRATIONUM.

Videtur quod Metaphysica non consideret prima principia omnium scientiarum et demonstrationum.

1. Ut enim argumentatur Philosophus 3. *Metaphys.* (*text.* 4; l. 2, c. 2), cum omnes scientiæ utantur prædictis principiis, nulla ratio esse videtur, quare magis pertineant ad unam quam ad aliam. Nec etiam videtur rationabile, quod eorum consideratio pertineat ad omnes scientias, quia sic sequeretur quod idem tractaretur in diversis scientiis; quod esset superfluum. Videtur ergo quod nulla scientia tradit cognitionem de hujusmodi principiis, et per consequens nec scientia metaphysica. — 3. *Metaphys.* l. 5.

2. Præterea, duplex est modus cognoscendi in scientiis, unus per *definitionem*, alter per *demonstrationem*. Sed neutro modo cognosci possunt prædicta principia. Non *primo : tum* quia talium cognitio præsupponitur ante omnes scientias, cum statim a principio cognoscantur termini, ex quibus componuntur, per quorum cognitionem statim ipsa principia cognoscuntur ; *tum* quia talis cognitio principiorum inest nobis statim a natura. Neque *secundo* modo, quia si esset aliqua demonstratio de eis, oporteret tria tunc principia considerari, scilicet genus subjectum, passiones et dignitates ; impossibile autem est de his omnibus esse demonstrationem. Non enim demonstrantur subjecta, sed de subjectis passiones. De subjectis vero oportet præcognoscere an est et quid est, ut dicitur in 1. *Poster.* (*text.* 1 ; c. 1.) Et hoc ideo, quia necesse est demonstrationem esse ex aliquibus sicut ex principiis, quæ sunt dignitates, et circa aliquod, quod est subjectum, et aliquorum, quæ sunt passiones. Et hinc patet quod dignitates non demonstrantur, quia oporteret quod haberent aliquas dignitates priores, quod est impossibile. Unde relinquitur quod nullo modo ad Metaphysicam spectat considerare prima principia scientiarum et demonstrationum. — *Ibid.*

3. Præterea, docet Philosophus 2. *Poster.* in fine (*text.* 27 ; c. 19), quod prima principia demonstrationum pertinent ad *intellectum*, qui est habitus principiorum, non autem ad *scientiam ;* sed Metaphysica non est intellectus sed scientia, ut dictum est (quæst. præced. a. 1) : ergo ad Metaphysicam non pertinet considerare prima principia demonstrationum. — 2. *Poster.* l. ult.

4. Præterea, Metaphysica versatur circa difficillima, cum sit sapientia, ut dicit Philosophus 1. *Metaphys.* c. 2 ; sed prima principia omnium scientiarum et demonstrationum sunt per se nota, cum eorum termini in conceptionem omnium cadant : ergo Metaphysica non considerat prima principia omnium scientiarum. — 1. *Metaphys.* l. 2 ; 3. *Metaphys.* l. 5 ; 4. *Metaphys.* l. 5 (2).

5. Præterea, vel Metaphysica considerat hæc principia illa supponendo vel illa demonstrando vel illis utendo. Non primum, quia hoc idem faciunt aliæ scientiæ, ut dictum est (art. præced.). Neque secundum, quia demonstrationis non potest esse demonstratio, nec scientia de principio scientiæ, ut docet Philosophus 2. *Poster.* (*text.* 27 ; c. 19) et 4. *Metaphys.* (*text.* 7 et 8 ; l. 3, c. 3) ; hoc autem contingeret, si Metaphysica, quæ est scientia demonstrativa, prima principia omnium scientiarum consideraret. Neque tertium, quia omnes scientiæ utuntur primis principiis, ut patet in Mathematica, quæ utitur hoc principio « omne totum est majus sua parte ». Ergo Metaphysica non considerat prima principia demonstrationum. — 2. *Poster.* l. ult. ; 4. *Metaphys.* l. 5 (2) ; 3. *Metaphys.* l. 5 ; 11. *Metaphys.* l. 1.

Sed contra est : 1. quod Philosophus 4. *Metaphys.* (*text.* 7 et 8 ; l. 3, c. 3), 1. *Phys.* (*text.* 8 ; c. 2) et 11. *Metaphys.* (sum. 1, c. 1 ; al. l. 10, c. 1) dicit, quod ad Metaphysicam spectat considerare prima principia demonstrationum et scientiarum. — 4. *Metaphys.* l. 5 (2) ; 1. *Phys.* l. 2 ; 11. *Metaphys.* l. 1.

2. Præterea, quæcunque communia a scientiis particularibus particulariter accipiuntur, secundum quod accipiuntur in sui communitate, pertinent ad considerationem Metaphysicæ : cum incognita non debeant permanere, quia ex eorum cognitione alia dependent. Sed prima principia demonstrationis accipiuntur a particularibus scientiis particulariter ; nam utuntur principiis communibus applicatis propriæ materiæ, ut hoc principium commune « si ab æqualibus æqualia demas, quæ remanet sunt æqualia » Mathematica applicat ad determinatam quantitatem, puta Arithmetica ad numeros et Geometrica ad magnitudines. Prima vero Philosophia principia communia considerat in sua communitate ; nam considerat

ens ut ens in communi. Ergo ad Metaphysicam pertinet considerare prima principia demonstrationum. — 11. *Metaphys.* l. 1 ; 4. *Metaphys.* l. 5 (2).

3. Præterea, quæcunque insunt et conveniunt omnibus entibus et non solum alicui generi entium separatim ab aliis, pertinent ad considerationem Primæ Philosophiæ seu Metaphysicæ. Sed prima principia demonstrationis sunt hujusmodi ; nam omnes scientiæ illis utuntur, quatenus termini propriorum principiorum accipiunt prædicationem terminorum, ex quibus componuntur prædicta principia, qui sunt ens, non ens, totum, æquale, inæquale, idem et diversum. Ergo illa principia sunt considerationis Metaphysicæ. — *Ibid.*

Respondeo dicendum, quod ad Metaphysicam pertinet considerare prima principia demonstrationis. Ad cujus evidentiam sciendum, quod propositiones per se notæ sunt, quæ statim, notis terminis, cognoscuntur, ut dicitur 1. *Poster. text.* 5 ; c. 2. Hoc autem contingit in illis propositionibus, in quibus prædicatum ponitur in definitione subjecti, vel prædicatum est idem subjecto. Sed contingit aliquam propositionem, quantum in se est, esse per se notam, non tamen esse per se notam omnibus qui ignorant definitionem prædicati et subjecti. Unde Boethius dicit in lib. *de Hebdom.* (Migne PP. Lat. t. 64, col. 1311 ; cf. S. Thomas in h. l. *Opusc.* 69, lect. 1), quod quædam sunt per se nota sapientibus, quæ non sunt per se nota omnibus. Illa autem sunt per se nota omnibus, quorum termini in conceptionem omnium cadunt. Hujusmodi autem sunt communia, eo quod nostra cognitio a communibus ad propria pervenit, ut dicitur in 1. *Phys.* (*text.* 4 ; c. 1). Et ideo istæ propositiones sunt prima demonstrationum principia, quæ componuntur ex terminis communibus, sicut totum et pars, ut « omne totum est majus sua parte », et sicut æquale et inæquale, ut « quæ uni et eidem sunt æqualia, sibi sunt æqualia ». Et eadem ratio est de similibus. Et quia hujusmodi communes termini pertinent ad considerationem philosophi, ideo considerare hæc principia spectat ad philosophum primum. Determinat autem ea primus philosophus non demonstrando, sed rationes terminorum tradendo, ut quid totum, quid pars, et sic de aliis. Hoc enim cognito veritas prædictorum principiorum manifesta relinquitur. — 4. *Metaphys.* l. 5 (2).

Ad primum ergo dicendum, quod ad primum philosophum potius pertinet consideratio dignitatum, in quantum ad ipsum pertinet consideratio entis in communi, ad quod per se pertinent hujusmodi prima principia, ut maxime apparet in eo, quod est maxime primum principium, scilicet « impossibile est idem esse et non esse ». Unde omnes scientiæ particulares utuntur hujusmodi principiis, sicut utuntur ipso ente, quod tamen principaliter considerat primus philosophus. — 3. *Metaphys.* l. 5.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus non considerat hujusmodi principia tamquam faciens ea scire definiendo vel absolute demonstrando, sed solum elenchice, id est contradicendo disputative negantibus ea, ut dicit Philosophus 4. *Metaphys.* (*text.* 9 ; l. 3, c. 3) de primo principio « impossibile est idem esse et non esse ». — *Ibid.* et 4. *Metaphys.* l. 5 et 6 (2).

Ad tertium dicendum, quod veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium, quæ sunt principia demonstrationis, dependet ex ratione terminorum ; cognito enim quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur, quod omne totum est majus sua parte. Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quæ consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam, quam diximus supra cum Philosopho esse Metaphysicam : quia ens commune est proprius effectus causæ altissimæ, quam considerat Metaphysica, puta Dei. Et ideo sapientia seu Metaphysica

non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut etiam aliæ scientiæ, sed etiam judicando de eis, et disputando contra negantes illa. — 1a 2æ, q. 66, a. 5, ad 4. — Unde sapientia continet in se intellectum et scientiam. Et ita non est mirum, quod versetur circa illa circa quæ versatur habitus principiorum, puta intellectus, sicut etiam versatur circa conclusiones, de quibus est scientia. — 1a2æ, q. 57, a. 2, ad 1 et 2; 1a, q. 1, a. 8, c.; prœem. in II. *Sent.* q. 1, a. 3; 6. *Eth.* l. 5.

Ad quartum dicendum, quod licet principia ratione communium terminorum sint quoad simplicem apprehensionem maxime nobis et primo nota: sunt tamen posterius nota atque adeo magis difficilia quantum ad investigationem naturalium proprietatum et causarum, eo quod per causas particulares, quæ sunt unius generis vel speciei, pervenimus in causas universales. — 1. *Metaphys.* l. 2.

Ad quintum dicendum, quod Metaphysica considerat prima principia demonstrationis, utendo illis secundum quod se extendunt ad omnia entia, sicut naturalis iisdem utitur secundum quod se extendunt ad entia mobilia et non ulterius, et illa demonstrando, non quidem simpliciter, quia sic peteretur principium, sed redarguitive contra negantes illa. — 3. *Metaphys.* l. 5; 4. *Metaphys.* l. 5 et 6 (2); 11. *Metaphys.* l. 4; 1. *Poster.* l. 20 (19); 6. *Eth.* l. 5; 1a 2æ, q. 57, a. 2, a. 1 et 2; q. 66, a. 5, ad 4.

QUÆSTIO III

Deinde considerandum est de iis circa quæ versatur Metaphysica. Quæ quia sunt abstracta a materia et motu, et sunt in duplici differentia — nam *quædam* ita dicuntur, quia de ratione earum non est esse in materia et motu (supra, q. 1, a. 5, ad 4), seu quia non universaliter et de necessitate habent esse in materia, licet quandoque sint in materia et motu, ut ens in communi, et quæ illud consequuntur, ut substantia, actus et potentia; et ad hoc caput potest etiam revocari anima rationalis separata; *quædam* vero ita dicuntur, quia de ratione eorum est esse sine materia; et hujusmodi sunt Deus et intelligentiæ —; ideo consideratio abstractorum a materia erit quadruplex juxta quatuor genera prædicta. *Primum* (1) autem agemus de ente in communi, *tum* de intelligentiis, *deinde* de anima separata, *postremo* de Deo.

Circa primum quatuor considerabimus: primo quidem ipsum ens in communi, deinde principia, tertio passiones, quarto divisiones entis.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR TRIA:

* 1. Utrum ens prædicetur univoce an vero analogice vel æquivoce de Deo et creaturis.
* 2. Utrum ens prædicetur univoce an vero analogice vel æquivoce de substantia et accidente.
* 3. Utrum conceptus entis sit præcisus a conceptu substantiæ et accidentis.

ARTICULUS I

* UTRUM ENS PRÆDICETUR UNIVOCE AN VERO ANALOGICE VEL ÆQUIVOCE DE DEO ET CREATURIS.

I. Videtur quod ens prædicatur *univoce* de Deo et creaturis.

1. Mensura enim est homogenea mensurato, ut dicitur 10. *Metaphys.* (*text.* 4; l. 9, c. 1); sed Deus est mensura prima omnium entium, ut dicitur ibidem (2):

(1) Edit. Ticin. habet: « Primum autem agemus de ente in communi, tum de anima separata, deinde de Deo, postremo de intelligentiis. — Circa primum *tria* considerabimus: primo quidem ipsum ens in communi, deinde passiones, tertio divisiones entis ».

(2) Potius in commentatione S. Thomæ, ubi ad *text.* 5 sic dicitur: « Ut scientia artificis est mensura artificiatorum... hoc modo se habet scientia Dei respectu omnium ».

ergo Deus est homogeneus creaturis ; et sic nomen entis univoce prædicabitur de Deo et creaturis. — 1a, q. 13, a. 5, arg. 3 ; *de Pot.* q. 7, a. 7, arg. 1.

2. Præterea, similia sunt quæ communicant in forma ; sed creatura potest Deo assimilari, juxta illud *Genes.* (1, 26) : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram » : ergo creaturæ ad Deum est aliqua communicatio formæ ; de omnibus autem communicantibus in forma potest illa forma univoce prædicari : ergo cum Deus et creatura communicent in entitate, poterit ens univoce prædicari de illis. — *de Pot.* l. c. arg. 2 ; 1a, l. c. arg. 2.

3. Præterea, nihil cognoscitur nisi per speciem unius rationis ; non enim albedo quæ est in pariete, cognosceretur per speciem quæ est in oculo, nisi esset unius rationis ; sed Deus per suum esse cognoscit omnia entia, sicut per suam bonitatem cognoscit omnia bona : ergo esse Dei et creaturæ sunt unius rationis, et sic ens univoce dicitur de Deo et creaturis. — *de Pot.* l. c. arg. 5.

4. Præterea, domus quæ est in mente artificis, et domus quæ est in materia, sunt unius rationis ; sed omnia entia creata processerunt a Deo sicut artificiata ab artifice : ergo entitas quæ est in Deo, est unius rationis cum entitate quæ est in creatura ; et sic idem quod prius. — *Ibid.* arg. 6.

5. Præterea, omne æquivocum reducitur ad univocum sicut multa ad unum ; nam si hoc nomen *canis* æquivoce dicitur de latrabili et marino, oportet quod de aliquibus univoce dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus ; aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quædam agentia univoca, quæ conveniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem ; quædam vero agentia æquivoca, sicut sol causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi æquivoce. Videtur igitur quod primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum ; et ita ens, quod de Deo et creatura dicitur, univoce prædicabitur. — *Ibid.* arg. 7 ; 1a, l. c. arg. 1.

Sed contra : 1. quod univoce de pluribus prædicatur, utroque illorum, ad minus secundum intellectum, est simplicius ; sed Deo neque secundum rem neque secundum intellectum potest aliquid esse simplicius : ergo nihil de Deo et creaturis potest univoce prædicari, et consequenter nec nomen ens. — 1. *c. Gent.* c. 32, rat. 4.

2. Præterea, quod de pluribus prædicatur univoce secundum participationem, cuilibet eorum convenit de quo prædicatur ; nam species participat genus, et individuum speciem. Sed de Deo nihil dicitur per participationem ; nam omne quod participatur, determinatur ad modum participati ; et sic partialiter seu particulariter habetur, et non secundum omnem perfectionis modum. Oportet ergo nec ens nec ullum aliud nomen univoce de Deo et creaturis prædicari. — *Ibid.* rat. 5.

II. Videtur quod ens *æquivoce* prædicetur de Deo et creaturis :

1. quia quidquid prædicatur de aliquibus secundum idem nomen, sed non secundum eandem rationem, non prædicatur univoce, sed æquivoce. Sed nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creatura ; nam esse non est de essentia creaturæ, sicut est de essentia Dei ; nam Deus est suum esse, non sic creatura. Ergo ens dicitur de Deo et creatura æquivoce. — 1a, q. 13, a. 5, arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, Deus plus distat a creaturis quam quæcunque creaturæ ab invicem ; sed propter distantiam quarundam creaturarum contingit quod nihil univoce de eis prædicari potest, sed æquivoce, sicut de his quæ non communicant in genere : ergo multo minus de Deo et creaturis poterit aliquid dici univoce, sed tantum æquivoce. — *Ibid.* arg. 2 *Sed contra.*

3. Præterea, dicit Philosophus quod

æterno et temporali nihil est commune nisi nomen, quod est esse commune æquivoce ; sed Deus est æternus, creatura temporalis : ergo nihil potest esse commune Deo et creaturis nisi secundum nomen, et consequenter æquivoce. — *de Pot.* q. 7, a. 7, arg. 1 *Sed contra.*

Sed contra : 1. In his quæ sunt æquivoca, idem nomen imponitur uni rei nullo habito respectu ad rem aliam ; sed in nomine entis consideratur ordo causati et causæ : ergo nomen entis non dicitur de Deo et creatura æquivoce. — 1. *c. Gent.* c. 33, rat. 1 ; *Opusc.* 2, c. 27.

2. Præterea, ubi est pura æquivocatio, nulla similitudo in illis rebus attenditur, sed solum unitas nominis ; sed creaturæ ad Deum est aliquis modus similitudinis, cum de natura agentis sit ut sibi simile agat : ergo nomen entis de Deo et creatura non dicitur æquivoce. — 1. *c. Gent.* c. 29 et 33.

Respondeo dicendum, quod ens neque univoce prædicatur de Deo et creaturis, neque æquivoce, sed analogice. Et quidem quod ens non prædicetur *univoce*, probatur *primo*, quia omnis effectus univoci agentis adæquat virtutem illius ; nulla autem creatura, cum sit finita, potest adæquare virtutem primi agentis, cum sit infinita. (*de Pot.* q. 7, a. 7, c.) *Secundo*, quia diversa habitudo ad esse impedit univocam prædicationem entis. Propterea enim, ut infra (a. 2) dicemus, ens non dicitur univoce de substantia et accidente, quia substantia est ens tamquam per se habens esse, accidens vero tamquam cujus esse est inesse. Deus autem alio modo se habet ad esse quam ulla creatura ; nam ipse est suum esse, quod nulli alii creaturæ convenit. Unde nullo modo univoce de Deo et creatura dicitur ; et per consequens nec aliquid aliorum prædicabilium, inter quæ primum est ipsum ens. — *de Pot.* l. c.

Quod vero neque pure *æquivoce* dicatur ens de Deo et creaturis, manifestum etiam est, *quia* in pure æquivocis quæ Philosophus (1) nominat « a casu æquivoca », non dicitur aliquid de uno per respectum ad alterum. Omnia autem quæ dicuntur de Deo et creaturis, nedum ens solum, dicuntur de Deo secundum aliquem respectum ad creaturas, vel e converso, ut patet per omnes opiniones quæ circumferuntur de expositione divinorum nominum. Unde impossibile est quod sit pura æquivocatio. *Item*, cum omnis nostra cognitio de Deo ex creaturis sumatur, si non erit nisi convenientia in nomine entis, nihil sciemus de Deo, cum dicimus : Deus est ens, nisi nomen tantum vanum cui res non subsit. Unde sequeretur *etiam*, quod omnes demonstrationes a philosophis datæ de Deo essent sophisticæ, v. g. si dicatur quod omne quod est in potentia, reducitur ad actum per ens actu, et ex hoc concluderetur, quod Deus est ens actu, quia per ipsum omnia in esse educuntur, erit fallacia æquivocationis ; et sic de omnibus aliis. Et *præterea* oportet causatum esse aliqualiter simile causæ ; unde oportet de causato et causa nihil pure æquivoce dici. — *de Pot.* l. c. ; 1a, q. 13, a. 5, c.

Et ideo aliter dicendum est, quod ens prædicatur de Deo et creatura *analogice*. Quoniam vero prædicationis analogicæ duplex est modus : unus, quo aliquid prædicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium, sicut ens de quantitate et qualitate per respectum ad substantiam ; alius vero, quo aliquid prædicatur de duobus per respectum unius ad alterum ; — ens non prædicatur de Deo et creatura primo modo analogiæ sed secundo. Nam in primo modo prædicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent, sicut substantia ad quantitatem et qualitatem ; in secundo autem non, sed necesse est unum esse prius altero ; Deo autem nihil est prius, sed ipse est prior creatura. — Et sic manifestum est, quod ens neque univoce neque

(1) 1. *Eth.* c. 6, al. 4. Cf. S. Thomas lect. 7 versus fin.

pure æquivoce, sed analogice de Deo et creatura prædicatur. — *de Pot.* q. 7, a. 7, c.; 1 a, q. 13, a. 5, c. ; 1. *Sent.* proœm. q. un., a. 2, ad 2 ; *de Verit.* q. 2, a. 11, ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non est mensura adæquata et proportionata mensuratis ; et ideo non oportet quod in genere et in eadem omnino ratione conveniat cum creaturis. — 1a, l. c. ad 3 ; *de Pot.* l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod similitudo creaturæ ad Deum est imperfecta, atque adeo deficiens a similitudine univocorum in duobus : — primo, quia non est per participationem unius formæ, sicut duo calida secundum participationem unius caloris ; esse enim, quod nomine entis prædicatur de Deo et creaturis, de Deo prædicatur per essentiam, de creaturis vero per participationem. Secundo, quia ipsum esse in creatura participatum deficit a ratione ipsius esse, quod est Deus. — *de Pot.* l. c. ad 2 ; 1a, l. c. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod in quantum species intelligibilis eminentior est in aliquo, tanto ex ea relinquitur perfectior cognitio, sicut ex specie lapidis in intellectu quam in sensu. Unde per hoc Deus perfectissime potest cognoscere res per suam essentiam, in quantum sua essentia est supereminens similitudo rerum et non adæquata. — *de Pot.* l. c. ad 5.

Ad quartum dicendum, quod inter creaturam et Deum est duplex similitudo : una creaturæ ad intellectum divinum, et sic forma intellecta per Deum est unius rationis cum re intellecta, licet non habeat eundem modum essendi, quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturæ est ut in re. Alio modo secundum quod ipsa divina essentia est omnium rerum similitudo superexcellens, et non unius rationis. Et ex hoc modo similitudinis contingit quod ens et bonum et hujusmodi prædicentur communiter de Deo et creaturis, non autem ex primo. Non enim hæc est ratio Dei, cum dicimus quod Deus est ens vel quod est bonus, quia entitatem vel bonitatem creaturæ intelligit, cum nec etiam domus quæ est in mente artificis, cum domo quæ est in materia, est univoce domus. — *Ibid.* ad 6.

Ad quintum dicendum, quod licet in prædicationibus oporteat æquivoca ad univoca reduci, in actionibus tamen agens non univocum ex necessitate præcedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei, alioqui esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur, sed est causa particularis respectu hujus individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale licet non sit univocum, non tamen est omnino æquivocum, quia sic non faceret sibi simile, sed potest dici agens analogicum ; sicut in prædicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogicum, quod est ens. — 1a, l. c. ad 1 ; *de Pot.* l. c. ad 7.

Et ex his patet *ad sextum* et *septimum* (sive *ad primum* et *secundum* in contrarium), *octavum* et *nonum* (sive *ad primum* et *secundum quæstionis secundæ*), quæ tantum concludunt, quod ens non prædicatur univoce de Deo et creaturis.

Ad decimum (sive *ad tertium quæstionis secundæ*) dicendum, quod Philosophus loquitur de communitate naturaliter, et non logice. Ea vero que habent diversum modum essendi, non communicant in aliquo secundum esse, quod considerat naturalis ; possunt tamen communicare in aliqua communi intentione, quam considerat logicus. Et præterea etiam secundum naturales corpus elementare et cœleste non sunt unius generis ; sed secundum logicum sunt. Nihilominus tamen Philosophus non intendit excludere analogicam communitatem, sed univocam

tantum; vult enim ostendere, quod corruptibile et incorruptibile non communicant in genere. — *de Pot.* q. 7, a. 7, ad 1 *in contrarium.*

ARTICULUS II

* UTRUM ENS PRÆDICETUR UNIVOCE AN VERO ÆQUIVOCE VEL ANALOGICE DE SUBSTANTIA ET ACCIDENTE.

I. Videtur quod ens prædicetur *univoce* de substantia et accidente.

1. Dicit enim Philosophus 10. *Metaphys.* (*text.* 6 sq.; l. 9, c. 2), quod ens, sicut et unum, non significant substantiam eorum de quibus dicuntur, et ideo significant aliquid quod contrahitur per illa quæ constituunt rationem substantiæ et accidentis. At hoc est ens esse univocum substantiæ et accidenti : quia si esset æquivocum vel analogum, significaret rationem substantiæ et accidentis. Ergo ens prædicatur univoce de substantia et accidente. — 10. *Metaphys.* l. 3 (1).

2. Præterea, Philosophus 3. *Metaphys.* (*text.* 10; l. 2, c. 3) vocat ens et unum prima generum; sed omne genus est univocum iis de quibus prædicatur, ut dictum est (in Logica q. 9, a. 2, c.) ex Philosophus 4. *Top.* c. 3 et in *Prædicam.* cap. de substantia : ergo ens est univocum substantiæ et accidenti. — 3. *Metaphys.* l. 8.

3. Præterea, illud prædicatur univoce, quod prædicatur secundum idem nomen et secundum eandem rationem, ut dictum est ex Philosopho; sed ens prædicatur secundum idem nomen, ut patet, et secundum eandem rationem de substantia et accidente; natura enim entitatis est unius rationis in omnibus entibus, et de ratione cujuslibet entis, ut dicitur 4. *Metaphys.* (*text.* 3; l. 3, c. 2) : ergo ens est univocum substantiæ et accidenti. — 4. *Metaphys.* l. 2 (1).

4. Præterea, probat Philosophus 4. *Metaphys.* (*text.* 2; l. 3, c. 2), quod datur una scientia metaphysica de ente ut ens est, hac ratione : omnium eorum quæ sunt unius generis est unus sensus et una scientia, sicut visus est de omnibus coloribus, et Grammatica considerat omnes voces; sed omnia entia sunt unius generis : ergo aliqua scientia una debet considerare ens ut ens. Quæ ratio, ut patet, supponit rationem entis esse omnino unam et consequenter univocam. — 4. *Metaphys.* l. 1.

Sed contra est, quod Philosophus pluribus in locis negat ens esse genus, ut dictum est; sed si ens esset univocum ad omnia entia, esset genus, quia, ut dictum est (in Logica q. 9, a. 2, c.), genus est, quod univoce prædicatur de pluribus specie differentibus : ergo ens non est univocum substantiæ et accidenti. — 1. *c. Gent.* c. 32.

II. Videtur quod ens prædicetur *æquivoce* de substantia et accidente :

1. quia ubi nulla est similitudo, ibi nihil potest communiter prædicari nisi æquivoce; sed inter substantiam et accidens nulla est similitudo, cum similitudo sit rerum differentium eadem qualitas : ergo ens dicitur æquivoce. — *de Verit.* q. 2, a. 11, arg. 1; *de Pot.* q. 7, a. 7, arg. 4 et arg. 3 et 5 *Sed contra.*

2. Præterea, plus differunt substantia et accidens, quæ in nullo genere conveniunt, quam canis latrabilis et piscis marinus, quæ conveniunt in uno genere, cum sint species substantiæ; sed canis latrabilis et marinus pure æquivocantur in nomine canis, eo quod non conveniunt una propria ratione canis : ergo a fortiori substantia et accidens erunt pure æquivoca æquivocata ipsius entis. — *de Verit.* l. c. arg. 7.

3. Præterea, dicit Porphyrius (*Isag.* c. 3) (1) : Si quis omnia entia vocet, æquivoce nuncupabit et non univoce. Ergo ens dicitur æquivoce de substantia et accidente.

Sed contra est, quod Philosophus 4. *Metaphys.* initio dicit, quod ens multis quidem dicitur modis, sed ad unum et unam aliquam naturam, et non æquivoce.

(1) V. apud Silvestrum Maurum, *Aristotelis Opera Omnia*, edit. Paris. 1885 sqq., sect. I, pag. 11, n. 8.

Respondeo dicendum, quod ens neque univoce prædicatur de substantia et accidente, neque æquivoce, sed analogice. *Non* quidem *univoce*, quia diversa habitudo ad aliquod prædicatum impedit univocationem illius; est autem in substantia et accidente diversa habitudo ad esse; nam substantia est ens per se habens esse, accidentis vero esse est inesse. (*de Pot.* q. 7, a. 7, c.) Item, quia quod prædicatur de aliquibus secundum prius et posterius, non prædicatur univoce; nam prius in definitione posterioris includitur; at ens prædicatur de substantia et accidente secundum prius et posterius, nam substantia ponitur in definitione accidentis secundum quod est ens. (1. *c. Gent.* c. 32, rat. 6.) *Neque æquivoce*, quia sequeretur quod omnes demonstrationes datæ a philosophis de substantia essent sophisticæ, v. g. si de illa prædicatur ens vel aliquid pertinens ad ens; nam erit fallacia æquivocationis. (*de Pot.* l. c.) Præterea, quia quando unum de pluribus secundum puram æquivocationem prædicatur, non possumus uno eorum duci in cognitionem alterius: nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex ratione nominis; sed ex accidentibus devenimus in cognitionem substantiæ, ut patet 1. *de Anima* (*text.* 11; c. 1), ubi dicitur, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est. (1. *de Anima* l. 1.) — Unde manifestum est quod ens neque univoce neque æquivoce dicitur de substantia et accidente. Unde sequitur quod dicatur *analogice*. Analogica namque prædicatio media est inter puram æquivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quæ analogice dicuntur, est una ratio sicut in univocis, neque totaliter diversa sicut in æquivocis; sed nomen, quod sic dicitur multipliciter, significat proportiones ad unum, ut manifeste patet in ente respectu substantiæ et accidentis; ens enim significat omnia accidentia per ordinem ad substantiam. Quod confirmatur, quia illa prædicantur de aliquibus analogice, quæ de illis dicuntur ordine quodam per respectum ad aliquod unum; ens autem sic prædicatur de substantia et accidente, nam accidens noc habet esse nisi a substantia, quia accidens est magis entis, quam sit ens, ut dicit Philosophus 7. *Metaphys. text.* 2; l. 6, c. 1. (7. *Metaphys.* l. 1.) Dicendum ergo est quod ens prædicatur analogice de substantia et accidente. — 1. *c. Gent.* c. 34; 4. *Metaphys.* l. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loco citato duo dicit: unum est, quod unum et ens non sunt substantiæ eorum de quibus dicuntur; alterum est, quod ens et unum non prædicant aliam naturam ab his de quibus dicuntur. Quæ duo videntur contraria, non tamen sunt, si recte Philosophus intelligatur. Sciendum est igitur, quod substantia dicitur dupliciter: uno modo suppositum in genere substantiæ, quod dicitur substantia prima et hypostasis, cujus proprie est subsistere; alio modo quod quid est, quod etiam dicitur natura rei. Secundum ergo Platonis opinionem, cum universalia sint res subsistentes, significant substantiam non solum secundo modo, sed etiam primo. Aristoteles vero probat in 7. *Metaphys.* (*text.* 44 sqq.; l. 6, c. 13), quod universalia non subsistunt. Unde sequitur quod universalia non sunt substantiæ primo modo, sed secundo tantum. Propter quod dicitur in *Prædicamentis* (c. 6, al. 5) (1), quod secundæ substantiæ, quæ sunt genera et species, non significant « hoc aliquid », quod est substantia subsistens, sed significant « quale quid », id est naturam quandam in genere substantiæ. Sic igitur Philosophus supra (10. *Metaphys. text.* 6; l. 9, c. 6) probavit, quod unum et ens non significant substantiam, quæ est hoc aliquid, sed quod oportet quærere quod sit unum et ens: sicut quæritur aliquid quod sit homo vel animal, ut Socrates vel Plato. Postea

(1) *Aristoteles Græce*, ex recens. J. Bekkeri, Berolini, 1831, pag. 3, b, lin. 13 sqq. — Cf. versionem latinam et paraphrasin apud Silv. Maurum, l. c. sect. I, pag. 36, n. 12.

vero (ibid. *text.* 8) ostendit, quod significant naturam eorum de quibus dicuntur, et non aliquid additum, sicut accidentia. In hoc enim differunt communia ab accidentibus, quamvis utrisque sit commune non esse hoc aliquid: quia communia significant ipsam naturam suppositorum, non autem accidentia, sed aliquam naturam additam. — 10. *Metaphys.* l. 3 (1).

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loco citato probat contra antiquos, prima genera non esse prima rerum principia, quanto sunt magis universalia, quia inde sequeretur quod ens et unum, quæ sunt maxime universalia, essent genera, quod probat esse falsum, eo quod ens non potest esse genus, sicut nec unum. — 3. *Metaphys.* l. 8.

Ad tertium dicendum, quod ens non prædicatur secundum eandem omnino rationem de substantia et accidente, quia prædicatur de accidente per respectum ad substantiam. — 1. *c. Gent.* c. 34; cf. 1. *Sent.* procem. q. un., a. 2, ad 2; 2. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1, c.; *Quodl.* 2, a. 3, c.; 4. *Metaphys.* l. 1, 2, 3 et 4 (al. l. 1).

Ad quartum dicendum, quod omnia entia dicuntur esse unius generis, quia sunt aliquo modo unius generis, puta unius analogi, quod est aliquo modo genus. — 4. *Metaphys.* l. 1.

Ad quintum (sive *ad primum* secundæ partis) dicendum, quod secundum accidens non potest esse aliquid simile substantiæ similitudine quæ attenditur secundum formam unius rationis; sed secundum similitudinem quæ est inter causatum et causam, nihil prohibet. — *de Pot.* q. 7, a. 7, ad 5 *in contrarium.*

Ad sextum (sive *ad secundum* secundæ partis) dicendum, quod licet inter duas species substantiæ sit major convenientia quam inter accidens et substantiam, tamen possibile est ut nomen non imponatur illis speciebus diversis secundum considerationem alicujus convenientiæ quæ sit inter ea, et tunc erit nomen pure æquivocum; nomen vero quod convenit substantiæ et accidenti, potest esse impositum secundum considerationem alicujus convenentiæ inter ea, unde non erit æquivocum, sed analogum. — *de Verit.* q. 2, a. 11, ad 7.

Ad septimum (sive *ad tertium* secundæ partis) dicendum, quod æquivoca sunt duplicia, a casu, et secundum analogiam seu proportionem; ens est æquivocum omnibus entibus posteriori modo, non priori. — 1. *Eth.* l. 7 versus fin.

ARTICULUS III

* UTRUM CONCEPTUS ENTIS SIT PRÆCISUS A CONCEPTU SUBSTANTIÆ ET ACCIDENTIS.

Videtur quod conceptus entis non sit præcisus a conceptu substantiæ et accidentis.

1. Quod enim præscindit ab aliquibus, est prius illis; sed ratio entis non est prior ratione substantiæ et accidentis, sicut ob eandem rationem, quia non præscindit a Deo et creaturis, non est prior Deo: ergo conceptus entis non prescindit a conceptu substantiæ et accidentis. — *Opusc.* 42, c. 1 et 2.

2. Prætera, quidquid præscindit et abstrahitur ab aliquibus, contrahitur et determinatur in illis per aliquid additum; sed nihil potest addi enti vel contrahere et determinare ens ad substantiam et accidens, quod non sit ens: ergo conceptus entis non potest esse præcisus a conceptu subtantiæ et accidentis. — 4. *Metaphys.* l. 1.

3. Præterea, quidquid multipliciter dicitur, non significat unam rationem et unum conceptum, sed immediate plures; sed ens multipliciter dicitur, ut dicit Philosophus 4. *Metaphys.* initio (*text.* 2; l. 3, c. 2): ergo conceptus entis non est præcisus a conceptu substantiæ et accidentis. — 4. *Metaphys.* l. 4 (1).

Sed contra est: 1. quod quando aliqua plura participant aliquod unum secundum prius et posterius, necesse est quod conceptus repræsentans illud unum abs-

trahat a conceptu repræsentante plura participantia illud unum; sed substantia et accidens participant rationem entis secundum prius et posterius : ergo conceptus entis abstrahit a conceptu substantiæ et accidentis. — 1. *Sent.* dist. 35, q. 1, a. 4, c.; 3. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1, c. in fine; *Opusc.* 42, c. 1 et 2.

2. Præterea, unum abstrahit a pluralitate, sicut idem a diversis, cum inter se opponantur; sed ratio entis est unius rationis in substantia et accidente : ergo conceptus entis abstrahit a conceptu substantiæ et accidentis. — 4. *Metaphys.* l. 2 (1).

3. Præterea, ille conceptus præscindit a conceptibus aliquorum, qui est notissimus, primus et simplex, et ad quem omnia prædicamenta et transcendentia addunt, et in quem resolvuntur omnes alii conceptus. Sed conceptus entis est primo notus, est simplex, ad illum addunt conceptus prædicamentorum et transcendentium, et in illum resolvuntur. Ergo conceptus entis præscindit a conceptu substantiæ et accidentis. — *de Verit.* q. 1, a. 1, c.

Respondeo dicendum, quod conceptus entis abstrahit a conceptu substantiæ et accidentis. Ad cujus manifestationem sciendum est, quod aliter dividuntur æquivocum, analogum et univocum. *Æquivocum* enim dividitur secundum res significatas ; et inde est quod æquivocum immediate significat rationes diversas, ut dictum est. *Univocum* vero dividitur secundum (diversas) differentias ; et ideo significat una omnino rationem, quam non participant differentiæ, ut similiter dictum est. Sed *analogum* dividitur secundum diversos modos ; unde cum ens dividatur in decem prædicamenta, dividitur in illa secundum diversos modos tum prædicandi tum essendi. (1. *Sent.* dist. 22, q. 1, a. 3, ad 2.) Omnis autem ratio analoga abstrahit a modis per quos contrahitur; sic enim ratio personæ analoga ad personas divinas, angelicas et humanas, dicit distinctionem in communi, et abstrahit a quolibet modo distinctionis. Similiter et ens, quod sumitur ab actu essendi, tantum dicit *esse*, non autem *per se esse* quod convenit substantiæ, et *inesse* quod convenit accidenti. Cumque analogum opponatur æquivoco, non debet immediate significare plures rationes, sicut significat æquivocum, sed debet significare unam rationem, non tamen æqualiter participatam ab analogis (nam hoc est proprium univocorum), sed inæqualiter, et per prius, et posterius, quomodo ens significat unam communem rationem substantiæ et accidenti, ut dictum est (hic in arg. 1 *Sed contra*). Unde manifestum est quod conceptus entis præscindit et abstrahit a conceptu substantiæ et accidentis.

Ad primum ergo dicendum, quod quando tota ratio analogi salvatur tantum in uno analogato, tale analogum non est prius analogatis; secus vero quando in nullo analogorum salvatur; ita vero se res habet in proposito; nam tota ratio entis salvatur in Deo, non autem in substantia vel accidente; et ideo ens non est prius Deo, est tamen prius substantia et accidente. — *Opusc.* 42, c. 1.

Ad secundum dicendum, quod dupliciter potest unus conceptus præscindere et abstrahere ab alio, sicut et dupliciter potest fieri alicui contrahibili et determinabili additio : *uno modo*, sicut genus dicitur præscindere et abstrahere a differentis, et hæ dicuntur illi addi. Et hoc modo non abstrahit ens a substantia et accidente; neque hæc dicuntur illi addi : nam differentia adduntur generi tamquam extranea natura, quælibet autem natura essentialiter est ens. *Alio modo* sicut exprimens modum rei contrahibilis, quem non explicat nomen significans ipsum contrahibile. Et hoc modo potest fieri additio enti, et conceptus entis dicitur præcisus a conceptu substantiæ et accidentis. Secundum enim hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum specialem, quem non exprimit nomen entis. Cum enim

sint diversi gradus entis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, juxta hos modos accipiuntur diversa genera rerum, quæ propterea dicuntur addere supra ens, quia exprimunt specialem modum entis, quem non exprimit nomen ens. Substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam quæ significet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiæ exprimitur quidam modus specialis essendi, scilicet per se ens, et ita est in aliis generibus. — *de Verit.* q. 1, a. 1, c.; cf. *de Verit.* q. 23, a. 1, c.

Ad tertium dicendum, quod quia ens est analogum, medium inter univoca et æquivoca, habet duplex significatum : *unum* immediatum, et est ratio una abstrahens a modis quibus ratio entis contrahitur, diversimode tamen participata ab analogatis, per prius scilicet et posterius, et non omnino æqualiter, ut est in ratione univoci ; *alterum* mediatum, et sunt analogata, quorum unum prius significat quam alterum, ut dictum est (art. 1 et 2 huj. q., et in c. huj. art.).

QUÆSTIO IV

DE FIRMISSIMO PRINCIPIO COGNITIONIS.

Post considerationem de ente in communi sequitur considerare de principiis entis. Et quia primum philosophus debet considerare certissima et firmissima principia circa entia, de quibus ipse considerat sicut de genere sibi subjecto — hæc enim est una de conditionibus sapientis, ut sit certissimus cognitor causarum, quia ipse debet esse certissimus in sua cognitione—; ideo videndum est prius, quodnam sit certissimum et firmissimum cognitionis principium. — 4. *Metaphys.* l. 6 (2).

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR DUO .

1. Utrum hoc sit firmissimum et certissimum principium : « impossibile est idem simul eidem inesse et non inesse secundum idem.»
2. Utrum inter propositiones contradictorias possit dari medium.

ARTICULUS I

UTRUM HOC SIT FIRMISSIMUM ET CERTISSIMUM PRINCIPIUM : « IMPOSSIBILE EST IDEM SIMUL EIDEM INESSE ET NON INESSE SECUNDUM IDEM ».

Videtur quod hoc non sit firmissimum et certissimum cognitionis principium : « impossibile est idem simul eidem inesse et non inesse secundum idem ».

1. Dicit enim Philosophus 4. *Metaphys.* (*text.* 8 ; l. 3, c. 3) et 11. *Metaphys.* (sum. 2, c. 4 ; al. l. 10, c. 5), quod firmissimum principiorum est contra quod mentiri impossibile est ; at Heraclitus contrarium hujusce principii asseruit : ergo illud non est firmissimum et certissimum cognitionis principium. — 4. *Metaphys.* l. 6 (2) ; 11. *Metaphys.* l. 5.

2. Præterea, impossibile est demonstrari primum et firmissimum cognitionis principium ; sed dicit Philosophus (4. *Metaphys. text.* 9 ; l. 3, c. 4), quod hoc principium, scilicet supra dictum, est demonstrare argumentative : ergo supradictum principium non est primum et firmissimum principium. — 4. *Metaphys.* l. 6 (2).

3. Præterea, ex aliquo uno fiunt contraria, sicut ex aqua fit aer qui est calidus, et terra quæ est frigida ; sed omne quod fit, fit ex prius inexistente ; quod enim non est, non contingit fieri, cum ex nihilo nihil fiat : ergo oportet quod res eadem sit simul habens contradictionem, quia si ex uno et eodem fit calidum et frigidum, fit per consequens calidum et non calidum, et sic in eodem idem simul inest et non inest ; ergo principium præ-

dictum non est certissimum. — 4. *Metaphys.* l. 10 (3); 11. *Metaphys.* l. 6.

4. Præterea, videtur quod omnia quæ apparent esse vera, sint vera; sed contradictoria aliquando, si non eidem, saltem diversis apparent esse vera : ergo sunt vera; ergo principium supra dictum non videtur esse infallibile. Quod autem quæ apparent esse vera, sint vera, probatur, quia cum de eisdem sensibilibus inveniantur contrariæ opiniones diversorum (ut cum quibusdam videtur dulce, quod aliis videtur amarum esse, et quæ sunt sapida bovi et asino, mali saporis ab homine judicantur), et cum idem homo in diversis temporibus diversimode judicet de sensibilibus; — non potest assignari ratio certa, per quam fiat manifestum, quæ opinionum istarum sit vera aut quæ sit falsa, quia non magis una earum videtur vera uni quam alteri altera. Ergo oportet quod æqualiter sint veræ vel æqualiter falsæ. — 4. *Metaphys.* l. 11 (3).

5. Sed dices, quod aliqua regula potest sumi, per quam discernitur inter contrarias opiniones, quæ earum sit vera : ut videlicet dicamus, quod illud est verum judicium de sensibilibus quod dant sani, non quod dant ægrotantes ; et de veritate hoc est verum judicium, quod dant sapientes et intelligentes, non autem quod dant insipientes vel stulti. — Sed contra, judicium certum de veritate non convenienter potest sumi ex multitudine et paucitate, ut scilicet dicatur esse verum quod multis videtur, falsum autem quod paucis; cum quandoque illud quod est pluribus opinabile, non sit simpliciter verum. Sanitas autem aut ægritudo, sive sapientia et stultitia non videntur differre nisi secundum multitudinem et paucitatem. Si enim omnes vel plures essent tales, quales sunt illi, qui nunc reputantur desipientes et stulti, illi reputarentur sapientes, et qui nunc reputantur sapientes, reputarentur stulti. Et similiter est de sanitate et ægritudine. Non ergo credendum est magis judicio sani et sapientis de falsitate et veritate quam judicio infirmi et insipientis. — 4. *Metaphys.* l. 11 (3).

6. Præterea, firmissimum principium non debet advenire homini per acquisitionem, ut dicit Philosophus 4. *Metaphys.* (*text.* 8; l. 3, c. 3); sed omnis doctrina ex præexistente fit cognitione, ut dicit idem Philosophus 1. *Poster.* initio (*text.* 1; c. 1): ergo nullum datur firmissimum principium. — 4. *Metaphys.* l. 6 (2); 1. *Poster.* l. 1.

Sed contra est auctoritas Philosophi asserentis 4. *Metaphys.* (*text.* 8; l. 3, c. 3) principium certissimum et firmissimum esse supra dictum, et 11. *Metaphys.* (sum. 2, c. 4 et 5; al. l. 10, c. 6) opinionem Heracliti et Anaxagoræ circa hoc improbantis. — 4. *Metaphys.* l. 6 (2) ; 11. *Metaphys.* l. 6.

Respondeo dicendum, quod supra dictum principium est certissimum et firmissimum. *Tres* enim sunt *conditiones* firmissimi principii, secundum Philosophum (4. *Metaphys.*, l. c. in arg. *Sed contra*). *Prima* est, quod circa hoc non possit aliquis mentiri sive errare. Et hoc patet, quia cum homines non decipiantur nisi circa id quod ignorant, ideo circa quod aliquis non potest decipi, oportet esse notissimum. *Secunda* conditio est, ut sit « non conditionale », id est non propter suppositionem habitum, sicut illa quæ ex quodam condicto ponuntur. Et hoc ideo, quia illud quod necessarium est habere intelligentem quæcunque entium, non est suppositum, sed oportet esse per se notum. Et hoc ideo, quia ex quo ipsum est necessarium ad intelligendum quodcunque, oportet quod quilibet quia alia est cognoscens, ipsum cognoscat. *Tertia* conditio est, ut non acquiratur per demonstrationem vel alio simili modo, sed adveniat quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur et non per acquisitionem. Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis, prima principia sunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc

quod eorum termini innotescunt. Quod quidem fit per hoc quod a sensibilibus accipitur memoria, et a memoria experimentum, et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitis cognoscuntur hujusmodi propositiones communes, quæ sunt artium et scientiarum principia. Manifestum est ergo, quod certissimum principium sive firmissimum tale debet esse ut circa id non possit errari, et quod non sit suppositum, et quod adveniat naturaliter. — 4. *Metaphys.* l. 6 (2).

Tale autem principium est illud : « impossibile est eidem simul inesse et non inesse idem secundum idem », quia impossibile est quemcunque opinari quod idem simul sit et non sit. Sequeretur enim hoc inconveniens, quod contingit et contraria eidem simul inesse. Dicit enim Philosophus in fine *Perihermenias* (l. 2, c. 4 ; al. *de Interpret.* c. 14), quod opiniones sunt contrariæ, non quæ sunt contrariorum, sed quæ sunt contradictionis per se loquendo. Hæ enim non sunt contrariæ opiniones primo et per se, ut si unus opinetur quod Socrates est albus, et alius opinetur quod Socrates est niger; sed quod unus opinetur quod Socrates est albus, et alius opinetur quod Socrates non est albus. Si igitur quis opinetur simul duo contradictoria esse vera, opinando simul esse et non esse, habebit simul contrarias opiniones; et ita contraria simul inerunt eidem : quod est impossibile. Non igitur contingit aliquem circa hæc interius mentiri, et quod opinetur simul idem esse et non esse. Et propter hoc omnes demonstrationes reducunt suas propositiones in hanc propositionem sicut in ultimam opinionem omnibus communem. Ipsa enim est naturaliter principium et dignitas omnium dignitatum. — Et sic patent aliæ duæ conditiones : quia in quantum in hanc reducunt demonstrantes omnia, sicut in ultimum resolvendo, patet quod non habetur ex suppositione ; in quantum vero est naturaliter principium, sic patet quod advenit habenti, et non habetur per acquisitionem. — Ad hujus autem evidentiam sciendum est, quod cum duplex sit operatio intellectus : una, qua cognoscit quod quid est, quæ vocatur indivisibilium intelligentia ; alia, qua componit et dividit ; — in utraque est aliquod primum. In prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico *ens* : nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium : « impossibile est esse et non esse simul » dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium : « omne totum est majus sua parte » ex intellectu totius et partis ; — ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium : « omne totum est majus sua parte » nisi intellecto prædicto principio firmissimo. — 4. *Metaphys.* l. 6 (2).

Ad primum ergo dicendum, quod verum est quod Heraclitus dixit, idem simul esse et non esse. Non tamen hoc potuit opinari ; non enim necessarium est quod quidquid aliquis dicit, hæc mente suscipiat vel opinetur (4. *Metaphys.* l. 6 circa med.), ut dicit Philosophus (4. *Metaphys. text.* 9 ; l. 3, c. 3). Dupliciter autem aliqui incidunt in hujusmodi absurdas positiones : — *quidam* enim ex dubitatione ; cum enim eis occurrunt aliquæ sophisticæ rationes, ex quibus videantur sequi prædictæ positiones, et eas nesciunt solvere, concedunt conclusionem, unde eorum ignorantia est facile curabilis ; non enim obviandum est eis vel occurrendum ad rationes quas ponunt, sed ad mentem, ut scilicet solvatur dubitatio de mentibus, per quam in hujusmodi opiniones inciderunt, et tunc ab istis positionibus recedunt. *Alii* vero prædictas positiones prosequuntur non propter aliquam dubitatio-

nem eos ad hujusmodi inducentem, sed solum causa orationis, id est ex quadam protervia, volentes hujusmodi rationes impossibiles sustinere propter se ipsas, quia contraria eorum demonstrari non possunt. — 4. *Metaphys.* l. 10 (3).

Et verum est quidem quod supra dictum principium demonstrari non potest, ut dictum est (in c. art.), licet fuerint aliqui qui prædictum principium demonstrare volebant propter ineruditionem sive indisciplinationem, ut dicit Philosophus (4. *Metaphys. text.* 9 ; l. 3, c. 4). Est enim ineruditio, quod homo nesciat, quorum oporteat quærere demonstrationem, et quorum non. Non enim possunt omnia demonstrari. Si enim omnia demonstrarentur, cum idem per se ipsum non demonstretur, sed per aliud, oporteret esse circulum in demonstrationibus, quod esse non potest, quia sic idem esset notius et minus notum, ut patet in 1. *Poster.* (*text.* 6 ; c. 3. Cf. S. Thomas *ibid.* lect. 8, al. 7.) Vel oporteret procedere in infinitum ; sed si in infinitum procederetur, non esset demonstratio : quia quælibet demonstrationis conclusio redditur certa per reductionem ejus in primum demonstrationis principium. Patet igitur quod non sunt omnia demonstrabilia. Et si aliqua sunt non demonstrabilis, non possunt dicere, quod aliquod principium sit magis indemonstrabile quam prædictum. (4. *Metaphys.* l. 6) — Medela ergo contra eos, qui contrarium prædicti principii dicunt, est non demonstratio, sed argumentatio vel arguitio, per hoc quod ipsa vox « orationis » aliquid significat (*ibid.* l. 18) : ita quod non accipiatur pro principio aliqua propositio qua asseratur aliquid de re vel negetur ab ea : hoc enim esset quærere principium ; sed oportet accipere pro principio, quod nomen significet aliquid, et ipsi qui profert, in quantum se loquentem intelligit, et alteri qui eum audit. Si autem hoc non concedit, tunc talis non habebit propositum, nec secum nec cum alio ; unde superfluum erit cum eo disputare. Sed cum hoc dederit, jam statim erit demonstratio contra eum ; statim enim invenitur aliquid definitum et determinatum quod per nomen significatur distinctum a suo contradictorio. Sed tamen hoc non erit demonstrans prædictum principium simpliciter, sed tantum erit ratio sustinens contra negantes. Ille enim qui destruit sermonem suum, dicendo quod nomen nihil significat, oportet quod sustineat, quia hoc ipsum quod negat proferre non potest nisi loquendo et aliquid significando. — 4. *Metaphys.* l. 7 (3).

Ad secundum dicendum, quod Philosophus dicit prædictum principium demonstrari posse « argumentative ». In græco est « elenchice », quod melius transfertur « redarguitive ». Nam elenchus est syllogismus ad contradicendum. Unde inducitur ad redarguendam aliquam falsam propositionem. Et propter hoc isto modo ostendi potest, quod impossibile sit idem esse et non esse. Sed hoc solum, si ille qui ex aliqua dubitatione negat illud principium, aliquid nomine significat ut supra (*ad primum*) dictum est. Si vero nihil dicit, derisibile est quærere aliquam rationem ad illum qui nulla utitur ratione loquendo. Talis enim in hac disputatione, qui nihil significat, similis erit plantæ. Animalia enim bruta etiam sigificant aliquid per talia signa. — Differt autem demonstrare simpliciter principium prædictum et demonstrare argumentative sive elenchice : quia si aliquis vellet demonstrare simpliciter prædictum principium, videretur petere principium, ut supra (*ad primum*) dictum est, quia non posset aliquid sumere ad ejus demonstrationem, nisi aliqua quæ ex veritate hujus principii dependerent. Sed cum hujusmodi processus a minus notis ad hoc magis notum principium fiat causâ alterius hominis qui hoc negat, tunc poterit esse argumentatio sive elenchus, et non demonstratio, scilicet syllogismus contradicens ei poterit esse, cum id quod est minus notum simpliciter est concessum ab adversario, ex quo poterit procedi

ad prædictum principium ostendendum quantum ad ipsum, licet non simpliciter. — 4. *Metaphys.* l. 6 (2).

Ad tertium dicendum, quod hæc est ratio, quare Heraclitus et alii dixerunt idem posse simul esse et non esse; quibus, sicut dictum est, obviandum est ad mentem. Dicendum igitur in prædicta ratione, quod quodammodo recte dicunt, et quodammodo ignorant quod dicunt, inconvenienter loquentes. Ens enim dupliciter dicitur, ens actu et ens in potentia. Cum igitur dicunt, quod ens non sit ex non ente, quodammodo verum dicunt et quodammodo non. Nam ens fit ex non ente actu, ente vero in potentia. Unde etiam aliquo modo idem potest esse simul ens et non ens, et aliquo modo non potest. Contingit enim quod idem sit contraria in potentia, non tamen in actu. Sic enim tepidum est in potentia calidum et frigidum, non tamen in actu. — 4. *Metaphys.* l. 10 (3); 11. *Metaphys.* l. 6.

Ad quartum dicendum, quod antiqui hoc opinabantur, quod prudentia sive sapientia vel scientia non esset nisi sensus. Non enim ponebant differentiam inter sensum et intellectum. Cognitio autem sensus fit per quandam alterationem sensus ad sensibilia. Et ita quod sensus aliquid sentiat, provenit ex impressione rei sensibilis in sensum; et sic semper cognitio sensus correspondet naturæ rei sensibilis, ut videtur. Oportet igitur secundum eos quod illud, quod videtur secundum sensum, sit de necessitate verum. Cum autem conjunxerimus, quod omnis cognitio est sensitiva, sequitur quod omne quod alicui apparet quocunque modo, sit verum. Hæc autem ratio non solum deficit in hoc quod ponit sensum et intellectum idem, sed et in hoc quod ponit judicium sensus nunquam falli de sensibilibus. Fallitur enim de sensibilibus communibus et per accidens, licet non de sensibilibus propriis, nisi forte ex indispositione organi. Nec oportet quod, quamvis sensus alteretur a sensibilibus, judicium sensus sit verum ex conditionibus rei sensibilis. Non enim oportet quod actio agentis recipiatur in patiente secundum modum agentis, sed secundum modum patientis et recipientis. Et inde est quod sensus non est quandoque dispositus ad recipiendum formam sensibilis secundum quod est in ipso sensibili; quare aliter aliquando judicat quam rei veritas se habeat. — 4. *Metaphys.* l. 12 (3); 1. *de Anima* l. 3.

Nunquam tamen sensus fallitur circa passionem ipsam sensibilem, sed circa passionis subjectum: verbi gratia, cum de eodem subjecto, scilicet vino, gustui quandoque videtur quod est dulce, et quandoque quod non est dulce. Quod provenit vel propter mutationem corporis sensibilis vel instrumenti quod est infectum amaris humoribus, et sic quidquid gustat, ei non dulce videtur, vel propter mutationem ipsius vini. Sed nunquam gustus mutat judicium suum, quin ipsam dulcedinem talem judicet esse qualem perpendit in dulci, quando judicavit eam esse dulcem; sed de ipsa dulcedine semper verum dicit, et semper eodem modo. Unde si judicium sensus est verum, sicut ipsi ponunt, sequitur etiam quod natura dulcis ex necessitate sit talis, et sic erit aliquid determinate verum in rebus. Sequitur etiam quod nunquam affirmatio et negatio sunt simul vera, quia nunquam sensus simul dicit aliquid esse dulce et non dulce. — 4 *Metaphys.* l. 14 (3).

Cum vero dicitur, quod de eodem sensibili diversi diverso modo judicant, dicendum, quod dignum est admirari, si aliqui de hoc quærunt vel dubitant, utrum magnitudines tales sint quales videntur a remotis, vel quales videntur a propinquis. Quasi enim per se verum est, quod sensus propinquas magnitudines judicat tales esse quales sunt, remotas autem minores quam sunt: quia quod a remotiori videtur, videtur minus, ut in perspectiva probatur. Et simile est, si quis dubitat, utrum colores sint tales quales videntur a remotis, vel quales

videntur a propinquis. Constat enim quod virtus agentis quanto plus in remotis porrigitur in agendo, tanto deficientior ejus invenitur effectus. Ignis enim minus calefacit quæ distant quam quæ sunt propinqua. Et propter hoc verius est judicium sensus de coloribus sensibilibus in propinquo quam in remoto. Et simile est etiam, si quis dubitat utrum aliqua talia sint qualia videntur sanis aut qualia videntur infirmis. Sani enim habent organa sensuum bene disposita, et ideo species sensibilium in eis recipiuntur prout sunt, et propter hoc verum est judicium sanorum de sensibilibus. Organa vero infirmorum sunt indisposita; unde non convenienter immutantur a sensibilibus; et propter hoc eorum judicium de eis non est rectum, ut patet in gustu, cujus organum quia in infirmis, corruptis humoribus, est infectum, ea quæ sunt boni saporis eis insipida videntur. Et simile iterum est, utrum pondera sint ita gravia, sicut videntur debilibus, vel sicut videntur robustis. Constat enim quod robusti de ponderibus judicant secundum quod sunt; non autem ita est in debilibus, in quibus difficultas ad sustinendum pondus non solum provenit ex magnitudine ponderis, quemadmodum in robustis, sed etiam ex paucitate virtutis, unde etiam parva pondera eis magna videntur. Simile est, si aliqui dubitant, utrum veritas sic se habeat sicut videtur dormientibus, aut sicut videtur vigilantibus. In dormientibus enim ligati sunt sensus, et ita judicium eorum de sensibilibus non potest esse liberum, sicut est judicium vigilantium, quorum sensus sunt soluti. — 4. *Metaphys.* l. 14 (3).

Unde patet rationem esse nullam, qua ponebant omne quod videtur esse verum; hoc enim ponebant, quia diversarum opinionum non potest accipi quæ verior sit, sicut supra dictum est.

Ad quintum dicendum, quod istæ dubitationes stultæ sunt, quomodo possit dijudicari sanus per certitudinem ab infirmo et vigilans a dormiente, et sapiens a stulto, et breviter quomodo in omnibus diversitatibus opinionum possit discerni, quis illorum judicet recte in omnibus, cum quibusdam videatur aliquis esse sapiens, qui aliis videtur stultus, et sic de aliis. Similes enim sunt illi dubitationi, qua dubitatur utrum nunc dormiamus an vigilemus. Horum enim omnium distinctio per se non est. Omnes enim dubitationes prædictæ idem valent, quia ex eadem radice procedunt. Volunt enim isti sophistæ, quod omnium possunt accipi rationes demonstrativæ. Patet enim, quod ipsi quærebant aliquod principium, quod esset eis quasi regula ad discernendum inter infirmum et sanum, inter vigilantem et dormientem. Nec erant contenti istam regulam qualitercunque scire, sed eam volebant per demonstrationem accipere. Sed hæc est infirmitas mentis eorum, quod quærant rationem demonstrativam eorum, quorum non est demonstratio. Et hoc est eis facile ad credendum, quia non est hoc difficile sumere etiam per demonstrationem. Ratio enim per demonstrativa probat, quod non omnia demonstrari possunt, quia sic esset abire sic infinitum. — 4. *Metaphys.* l. 15 (3).

Docet autem Philosophus expositione ejusmodi sophistarum eis resistere et prædictum inconveniens evitare, dicens, quod nisi ponantur omnia quæ sunt esse ad aliquid, non potest dici quod omne apparens sit verum. Si enim sunt quædam in rebus, quæ secundum se habent esse absolutum, non per relationem ad sensum vel opinionem, non erit idem eis esse quod apparere : hoc enim dicit relationem ad sensum vel opinionem, quia apparens alicui apparet. Patet igitur, quod quicunque dicit omnia apparentia esse vera, facit omnia entia esse ad aliquid, scilicet in respectu ad opinionem vel sensum. Et ideo contra prædictas sophistas, qui quærunt vim in oratione, si aliqui dignantur concedere hanc positionem quam ipsi ponunt, observandum est eis, ne deducantur ad concedendum contradictoria

simul esse vera. Quia non est dicendum absolute, quod omne apparens est verum; sed quod apparet est verum cui apparet, et quantum apparet, et quando apparet, et sicut apparet. Ex hoc enim non sequitur contradictoria simul esse vera; esse enim huic verum, et non esse verum illi, non est contradictorium. Et hæc responsio est ad hominem. Sufficit autem, ut ostendatur falsam absolute esse illam opinionem, quod dicatur, quod manifeste falsum est idem esse in rebus *esse* quod *apparere*, ut probat Philosophus 4. *Metaphys.* (*text.* 21 sqq.; l. 3, c. 5, 6 et 7.) — 1. *Metaphys.* l. 15 (3).

Ad sextum dicendum, quod *duplex* est *cognitio*. Quædam est *sensitiva*, et hæc est duplex : exterior, qua aliquid cognoscitur per sensus exteriores, ut per visum ; et interior, qua aliquid cognoscitur per sensus interiores, ut per sensum communem. Alia est cognitio *intellectiva;* et talis etiam est duplex : quædam est cognitio terminorum; alia est cognitio propositionum ; et ista est duplex, alia est cognitio præmissarum sive principiorum, alia est cognitio conclusionum. — Unde inter has cognitiones talis est ordo. Nam omnis cognitio intellectiva *conclusionum* fit ex præexistenti cognitione præmissarum sive principiorum ; cognitio autem intellectiva *præmissarum* fit ex præexistenti cognitione intellectiva terminorum. Sed cognitio intellectiva *terminorum* fit ex præexistenti cognitione sensitiva exteriori ; et ibi est status. Cognitio igitur primi principii fit ex præexistenti cognitione intellectiva terminorum, cujus cognitio est nobis naturalis, quia scilicet non acquiritur per deductionem syllogisticam. — *Tabula Aurea* voce « principium » n. 19 ; *Tabula Concord.* n. 1056.

ARTICULUS II

UTRUM INTER PROPOSITIONES CONTRADICTORIAS POSSIT DARI MEDIUM.

Videtur quod inter propositiones contradictorias possit dari medium.

1. Omnis enim mutatio est inter terminos incontingentes et contradictorios, ut dicit Philosophus (1. *Phys. text.* 42 ad 45 ; c. 5); sed in quibusdam mutationibus est assignare aliquod medium (4. *Sent.* dist. 11, q. 1, a. 3, sol. 2, ad. 3) : ergo inter terminos contradictorios potest dari medium. — 1. *Phys.* l. 10; 4. *Metaphys.* l. 16 (4).

2. Præterea, semper unum contrariorum se habet ut contradictorium respectu alterius ; idem enim est homo niger et homo non albus ; sed inter contraria potest dari medium : ergo et inter contradictoria; ergo et inter contradictorias propositiones. — *Opusc.* 37, c. 2 ; 4. *Metaphys.* l. 16 (4).

Sed contra est : 1. auctoritas Philosophi 4. *Metaphys.* (*text.* 27 ; l. 3, c. 7) asserentis et probantis, quod inter contradictiones quidquam medium esse non contingit. — 4. *Metaphys.* l. 16 (4).

2. Præterea, intellectus in omni conceptione sua, qua sentit et intelligit, aut affirmat aliquid aut negat. Sive autem affirmet sive neget, oportet ut verum dicat aut mentiatur : quia quando intellectus sic componit vel affirmando vel negando, sicut est in re, verum dicit ; quando autem non sic, mentitur. Et ita patet, quod semper oportet quod sit vera vel affirmatio vel negatio : quia oportet quod aliqua opinio sit vera, et omnis opinio negatio est vel affirmatio. Et sic non est medium in contradictione. — *Ibid.*

3. Præterea, si quis interrogaret, utrum homo vel aliquid aliud sit album, oportet quod respondens vel assentiat vel non assentiat. Et si assentiat, planum est quod dicit affirmationem esse veram ; si autem non assentiat respondendo non, constat quod negat. Nec negat aliquid aliud quam illud, quod ille interrogavit. Relinquitur ergo quod respondens ad quæstionem vel necesse habet concedere affirmationem vel proferre negativam. — *Ibid.*

Respondeo dicendum cum Philosopho 4. *Metaphys.* (*text.* 27 ; l. 3, 7), quod

sicut contradictoria non possunt esse simul vera, ita nec potest esse medium inter contradictionem ; sed de uno quoque necessarium est aut affirmare aut negare. — Et hoc manifestum est *primo* ex definitione veri aut falsi. Non enim aliud est magis falsum, quam dicere non esse quod est, aut esse quod non est. Et nihil aliud est magis verum, quam dicere esse quod est, aut non esse quod non est. Patet igitur quod quicunque dicit aliquid, aut dicit verum aut dicit falsum. Si dicit verum, oportet ita esse, quia verum est esse quod est ; si dicit falsum, oportet illud non esse, quia falsum nihil aliud est quam non esse quod est. Et similiter si dicit hoc non esse : si dicit falsum, oportet esse ; si verum, oportet non esse ; ergo de necessitate aut affirmativa aut negativa vera est. Sed ille, qui ponit medium inter contradictionem, non dicit quod necesse sit dicere de ente esse vel non esse, neque quod necesse sit de non ente ; et ita nec affirmans nec negans de necessitate dicit verum vel falsum. — 4. *Metaphys.* l. 16 (4).

Secundo id manifestatur, quia medium inter duo aliqua accipi potest *uno modo* vel participatione utriusque extremi, quod est medium in eodem genere, sicut viride vel pallidum inter album et nigrum ; *alio modo* per abnegationem, quod etiam est diversum in genere, sicut inter hominem et equum, quod nec est homo nec est equus, ut lapis. Si ergo inter contradictoria est medium, aut hoc erit primo modo aut secundo. Si *secundo* modo, tunc nihil permutatur, quod sic patet. Omnis enim permutatio est ex non bono in bonum, aut ex bono in non bonum ; quare etiam cum est mutatio inter contraria, ut inter album et nigrum, est mutatio inter contradictorie opposita, nam nigrum est non album. Non potest autem esse mutatio nisi inter contraria et media quæ sunt unius generis ; nec potest esse mutatio de uno extremo in alterum nisi per medium. Si igitur est medium inter contradictoria per abnegationem, id est alterius generis, nulla poterit esse mutatio de extremo in medium, et ita per consequens de extremo in extremum. — Si autem *primo* modo, scilicet quod sit medium in contradictione quasi ejusdem generis, participatione utriusque, sicut pallidum inter album et nigrum, sequitur hoc inconveniens, quod sit aliqua generatio quæ terminetur ad album, et non fiat ex non albo : quia ad unum extremum non tantum fit mutatio ex alio extremo, sed etiam ex medio. Hoc autem non videtur esse verum, scilicet quod sit aliqua generatio terminata ad album, quæ non fiat ex non albo. — 4. *Metaphys.* l. 16 (4).

Ad primum ergo dicendum, quod in mutatione quæ est inter affirmationem et negationem, non potest secundum se accipi medium ; per accidens autem potest accipi ex parte negationis, cui aliquid adjungitur, quod magis vel minus distat ab affirmatione, sive illud sit contrarium in eodem genere directe, sive dispositio contraria : — sicut inter non album et album accipitur per accidens medium ex parte coloris, cui conjungitur negatio albedinis, secundum quod magis vel minus distat ab albedine ; et inter non ignem et ignem accipitur medium, secundum quod aliquid est magis vel minus frigidum aut humidum. Unde in omnibus mutationibus, in quibus est affirmatio et negatio tantum, seu privatio et forma tantum, per se loquendo, non potest intelligi medium, sicut nec recessus a termino a quo, vel accessus ad terminum ante perventionem ad ultimum terminum. — 4. *Sent.* dist. 11, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 3, circa med.

Ad secundum dicendum, quod in contrariis non reperitur contradictio absolute ; unde Socrates est albus, Socrates non est albus, non est contradictio absolute, sed contradictio participata in contrariis, in albo scilicet et in nigro ; et ideo in omnibus talibus propositionibus utrumque extremum est in genere. Quod autem propositiones contradictoriæ sint

in genere, puta homo albus, homo non albus, homo currit, homo non currit, hoc non est per naturam contradictionis simpliciter, sed propter resolutionem propositionum contrariarum in contradictorias, ex quibus naturam oppositionis accipiunt. Et quod inter aliqua contraria sit medium, hoc non convenit eis ex ratione contradictionis quæ est in eis, sed ratione adjuncti ad negationem; et sic non sequitur, si inter illa sit medium, quod sit et inter contradictoria. — *Opusc.* 37, c. 2; 4. *Sent.* dist. 11, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 3, circa med.

QUÆSTIO V

DE PRINCIPIO PRODUCTIVO ENTIS REALIS.

Post hoc considerandum de principiis entis realis, quæ quidem vel sunt interna vel externa : interna sunt ut potentia et actus et alia hujusmodi, de quibus infra agetur; externa autem sunt finis et efficiens. Et quia de fine tum in Physica tum in Morali sufficienter dictum est, ideo hic tantum de efficiente tractabitur.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR QUATUOR:

1. Utrum in genere entium necesse sit dari unum primum ens, quod sit causa ceterorum.
2. Utrum primum ens sit suum esse.
3. Utrum primum ens sit summe et maxime ens ac proinde infinitum.
4. Utrum possint esse plura prima entia, an necessario sit unum.

ARTICULUS I

UTRUM IN GENERE ENTIUM NECESSE SIT DARI UNUM PRIMUM ENS, QUOD SIT CAUSA CETERORUM.

Videtur quod in genere entium non necesse sit dari unum primum ens, quod sit causa ceterorum.

1. Quod enim potest compleri per pauciora principia, non fit per plura; sed videtur quod omnia quæ apparent in mundo, possint compleri per alia principia, absque hoc quod detur unum primum ens quod sit causa ceterorum : quia ea quæ sunt naturalia, reducuntur in primum quod est natura ; ea vero quæ sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas : nulla est ergo necessitas ponere unum primum ens quod sit causa ceterorum. — 1a, q. 2, a. 3, arg. 2.

2. Præterea, ens dicitur ab esse ; ergo et primum ens habet esse ; sed, ut dicitur in lib. *de Causis* (propos. 4), prima rerum creatarum est esse : ergo et esse primi entis si daretur, esset creatum ; ergo non esset causa omnium entium, quia nihil est causa sui ipsius. — *de Causis* lect. 4.

3. Præterea, nihil quod est in aliquo genere, est universalis causa eorum quæ sunt in genere illo ; ergo nihil quod est in genere entium, potest esse causa omnium entium. — 4. *c. Gent.* c. 7, rat. 14.

Sed contra est, quod, ut dicit Philosophus 10. *Metaphys.* (*text.* 2 ; l. 9, c. 1), in quolibet genere oportet esse unum primum, quod est simplicissimum in genere illo, et mensura omnium quæ sunt illius generis ; sed primum in unoquoque genere est causa ceterorum quæ sunt in genere illo : ergo in genere entium necesse est dari unum primum ens quod sit causa ceterorum. — 10. *Metaphys.* l. 2 (1) ; 1. *Poster.* l. 36 (34) ; 1a, q. 105, a. 3, c.

Respondeo dicendum, quod necesse est in quolibet genere dari unum primum, quod sit causa ceterorum, ac proinde etiam in genere entium. Oportet enim, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur ; non enim potest esse quod illud commune utrique ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur, et diversitas causarum diversos effectus producat. Cum ergo esse inveniatur omni-

bus rebus commune, quæ secundum illud quod sunt ad invicem distinctæ sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis conveniat, sed ab aliqua una causa esse attribuatur. Et hæc est causa, quæ dicitur primum ens. — *de Pot.* q. 3, a. 5, c. — *Secundo* id manifestatur sic. Cum aliquid diversimode a pluribus invenitur participatum, oportet ut sit aliquod in quo illud perfectissime inveniatur. Nam ea quæ positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum, quod est maxime et perfectissime tale : sicut magis calidum, quod appropinquat maxime calido. Si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio, cur perfectius in uno quam in alio inveniretur. Est ergo ponere unum ens perfectissimum et verissimum. Patet autem inductione, quod illud quod est perfectissimum et primum in aliquo genere, est causa ceterorum quæ sunt illius generis : sicut ignis, qui est maxime calidus, est calidorum ; et sol, qui est maxime lucidus, est causa ceterorum lucidorum ; et sic de aliis. Ergo primum et maxime ens erit causa omnium entium. — *Ibid.* et 1a, q. 2, a. 3, rat. 4. — *Tertio* probatur sic : Illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se ; unde si esset unus calor per se existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quæ per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse ; quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens, quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quæcunque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. Et hæc est ratio Avicennæ. — *de Pot.* q. 3, a. 5, c.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis multitudo procedit ab unitate ; unde cum assignetur aliud principium iis quæ fiunt naturaliter, et aliud iis quæ fiunt a proposito, necessarium est quod utrumque ad unum aliquod primum referatur. Et videmus, quod cum natura propter determinatum finem operetur, necesse est quod operetur ex directione alicujus superioris agentis ipsi finem præfigentis. Ergo supra naturam est aliquod principium ipsam movens et dirigens. Et similiter etiam quæ ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quæ non sit ratio et voluntas humana : quia hæc mutabilia sunt et defectabilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia, reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium ; et illud est primum ens. — 1a, q. 115, a. 3, c. ; q. 2, a. 3, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod hæc propositio est secundum sententiam Platonis; unde etiam propositionem hanc Proculus in suo libro, qui intitulatur *Elevatio Theologica*, ponit sub his verbis, quoniam « participantium divina proprietate, et deificatorum primum est et superprimum ens ». Cujus quidem ratio est secundum positiones Platonicas, quia quando aliquid est communius, tanto ponebant illud esse magis separatum, et quasi prius a posterioribus participatum, et sic esse posteriorum causam ; in ordine autem eorum quæ de rebus dicuntur, communissimum ponebant Platonici unum et bonum, communius etiam quam ens, quia bonum vel unum de aliquo invenitur prædicari, de quo non prædicatur ens secundum eos, scilicet de materia prima, quam Plato conjungebat cum non ente, non distinguens inter materiam et privationem, ut habetur in 1. *Phys.* (*text.* 79, 80, 81 ; c. 9) ; et tamen materiæ attribuebat unitatem et bonitatem, in quantum habet ordinem ad formam. Bonum enim non solum dicitur de fine, sed de eo quod est ad finem. Sic igitur summum et primum rerum principium ponebant Platonici ipsum unum et ipsum bonum separatum. Sed post unum et bonum nihil invenitur ita commune sicut ens ; et ideo ipsum ens separatum ponebant quidem

creatum, utpote participans bonitatem et unitatem in numero, sed ponebant ipsum primum inter omnia creata. Dionysius autem ordinem quidem separatorum abstulit dicens, quod non est aliud ipsum bonum et ipsum esse, et ipsa vita et ipsa sapientia, sed unum et idem quod est Deus, a quo derivatur in res et quod sint et quod vivant et quod intelligant (*de Div. Nom.* prolog. comment., et c. 7, lect. 1 et 3). Ponit tamen eundem ordinem in perfectionibus, quas ceteræ res participant ab uno principio, quod est primum ens et Deus. Unde in cap. 4 *de Div. Nom.* (§ 3; — Migne col. 698) præordinat nomen boni omnibus divinis nominibus, et dicit, quod ejus participatio usque ad non ens extenditur, intelligens per non ens materiam primam. (*Ibid.* c. 4, lect. 1 et 2.) Sed inter ceteras perfectiones a Deo participatas in rebus primo ponit esse, sicut enim dicit in cap. 5 *de Div. Nom.* (§ 5; — Migne col. 819), « ante alias Dei participationes esse præpositum est; et est ipsum secundum se esse, senius eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse, et eo quod est per se divinam similitudinem esse ». (*Ibid.* c. 5, lect. 1.) Et secundum hunc sensum auctor lib. *de Causis* (propos. 4) dicit, quod prima rerum creatarum est esse; dicit enim, quod hujus ratio est, quia esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam. — *de Causis* lect. ; *de Div. Nom.* ll. cit.

Ad tertium dicendum, quod primum, quod in unoquoque genere est causa ceterorum, non est univocum respectu illorum, quorum est causa universalis: quia agens univocum non habet causalitatem super totam speciem, alias esset causa sui ipsius, sed tantum super aliquod individuum speciei; agens autem æquivocum habet causalitatem super totam speciem. Unde causæ univocæ sunt quasi instrumenta causarum æquivocarum, sicut corpora inferiora corporum superiorum, et sic patet quod primum ens, ut est primum agens, est æquivocum. — 2. *c. Gent.* c. 21, rat. 4; *Quodl.* 3, a. 6, ad 1; *de Pot.* q. 7, a. 7, ad 7; *Opusc.* 70, q. 1, a. 4, ad 4.

ARTICULUS II

UTRUM PRIMUM ENS NECESSARIO SIT SUUM ESSE.

Videtur quod primum ens non sit necessario suum esse.

1. Si enim hoc sit, tunc ad ejus esse nihil additur; sed esse cui nulla fit additio, est esse commune, quod de omnibus prædicatur : sequitur ergo quod primum ens sit ens prædicabile de omnibus; hoc autem est falsum: ergo primum ens non est suum esse. — 1a, q. 3, a. 4, arg. 1.

2. Præterea, de primo ente scimus *an sit*, ut modo probatum est; de ipso autem scire *quid sit*, aut difficillimum aut impossibile est: ergo non est idem esse et quod quid est ejus. — *Ibid.* arg. 2.

Sed contra, quod non est suum esse, habet esse ab alio; sed primum ens non potest esse ab alio, alias non est primum : ergo primum ens est suum esse. — Probatio majoris est, quia quod non est suum esse, aut habet esse a principiis essentiæ; et hoc esse non potest, quia nihil est sibi causa essendi; aut habet ab extrinseco; et sic quidquid non est suum esse, habet esse ab alio. — *Ibid.*, in c.

Respondeo dicendum, quod necessario primum ens est suum esse. Ostensum est enim supra (1. *c. Gent.* c. 15), quod per se necesse est esse primum ens. Hoc igitur esse, quod necesse est, si est alicui quidditati conjunctum, quæ non est quod ipsum est, aut est dissonum illi quidditati seu repugnans, sicut per se existere quidditati albedinis; aut ei consonum seu affine, sicut albedini esse in alio. Si primo modo, illi quidditati non conveniet esse quod est per se necesse esse, sicut nec albedini per se existere. Si autem secundo modo, oportet quod vel esse

hujusmodi dependeat ab essentia, vel utrumque ab alia causa, vel essentia ab esse. Prima duo sunt contra rationem ejus, quod est per se necesse esse : quia si ab alio dependet, jam non est necesse esse ; non enim est amplius primum. Ex tertio vero sequitur, quod illa quidditas accidentaliter advenit ad rem, quæ per se necesse est esse: quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale ; et sic non erit ejus quidditas. — Præterea, omnis res est per hoc quod habet esse ; nulla igitur res cujus essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicujus, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicujus, non potest esse primum ens, quo nihil est prius. — 1. *c. Gent.* c. 22, rat. 1 et 6.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid cui non fit additio, potest intelligi dupliciter : *uno modo*, ut de ratione ejus sit ut non fiat ei additio : sicut de ratione animalis irrationalis est ut sit sine ratione. *Alio modo* intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione ejus quod sibi fiat additio : sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem, sed nec de ratione ejus est ut careat ratione. Primo igitur modo primum ens est esse sine additione ; secundo modo esse sine additione est esse commune. — 1a, q. 3, a. 4, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod esse dupliciter dicitur : uno modo significat actum essendi, alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens prædicatum subjecto. Primo modo accipiendo esse, aut difficile aut impossibile est scire esse primi entis; sed solum secundo modo. Scimus enim quod hæc propositio, quam formamus « est aliquod primum principium entium », est vera ; et hoc scimus ex multitudine entium, quam necesse est reducere ad unum primum ens, quod sit causa ceterorum. — *Ibid.* ad 2.

ARTICULUS III

UTRUM PRIMUM ENS NECESSARIO SIT SUMME ET MAXIME ENS, AC PROINDE INFINITUM.

Videtur quod primum ens non necessario sit summe et maxime ens, nec proinde infinitum.

1. Quod enim est in hoc loco et non in alio, est terminatum in ratione locati ; ergo similiter quod hoc est et non aliud, est terminatum in ratione entis; sed primum ens est hoc et non aliud ; non enim est quodlibet ens : ergo primum ens non est summe et maxime ens, sed terminatum, ac proinde finitum. — 1a, q. 7, a. 1, arg. 3.

2. Præterea, datur primum in alio genere, puta primum lucidum, quod non est infinitum ; ergo nec summe lucidum : quia quolibet finito potest dari majus ; ergo similiter primum ens non est necessario summe et maxime ens, ac proinde non est infinitum. — 3a, q. 7, a. 12, arg. 1 ; cf. a. 11, c.

Sed contra : 1. Unumquodque perfectum est, in quantum est actu ; imperfectum autem, secundum quod est in potentia, cum privatione actus ; id igitur quod nullo modo est in potentia, sed est actus purus, quale est primum ens, est perfectissimum. — 1. *c. Gent.* c. 28, rat. 3.

2. Præterea, ipsum esse absolute consideratum, infinitum est, nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est. Si igitur alicujus esse sit finitum, oportet quod limitetur illud esse per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse, vel receptivum ejus. Sed esse primi entis non potest habere causam, alioqui non est primum, et etiam quia ipsum per se necesse est esse ; nec esse ejus habet receptivum, cum ipsum sit suum esse ; ergo ipsum est summe et maxime ens, ac proinde infinitum. — 1. *c. Gent.* c. 43, rat. 4.

3. Præterea, quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius, quanto

illam perfectionem magis et plenius participat. Sed non potest esse aliquis modus nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio, quam ab eo, quod per suam essentiam est perfectum, et cujus esse est sua perfectio. Ergo primum ens est perfectissimum, ac proinde summe et maxime ens. — *Ibid.* rat. 6.

Respondeo dicendum, quod omnis nobilitas cujuscunque rei est sibi secundum suum esse; nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate. Nam res, secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis majorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est, cui competit tota virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quæ alicui rei conveniat. Sed rei quæ est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem : sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deesse potest ex defectu recipientis albedinem, qui eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Primum ens igitur, quod est totum suum esse, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse; non potest ergo carere aliqua nobilitate, quæ alicui rei conveniat. Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod aliqualiter non est. Sicut autem primum ens habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse: quia per modum, per quem aliquid habet esse, deficit a non esse. A primo ergo ente omnis defectus absistit; est igitur universaliter perfectum. Cetera vero, quæ sunt ab ipso, imperfecta sunt, non propter imperfectionem ipsius esse absoluti; non enim ipsa habent esse secundum totum suum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum. — 1. *c. Gent.* c. 28, c.

Id præterea manifestatur sic: Quod terminatur, aut terminatur tamquam materia per formam, aut tamquam forma per materiam. Materia quidem finitur et terminatur per formam, in quantum materia antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas; sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate hujus rei. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur; et ideo infinitum, secundum quod attribuitur materiæ, habet rationem imperfecti : est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur ; unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formæ, habet rationem perfecti. Illud autem, quod est maxime formale omnium, est ipsum esse. Cum igitur esse primi entis non sit esse receptum in aliquo, sed ipsum sit suum esse subsistens, ut ostensum est (art. præced.), manifestum est, quod ipsum est summe et maxime ens, ac proinde infinitum. — 1a, q. 7, a. 1, c.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso, quod primum ens est summe et maxime ens, distinguitur ab omnibus aliis, quia sunt entia particularia: quæ tamen sicut causa continet, licet nihil sit nimium, in quantum ea superexcedit. — 1a, q. 7, a. 1, ad 3; expos. in lib. *de Div. Nom.* c. 1, l. 3.

Ad secundum dicendum, quod lux in sole vel calor in igne dupliciter potest considerari : — *uno modo* secundum quod est quoddam ens; et sic necesse est quod sit ens finitum. Est enim lux in sole vel calor in igne sicut in subjecto; sol autem vel ignis est creatura quædam habens capacitatem finitam : unde esse lucis vel caloris, cum non excedat suum subjectum, non potest esse infinitum. *Alio modo*

potest considerari secundum rationem propriam lucis aut caloris ; et sic lux solis potest dici infinita et calor ignis infinitus, quia et lux in sole et calor in igne habent quidquid potest pertinere ad rationem lucis et caloris ; nec datur soli et igni secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem lucis et caloris pertinet : — ita ut in utroque, scilicet in sole et igne, lux et calor augeri non possint : neque ex parte *subjecti*, quia subjectum eorum attingit ad ultimum gradum in participatione suæ formæ, puta sol in participatione lucis, et ignis in participatione caloris; neque ex parte *formæ*, quia utrumque subjectum attingit ad ultimam perfectionem, quam potest sua forma habere in natura. — 3a, q. 7, a. 11 et 12, in c. — Cum vero dicitur, quod quolibet finito potest dari majus, dicendum, quod si loquamur de quantitatibus *mathematicis*, cuilibet finitæ quantitati potest fieri additio, quia ex parte quantitatis finitæ non est aliquid quod repugnet additioni. Si vero loquamur de quantitate *naturali*, sic potest esse repugnantia ex parte formæ, cui debetur determinata quantitas, sicut et alia accidentia determinata ; unde Philosophus dicit in 2. *de Anima* (*text.* 41 ; c. 4), quod omnium natura constantium est terminus et ratio magnitudinis et augmenti. Multo igitur magis in ipsis formis consideratur aliquis terminus, ultra quem non progrediuntur. Sic ergo sicut primum lucidum est summe et maxime lucidum, quo non potest dari majus : ita primum ens est summe et maxime ens, ac proinde infinitum. — 3a, q. 7, a 12, ad 1.

ARTICULUS IV

UTRUM POSSINT ESSE PLURA PRIMA ENTIA, AN NECESSARIO SIT UNUM.

Videtur quod sint plura prima entia, et quod non necessario sit unum.

1. Quæ enim sunt ab uno principio, habent conformitatem ad invicem, quia principiatum imitatur principium : sed in rebus reperitur magna contrarietas et diversitas : ergo oportet eam in principia contraria reducere. — 2. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1, arg. 4.

2. Præterea, materia et agens nunquam incidunt in idem, ut in 2. Phys. (*text.* 70 ; c. 7) dicitur, nec etiam agens et forma in idem numero ; sed res habent principia et formalia et materialia et activa ; et in singulis est devenire ad unum primum, ut in 2. *Metaphys.* (*text.* 5 ad 13 ; l. 1 min., c. 2) probatur : ergo oportet multa prima principia esse. — *Ibid.* arg. 5; Hannibaldus in 2. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2, arg. 2.

Sed contra : 1. Omnem multitudinem præcedit unitas, quia pluralitas ex unitate nascitur ; si ergo ponantur plura principia, oportet esse eis prius unum principium ; sed primo non est aliquid prius ; ergo impossibile est ponere plura prima principia. — 2. *Sent.* l. c. arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, quæcunque conveniunt in aliquo et in alio differunt, oportet esse composita ; sed si ponantur plura prima principia, oportet in aliquo convenire ex quo habent rationem principii, et cum sint plura, in aliquo differre : ergo oportet ea esse composita ; sed nullum compositum est primum : ergo idem quod prius. — *Ibid.* arg. 2 *Sed contra.*

3. Præterea, si essent plura prima principia, aut essent similia aut contraria. Si similia, aut utrumque per se sufficiens, et sic alterum superflueret ; aut utrumque per se insufficiens, sed conjuncta sufficerent ad principiandum res ; et sic non essent prima principia, tum quia indigerent conjungente quod esset prius eis ; tum quia agerent per aliud additum essentiæ, scilicet per conjunctionem ipsam, et nullum tale est principium primum. Si autem sunt contraria, omne autem contrarium destruit et impedit contrarium suum ; ergo si sint æque potentia, unum impediret alterum, adeo quod nullus sequeretur effectus. Si vero alterum fuerit

potentius, omnino destruit alterum. Ergo impossibile est dari plura prima principia. — *Ibid.* arg. 3 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod necesse est esse tantum unum primum principium. Quod duplici ratione ad præsens potest manifestari. Cujus enim rei quidditas est suum esse, hæc non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est ut fiat plurificatio alicujus, nisi vel per additionem alicujus differentiæ, sicut multiplicatur natura generis in speciebus; vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in individuis diversis; vel per hoc quod unum est abstractum, et aliud in aliquo receptum: sicut si esset quidam color separatus, esset alius a colore non separato, ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res quæ sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiæ, quia jam non esset esse tantum, sed esse et præter hoc forma aliqua. Et multo minus recipiet additionem materiæ, quia jam esset (esse) non subsistens, sed materiale. Unde relinquitur quod talis res, quæ sit suum esse, non potest esse nisi una; ac proinde primum ens, quod est suum esse, est unum tantum. — *Opusc.* 30, c. 5. — Secunda ratio est : Nihil eorum quæ conveniunt huic signato, in quantum est hoc signatum, possibile est alii convenire, quia singularitas alicujus rei non inest alteri præter ipsum singulare; sed ei quod est necesse esse, quale est primum ens, sua necessitas essendi convenit, in quantum habet esse hoc signatum : ergo impossibile est quod alicui alteri conveniat; et sic impossibile est quod sint plura prima entia. Probatio mediæ est : Si enim illud quod est necesse esse, non est hoc signatum, in quantum est necesse esse, oportet quod designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex aliquo dependeat; unumquodque autem, secundum quod est actu, est distinctum ab omnibus aliis, quod est esse hoc signatum; ergo quod est necesse esse, dependet ab alio quantum ad hoc quod est esse actu; quod est contra rationem ejus quod est necesse esse, et quod est primum ens. — 1. *c. Gent.* c. 42, rat. 10.

Ad primum ergo dicendum, quod res habent contrarietatem ad invicem quantum ad proximos effectus; sed tamen concordant etiam contraria in ultimo fine, ad quem ordinantur secundum harmoniam quam constituunt, sicut patet etiam in mixto, quod componitur etiam ex contrariis; et ex hoc sequitur, quod agentia proxima sunt contraria, licet agens primum sit unum, quia judicium de agente et fine est idem, cum hæ duæ causæ in idem incidant. — 2. *Sent.* l. c. ad 4.

Ad secundum dicendum, quod primum dicitur dupliciter, scilicet primum simpliciter, et primum in genere vel in ordine aliquo. Si secundo modo sumatur primum, sic secundum genera causarum sunt plura prima principia, ut materiale primum, quod est materia, et formale primum, quod est esse, et sic de aliis; et ulterius descendendo ad diversa genera, inveniuntur diversa prima principia in diversis, etiam secundum idem genus causæ : sicut in liquabilibus prima materia est aqua, et in animalibus semen vel menstruum. Sed primum simpliciter impossibile est esse nisi unum. Et quamvis nullo modo sit materia, nihilominus tamen ipsum esse, quod materia habet imperfectum, prout dicitur ens in potentia, habet ab illo, et reducitur in ipsum sicut in principium. Similiter et forma, quæ pars est rei, est similitudo agentis primi fluens ab ipso; unde omnes formæ reducuntur in primum agens sicut in principium exemplare. Et sic patet, quod est unum principium simpliciter, quod est primum agens et exemplar et finis ultimus. — 2. *Sent.* l. c. in c. et ad 5.

QUÆSTIO VI

DE POSSIBILITATE RERUM.

Deinde videndum est de modo, quo res sunt a primo principio, quod est Deus; et primo quantum ad earum possibilitatem, secundo quantum ad earum fieri, tertio quantum ad earum esse, quarto quantum ad distinctionem et multitudinem, quinto quantum ad ordinem.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR TRIA:

1. Utrum res dicatur possibilis, quia Deus eam potest producere, an ideo Deus potest eam producere, quia est possibilis; et similiter an res sit impossibilis, quia Deus eam non potest facere, an vero Deus eam non potest facere, quia est impossibilis.
2. Utrum res sit judicanda possibilis vel impossibilis secundum causas superiores vel inferiores.
3. Utrum Deus possit facere quidquid est alteri possibile.

ARTICULUS I

UTRUM RES DICATUR POSSIBILIS, QUIA DEUS EAM POTEST PRODUCERE, AN VERO DEUS EAM POTEST PRODUCERE, QUIA EST POSSIBILIS; ET SIMILITER AN RES SIT IMPOSSIBILIS, QUIA DEUS EAM NON POTEST FACERE, AN VERO DEUS EAM NON POTEST FACERE, QUIA EST IMPOSSIBILIS.

I. Videtur quod res non sit possibilis, quia Deus eam potest producere, sed e contra quod Deus eam potest producere, quia est possibilis.

Possibile enim et impossibile dicitur ex habitudine terminorum; sed non ideo termini sunt cohærentes, quia Deus potest rem facere, sed potius e contra ideo Deus potest rem facere, quia termini sunt cohærentes, nec involvitur contradictio. — 1a, q. 25, a. 3, c.

Sed contra est, quod Philosophus (5. *Metaphys. text.* 17; l. 4, c. 12) reducit modos, secundum quos aliquid dicitur esse possibile et in potentia, ad potentiam activam: quia omnia alia possibilia dicuntur per respectum ad istam potentiam. Aliquid enim dicitur possibile, secundum quod aliquid aliud habet potentiam activam in ipsum, secundum quod dicitur possibile secundum potentiam passivam; ergo universaliter dicitur possibile per respectum ad potentiam universalem; at hæc est potentia Dei: ergo res dicuntur possibiles, quia Deus eas potest producere. — 5. *Metaphys.* l. 14 (17).

II. Ulterius videtur quod res dicatur impossibilis, quia Deus eam non potest producere, non vero quod Deus eam non possit producere, quia est impossibilis.

Philosophus enim (5. *Metaphys. text.* 17; l. 4, c. 12) reducit ea quæ sunt impossibilia, ad unam impotentiam activam, quæ non potest in ea agere, sicut ea quæ sunt possibilia ad potentiam activam, quæ potest in ea agere; ergo sicut res dicitur possibilis quia Deus eam potest facere, ita dicitur impossibilis quia Deus non potest eam facere. — 5. *Metaphys.* l. 14 (17) in fine.

Sed contra: Omne agens agit in quantum actu est; secundum modum igitur actus uniuscujusque agentis est modus suæ virtutis in agendo; sed Deus, utpote primum ens, omnium perfectiones in se præhabet, est igitur sua virtus activa perfecta ad omnia se habens: si ergo secundum ipsum impossibile judicetur, omnino nihil erit impossibile, quod est inconveniens. — 2. *c. Gent.* c. 22, rat. 3; *de Pot.* q. 1, a. 4, arg. 4 *Sed contra.*

RESPONDEO DICENDUM, quod secundum Philosophum in (5. *Metaphys. text.* 17; l. 4, c. 12) possibile et impossibile dicuntur tripliciter: *uno modo* secundum aliquam potentiam activam vel passivam, sicut dicitur homini possibile ambulare secundum potentiam gressivam, volare vero impossibile. *Alio modo* non secundum potentiam aliquam, sed secundum seipsum: sicut dicimus possibile, quod non est impossibile esse, et impossibile dicimus, quod necesse est non esse. *Tertio*

modo dicitur possibile secundum potentiam mathematicam, quæ est in geometricis, prout dicitur linea potentia commensurabilis, quia quadratum ejus est commensurabile. Hoc autem possibili prætermisso circa alia duo consideremus. — Sciendum est ergo, quod impossibile quod dicitur secundum *nullam potentiam*, sed secundum se ipsum, dicitur ratione discohærentiæ terminorum; omnis autem discohærentia terminorum est ratione alicujus oppositionis; in omni autem oppositione includitur affirmatio et negatio, ut probatur 10. *Metaphys.* (*text.* 15; l. 9, c. 4). Unde in omni tali impossibili implicatur affirmationem et negationem esse simul; hoc autem nulli activæ potentiæ attribui potest: quod sic patet. Omnis activa potentia consequitur actualitatem et entitatem ejus cujus est; unumquodque autem agens est natum agere sibi simile: unde omnis actio activæ potentiæ terminatur ad esse; etsi enim aliquando fit per actionem non esse, ut in corruptione patet, tamen hoc non est nisi in quantum esse unius non compatitur esse alterius, sicut esse calidi non compatitur esse frigidi, et ideo calor ex principali intentione generat calidum, sed quod corrumpat frigidum hoc non est nisi ex consequenti. Hoc autem, quod est affirmationem et negationem esse simul, rationem entis habere non potest, nec etiam non entis: quia esse tollit non esse, et non esse tollit esse; unde nec principaliter nec ex consequenti potest esse terminus alicujus actionis potentiæ activæ. — Impossibile vero, quod dicitur secundum *aliquam potentiam*, potest attendi dupliciter: uno modo propter defectum ipsius potentiæ ex se ipsa, quia videlicet ad illum effectum non potest se extendere, utpote quando non potest agens naturale transmutare aliquam materiam; alio modo ab extrinseco, ut patet, cum potentia alicujus impeditur vel ligatur. — Sic ergo aliquid dicitur impossibile fieri tribus modis: uno modo propter defectum activæ potentiæ, alio modo propter aliquod resistens vel impediens, tertio modo propter hoc quod id quod dicitur impossibile fieri, non potest esse terminus actionis. — Ex quibus manifestum est, quod id quod dicitur impossibile Deo, non dicitur primo aut secundo modo, quia cum Dei potentia sit infinita, in nullo defectum patitur; defectus enim se tenet ex parte non entis; in primo autem nihil est non entis, ut supra ostensum est; et similiter in nullo ei resisti potest. Ergo quidquid Deo impossibile est, tertio modo impossibile est: ita quod Deus illud facere non potest, quia cum sit maximum et principale ens, ejus actio non nisi ad ens terminari potest principaliter, et ad non ens consequenter. Et ideo non potest facere quod affirmatio et negatio sit simul vera, nec aliquod eorum in quibus hoc impossibile includitur. Nec hoc dicitur non posse facere propter defectum suæ potentiæ, sed propter defectum possibilis, quod a ratione possibilis deficit, propter quod dicitur a quibusdam quod Deus potest facere, sed non potest fieri. — *de Pot.* q. 1, a. 3, c.; 5. *Metaphys.* l. 14 (17); 1a, q. 25, a. 2, 3, 4; *Quodl.* 12, a. 2. — Cf. infra q. 28 de potentia.

Et sic patet responsio ad *secundam quæstionem.*

Ad primam autem consequenter eodem modo respondendum, quod si loquamur de possibili primo modo sumpto, res est possibilis, quia Deus eam potest facere. Si vero loquamur de possibili secundo modo sumpto, Deus potest rem facere, quia est possibilis, id est non involvens terminos discohærentes. Sed tamen quia illud genus possibilis est in ratione tantum, ita quod secundum ipsum non tam res sit quam dicitur aut judicatur possibilis; ideo melius secundum hoc dicitur, quod judicamus quidem Deum posse hoc facere, quia hoc modo possibile est, id est quia nulla est discohærentia terminorum, quam dicatur quod Deus potest hoc facere, quia hoc est hoc modo possibile: quia, ut dictum est, secundum hoc possibile res non est, sed judicatur possibilis. Unde

simpliciter verum est, quod res est possibilis quia Deus eam potest facere; non tamen semper judicamus rem possibilem quia Deus eam potest facere, sed e converso. — 5. *Metaphys.* l. 14 (17).

Per hæc similiter patet solutio ad argumenta pro utraque quæstione. *Primum* enim fatemur, secundum quod agit tantum de eo quod dicitur possibile ex habitudine terminorum, modo nunc explicato.

Secundum non concludit, quia Philosophus l. c. impossibile illud reducit ad impotentiam, quod primo aut secundo tantum modo sumitur. — 5. *Metaphys.* l. 14 (17).

ARTICULUS II

UTRUM RES SIT JUDICANDA POSSIBILIS VEL IMPOSSIBILIS SECUNDUM CAUSAS SUPERIORES VEL INFERIORES.

Videtur quod res sit judicanda possibilis secundum causas superiores.

1. Secundum enim Philosophum in 10. *Metaphys.* (*text.* 3; l. 9, c. 1) illud quod est primum in omni genere, est mensura omnium quæ sunt illius generis; sed divina potentia est prima potentia : ergo secundum eam debet aliquid judicari possibile vel impossibile. — *de Pot.* q. 1, a. 4, arg. 2; cf. Hannibaldum in 1. *Sent.* dist. 42, q. un., a. 4, arg. 1.

2. Præterea, quanto causa magis influit in effectum, tanto secundum eam judicium debet magis sumi; sed causa prima magis influit in effectum quam causa secunda : ergo secundum causam primam magis debet judicari de effectu; ergo judicandi sunt possibiles vel impossibiles secundum causas superiores. — *de Pot.* l. c. arg. 3.

3. Præterea, illuminare cæcum est impossibile secundum causas inferiores, et tamen hoc est possibile cum quandoque fiat; ergo non est judicandum, si aliquid impossibile sit secundum causas inferiores, sed secundum superiores. — *Ibid.* arg. 4; 1. *Sent.* dist. 42, q. 2, a. 3, arg. 3.

4. Præterea, mundum fore fuit possibile antequam esset; non autem fuit possibile secundum causas inferiores : ergo idem quod prius. — *de Pot.* l. c. arg. 5.

Sed contra: 1. Secundum illam causam effectus debet judicari possibilis, a qua recipit possibilitatem vel contingentiam aut etiam necessitatem; sed effectus recipit possibilitatem vel contingentiam aut etiam necessitatem a causa proxima, non a remota : sicut meritum recipit contingentiam a libero arbitrio, quod est causa proxima, non autem necessitatem a prædestinatione divina, quæ est causa remota : ergo secundum causas inferiores, quæ sunt proximæ, debet judicari aliquid possibile vel impossibile. — *Ibid.* arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, quod est possibile secundum causas inferiores, est etiam possibile secundum omnem modum; sed quod est possibile secundum omnem modum, est possibile simpliciter : ergo secundum causas inferiores est aliquid judicandum possibile simpliciter. — *Ibid.* arg. 2 *Sed contra.*

3. Præterea, causæ superiores sunt necessariæ; si ergo secundum eas essent judicandi effectus, omnes effectus essent necessarii ; quod est impossibile. — *Ibid.* arg. 3 *Sed contra.*

4. Præterea, Deo sunt omnia possibilia ; si ergo secundum ipsum possibile et impossibile judicetur, omnino nihil est impossibile ; quod est inconveniens. — *Ibid.* arg. 4 *Sed contra.*

5. Præterea, nominibus utendum est secundum quod plures utuntur; sed de potentia hoc modo homines loquuntur, quod sint ita ordinatæ, potentia, dispositio, necessitas et actus; hæc autem inveniuntur in causis inferioribus, non superioribus : ergo non est judicandum de possibilitate rerum secundum causas superiores, sed secundum inferiores. — *Ibid.* arg. 5 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod judicium de possibili et impossibili potest considerari dupliciter : uno modo ex parte judicantium, alio modo ex parte ejus de quo

judicatur. Quantum ad primum sciendum est, quod si sunt duæ scientiæ, quarum una considerat causas altiores et alia minus altas, judicium in utraque non eodem modo sumetur, sed secundum causas quas utraque considerat, ut patet in medico et astrologo, quorum astrologus considerat causas supremas, medicus autem causas proximas. Unde medicus dabit judicium de sanitate vel morte infirmi secundum causas proximas, id est virtutem naturæ et virtutem morbi; astrologus vero secundum causas remotas, scilicet secundum positionem siderum. Eodem modo est in proposito. Est enim duplex sapientia, scilicet mundana, quæ dicitur Philosophia, quæ considerat causas inferiores, scilicet causas causatas, et secundum eas judicat; et divina, quæ dicitur Theologia, quæ considerat causas superiores, id est divinas, secundum quas judicat. Dicuntur autem superiores causæ divina attributa, ut sapientia, bonitas et voluntas divina, et hujusmodi.— Sciendum tamen, quod ista quæstio frustra movetur de effectibus, qui non possunt esse nisi superiorum causarum, id est quos solus Deus facere potest; illos enim non convenit dici possibiles vel impossibiles secundum causas inferiores. Sed hæc quæstio movetur de illis effectibus, qui sunt causarum inferiorum : hi enim effectus sunt inferiorum et superiorum; sic enim potest in dubitationem verti. Similiter etiam ista quæstio non habet locum in illis possibilibus et impossibilibus, quæ non dicuntur secundum aliquam potentiam, sed secundum se ipsa. Effectus autem causarum secundarum, de quibus est quæstio, secundum judicium theologi dicuntur possibiles et impossibiles secundum causas superiores; secundum autem judicium philosophi dicuntur possibiles vel impossibiles secundum causas inferiores. Si autem consideretur istud judicium quantum ad naturam ejus de quo judicatur, sic patet quod effectus debent judicari possibiles vel impossibiles secundum causas proximas, cum actio causarum remotarum secundum causas proximas determinetur, quas præcipue effectus imitantur; et ideo secundum eas præcipue judicium de effectibus sumitur. Et hoc patet etiam per simile de potentia passiva. Nam materia non dicitur proprie in potentia ad aliquid, quæ est remota, sicut terra ad scyphum, sed quæ est propinqua, uno motore potens exire in actum, ut patet per Philosophum (9. *Metaphys. text.* 12; l. 8, c. 7), sicut aurum est in potentia scyphus, sola arte educente in actum; et similiter effectus, in quantum est ex sui natura, non nisi propinquis causis possibiles et impossibiles dicuntur. — *de Pot.* q. 1, a. 4, c.; 1. *Sent.* dist. 42, q. 2, a. 3, c.; Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 42, q. un., a. 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod comparatio possibilis ad potentiam non est sicut mensurati ad mensuram, sed sicut objecti ad potentiam. Convenit tamen divinæ potentiæ omnium potentiarum esse mensuram. — *de Pot.* l. c. ad 2.

Ad secundum dicendum, quod licet causa prima maxime influat in effectum, tamen ejus influentia per causam proximam determinatur et specificatur; et ideo ejus similitudinem imitatur effectus. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod quamvis illuminare cæcum sit Deo possibile, non tamen potest dici omnino possibile. — *Ibid.* ad 4.

Ad quartum dicendum, quod mundum fore fuit possibile respectu causarum superiorum; unde hoc non pertinet ad quæstionem præsentem. Et præterea istud dictum, mundum fore, est possibile non solum secundum divinam potentiam activam, sed etiam secundum se ipsum, quia termini non sunt discohærentes. — *Ibid.* ad 5.

Ad primum quod *in contrarium* objicitur, dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad naturam effectus de quo judicatur. — *Ibid.* ad 1 *Sed contra.*

Ad secundum dicendum, quod licet illud quod est possibile secundum causas in-

feriores, sit etiam possibile secundum superiores, non tamen est ita de impossibili, imo magis e contrario; unde non sequitur quod judicium debeat sumi universale vel universaliter secundum causas inferiores de possibili et impossibili. — *Ibid.* ad 2 *Sed contra.*

Ad tertium dicendum, quod non judicantur aliqua impossibilia vel possibilia secundum aliquas causas, quæ sint similes illis causis in possibilitate vel in impossibilitate, sed quia causis illis sunt possibiles vel impossibiles. — *Ibid.* ad 3 *Sed contra.*

Ad quartum dicendum, quod secundum considerationem theologi omnia illa quæ non sunt in se impossibilia, possibilia dicuntur. — *Ibid.* ad 4 *Sed contra.*

Ad quintum dicendum, quod licet omnia illa in causis superioribus non inveniantur, tamen causis superioribus sunt subjecta; et propterea objectio illa procedit de potentia passiva, non de activa, de qua nunc loquimur. — *Ibid.* ad 5 *Sed contra.*

ARTICULUS III

UTRUM PRIMA CAUSA POSSIT FACERE QUIDQUID EST ALTERI POSSIBILE.

Videtur quod prima causa possit facere quidquid est alteri possibile.

1. Omnis enim potentia creata est exemplata a potentia ipsius, sicut omne bonum a bonitate ipsius ; sed quidquid est in exemplato, verius et perfectius est in exemplari : ergo potentia primæ causæ se extendit ad omnia, ad quæ se extendit potentia inferioris causæ. — 1. *Sent.* dist. 42, q. 2, a. 1, arg. 1.

2. Præterea, quod potest virtus inferior, potest et superior (*de Pot.* q. 1, a. 6, arg. 8); ergo quod potest virtus causæ inferioris, potest et virtus causæ superioris, ac proinde causæ primæ.

Sed contra : Prima causa non potest non esse, quia necesse est eam esse, nec potest esse imperfecta, quia est suum esse, ut supra (q. 5, a. 2) probatum est; sed quædam dicitur causa inferior posse sua infirmitate vel imperfectione, sicut pati, mori et hujusmodi : ergo videtur quod causa prima non omnia potest quæ potest causa inferior. — 1. *Sent.* l. c. arg. 1 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod primam causam non posse aliquid dicitur dupliciter : uno modo ratione ipsius potentiæ, alio modo ratione possibilis. *Potentia* siquidem ejus, quantum in se est, cum sit infinita, in nullo deficiens invenitur, quod ad potentiam pertineat. Sed quædam sunt quæ secundum nomen potentiam important, quæ secundum rem sunt potentiæ defectus, sicut multæ negationes sunt, quæ in affirmationibus includuntur : ut cum dicitur *posse deficere*, videtur, secundum modum loquendi, quædam potentia importari, cum magis potentiæ defectus importetur. Et propter hoc potentia aliqua dicitur esse perfecta, secundum Philosophum (5. *Metaphys. text.* 17 ; l. 4, c. 12), quando ista non potest. Sicut enim illæ affirmationes habent vim negationum secundum rem, ista istæ negationes habent vim affirmationum. Et propter hoc dicimus, primam causam non posse deficere, et per consequens non posse moveri (quia motus et defectus quandam imperfectionem important), et per consequens non posse eam ambulare, nec alios actus corporeos exercere, qui sine motu non fiunt (*de Pot.* q. 1, a. 6, c.) : quia necesse est eam esse immaterialem, ut postea probabitur. Ratione vero *possibilis* dicitur prima causa aliquid non posse facere, quia id contradictionem implicat, ut ex supra dictis patet (*ibid.*). — *de Pot.* l. c. ; 5. *Metaphys.* l. 14 (17).

Ad primum ergo dicendum, quod quidquid perfectionis in creatura est, totum est exemplariter eductum ex perfectione primi entis, quod est primum principium effectium, exemplare et finale totius entis, ut ex dictis patet ; ita tamen, quod illam perfectionem imperfectius creatura habet, quam sit in eo. Et ideo potentia creaturæ,

in quantum deficit a repræsentatione potentiæ primi entis, deficit a perfecto posse. Unde quod attribuitur sibi secundum quod est in tali gradu participata, non oportet quod primæ potentiæ attribuatur : sicut etiam necesse est dicere essentiam lapidis exemplatam a primo ente, nec tamen dicimus primum ens esse lapidem ; ita etiam non dicimus ejus potentiam esse potentiam ambulandi vel patiendi, quasi proximum principium ambulationis et passionis, ita quod ipsum ambulet vel patiatur. — Sciendum tamen, quod est ordinatio potentiarum inferiorum, secundum quod una plus vel minus deficit a perfectione primæ potentiæ. Et ideo sciendum est, quod quamvis nullus actus proprius harum potentiarum secundum gradus determinatos conveniat primæ potentiæ sicut principio proximo, tamen omnes actus proprii harum potentiarum, egredientes ab eis secundum rationem ordinis in quo constitutæ sunt, reducuntur in illam sicut in causam primam. Unde quamvis non dicamus, quod Deus (qui est prima causa et prima potentia et primum ens, de quibus est mentio) possit ambulare vel pati ; dicimus tamen, quod creat ambulationem vel passionem in aliis. Sed actus qui egrediuntur a determinatis potentiis præter dictam rationem ordinis, nullo modo in causalitatem primæ seu divinæ potentiæ reducuntur ; non enim dicimus quod possit peccare, nec in aliis peccatum facere. — 1. *Sent.* l. c. in c.

Et per hoc patet ad *secundum*.

QUÆSTIO VII

DE FIERI ET FLUXU RERUM A PRIMO PRINCIPIO ET FORMIS EXEMPLARIBUS.

Postea considerandum est de fieri creaturarum et fluxu earum a primo principio.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR SEPTEM :

1. Utrum res fiant immediate a summo rerum principio, vel secundum ordinem quendam.
2. Utrum diversi gradus rerum in diversas causas referantur.
3. Utrum res sint a primo ente per participationem.
4. Utrum immediate res participent essentiam et naturam primi entis.
5. Utrum formæ exemplares rerum sint in primo ente an extra illud.
6. Utrum illæ formæ exemplares per prius respiciant res quantum ad naturam singularem, quam quantum ad naturam speciei.
7. Utrum materia et accidentia habeant suas formas exemplares.

ARTICULUS I

UTRUM RES FIANT IMMEDIATE A SUMMO RERUM PRINCIPIO AN SECUNDUM ORDINEM QUENDAM.

Videtur quod res non procedant immediate a summo rerum principio.

1. Cum enim primum principium sit penitus unum et simplex, non potest ab eo procedere nisi unum; quod quidem etsi ceteris rebus inferioribus simplicius sit et magis unum, deficit tamen a primi simplicitate, in quantum ipsum non est suum esse, sed est substantia habens esse ; ac proinde ab illa poterunt plura procedere. — *Opusc.* 15, c. 10 princ.

2. Sed dices, quod hoc esset distinctionem et ordinem in rebus admittere non ex intentione primi agentis, sed ex quadam rerum necessitate. — Contra, rerum distinctio et ordo procedit quidem ex intentione primi principii, cujus intentio est non solum producere primum causatum, sed totum universum, tamen quodam ordine, ut ipse immediate producat primum causatum, quo mediante alia per ordinem producat in esse. — cf. *Opusc.* 15, c. 10 post princ.

3. Præterea, primum ens creaturis communicat suam bonitatem quantum capaces sunt. Sed natura superiorum creaturarum capax fuit hujusmodi perfectio-

nis et dignitatis, ut essent causæ inferiorum creaturarum. Id enim quod est perfectius, potest agere in id quod est eo imperfectius et communicare ei suam perfectionem. Ergo videtur quod primum ens creaturas inferiores mediantibus superioribus produxit. — *de Pot.* q. 3, a. 16, arg. 20.

4. Præterea, quanto aliquæ formæ sunt magis immateriales, tanto sunt magis activæ, utpote magis a potentia separatæ; unumquodque enim agit secundum quod est in actu, non secundum quod est in potentia. Sed formæ rerum quæ sunt in mente angeli, sunt magis immateriales quam formæ quæ sunt in rebus naturalibus. Cum ergo formæ naturales sint causæ formarum sibi similium, videtur quod multo fortius formæ quæ sunt in mente angeli, produxerint formas rerum naturalium sibi similes, et per consequens esse earum — forma enim dat esse rei —, et sic, quod primum ens non produxit res in esse nisi mediantibus superioribus creaturis. — *Ibid.* arg. 21.

Sed contra : Quanto aliqua potentia magis distat ab actu, majori virtute indiget ad hoc quod in actum reducatur ; majori enim virtute ignis opus est ad resolvendum lapidem quam ceram. Sed « nullius potentiæ » ad « aliquam potentiam » quantumcunque indispositam et remotam, nulla est comparatio aut proportio ; non entis enim ad ens non est proportio. Virtus igitur quæ ex nulla potentia præexistente aliquem effectum producit, in infinitum excedit virtutem quæ producit effectum ex aliqua potentia quantumcunque remota. Infinita autem virtus aliorum quidem potest esse secundum quid ; sed simpliciter respectu totius esse infinita virtus non est nisi primi agentis, quod est suum esse; et per hoc est modis omnibus infinitum, ut supra (q. 5, a. 3) dictum est. Sola igitur virtus primi agentis potest effectum producere, nulla potentia præsupposita. Talem autem oportet esse productionem omnium ingenerabilium et incorruptibilium, quæ absque motu producuntur. — *Opusc.* 15, c. 10 in fine.

Respondeo dicendum, quod immediate res processerunt a primo ente secundum esse suum absolute sumptum. Quod ad præsens *duplici ratione* manifestari potest. *Prima* est : Quanto aliqua causa est superior, tanto est universalior, et virtus ejus ad plura se extendit (1a, q. 65, a. 3, in c.). Sed id quod primum invenitur in unoquoque ente, maxime est commune omnibus ; quæcunque enim superadduntur, contrahunt id quod prius inveniunt ; nam quod posterius in re intelligitur, comparatur ad prius ut actus ad potentiam ; per actum autem potentia determinatur. Sic igitur oportet ut id quod primum subsistit in unoquoque, sit effectus supremæ virtutis ; quanto autem aliquid est posterius, tanto reducatur ad inferioris causæ virtutem. Oportet igitur quod id quod primum subsistit in unoquoque, sicut in corporalibus materia, et in immaterialibus substantiis quod potentiale est, sit proprius effectus primæ virtutis, et universalis effectus agentis. Impossibile est igitur quod ab aliquibus causis secundis aliqua producantur in esse non præsupposito aliquo effectu superioris agentis; et sic nullum agens post primum rem totam in esse producit, quod est producere ens simpliciter. — *Opusc.* 15, c. 10 circa med.

Secunda ratio est : Alicujus naturæ vel formæ duplex causa invenitur : una quidem, quæ est per se et simpliciter causa talis naturæ vel formæ ; alia vero, quæ est causa hujus naturæ vel formæ in hoc. Cujus quidem distinctionis necessitas apparet, si quis causas consideret eorum quæ generantur. Cum enim equus generatur, equus generans est quidem causa quod natura equi in hoc esse incipiat; non tamen est per se causa naturæ equinæ. Quod enim est per se alicujus causa naturæ secundum speciem, oportet quod sit causa ejus in omnibus habentibus illam speciem. Cum igitur equus generans habeat eandem naturam secundum spe-

ciem, oporteret quod esset sui ipsius causa; quod esse non potest. Relinquitur igitur quod oportet super omnes participantes naturam equinam esse aliquam universalem causam totius speciei; quam quidam causam Platonici posuerunt speciem separatam a materia, ad modum quo omnium artificialium principium est forma artis, non in materia existens. Secundum Aristotelem autem hanc universalem causam oportet ponere in aliquo cœlestium corporum ; unde et ipse has duas causas distinguens dixit (2. *Phys. text.* 26 ; c. 2), quod homo generat hominem, et sol. Cum autem aliquid per motum causatur, natura communis alicui præexistenti advenit per formam materiæ advenientem, vel subjecto. Potest igitur sic per motum esse alicujus causa, id quod particulariter naturam illam habet, ut homo hominis, aut equus equi ; cum vero non per motum causatur, talis productio est ipsius naturæ secundum se ipsam. Oportet igitur quod reducatur in id quod est per se causa illius naturæ, non autem in aliquid quod particulariter naturam participet. Assimilatur enim talis productio processui vel causalitati, qui in intelligibilibus invenitur, in quibus natura rei secundum seipsam non dependet nisi a primo, sicut natura senarii ; et ejus ratio non dependet a ternario vel binario ; sed ab ipsa unitate. Non enim sex secundum primam rationem speciei sunt bis tria, sed sex solum ; alioqui oporteret unius rei multas substantias esse. Sic igitur cum esse alicujus causatur absque motu, ejus causalitas attribui non potest alicui particularium entium, quod participat esse, sed oportet quod reducatur in ipsam universalem et primam causam essendi, quæ est primum ens. — *Opusc.* 15, c. 10 post med. ; 1a, q. 65, a. 3, c. ; 2. *c. Gent.* c. 42, rat. 7.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod ex uno agente non fiat nisi unum, nisi quando agens ad unum effectum determinatur (2. *c. gent.* c. 42, rat. 7). Tantum autem abest, quod virtus divina ad unum limitetur, quia est una et simplex, quod e contrario, quia est maxime una et simplex, non potest limitari ad unum effectum. Quando enim aliqua virtus est magis unita, tanto est magis infinita et ad plura se potest extendere, ut dicitur in lib. *de Causis* (propos. 17).

Ad secundum dicendum, quod cum sit *duplex modus productionis* rerum : unus quidem secundum mutationem et motum, alius autem absque mutatione et motu, ut supra jam diximus : in eo quidem productionis modo, qui *per motum* est, hoc manifeste videmus accidere, quod a primo principio alia procedunt mediantibus causis secundis. Videmus enim et plantas et animalia produci in esse per motum, secundum virtutes superiorum causarum ordinatarum usque ad primum principium. Sed in eo modo producendi qui est *absque motu*, per simplicem influxum ipsius esse, hoc accidere impossibile est. Secundum enim hunc productionis modum, quod in esse producitur, non solum fit per se hoc ens, sed etiam per se fit ens simpliciter. Oportet autem effectus proportionaliter causis respondere : ut scilicet effectus particularis causæ particulari respondeat, effectus autem universalis universali causæ. Sicut igitur, cum per motum aliquid fit per se hoc ens, effectus hujusmodi in particularem causam reducitur, quæ ad determinatam formam movet : ita etiam cum simpliciter fit ens, et per se et non per accidens, oportet hunc effectum reduci in universalem essendi causam. Hoc autem est primum principium, quod est primum ens. Præter igitur illum modum producendi, qui est per mutationem vel motum, est alius modus, quo res producuntur in esse a primo principio non mediantibus causis secundis, sed eo productionis modo, qui fit *absque motu*. Solo autem hoc modo produci possunt in esse immateriales substantiæ et cœlestia corpora et corporum quorumcunque materia ante formam esse non potuit. Non ergo id quod est prius in rebus, est posterioribus causa essendi. — *Opusc.* 15, c. 10 circa med.

Ad tertium dicendum, quod licet creaturæ aliæ sint angelo inferiores, tamen earum productio requirit infinitam virtutem producentis, in quantum per creationem producuntur in esse, utpote non ex præjacenti materia factæ. Et ideo omnes creaturæ, quæ non sunt factæ ex præjacenti materia, oportet dicere immediate a Deo esse creatas. — *de Pot.* q. 3, a. 16, ad 20.

Ad quartum dicendum, quod cum creatio terminetur ad esse tamquam ad proprium effectum, impossibile est dicere, ab angelis posse esse dari creaturis. — *Ibid.* ad 21.

ARTICULUS II

UTRUM DIVERSI GRADUS RERUM FLUANT IN ILLIS A DIVERSIS CAUSIS.

Videtur quod diversi gradus rerum fluant in rebus a diversis causis.—1. Sicut enim esse rerum est ab ente primo, ita videtur quod et vita earum sit ab aliqua prima vita, et cognitio ab aliqua prima intelligentia; sicut dicitur in lib. *de Causis* (propos. 18), quod res habent essentiam propter primum ens, et res vivæ omnes sunt motæ per essentiam suam propter vitam primam; et res intelligibiles omnes habent scientiam propter intelligentiam primam. — *Opusc.* 15, c. 11.

2. Præterea, in unoquoque genere datur aliquod primum, quod est causa ceterorum; ergo et in genere viventium datur aliquod primum vivens, et in genere intelligentium aliquod primum intelligens. — *Ibid.*

Sed contra est, quod Dionysius (*de Div. Nom.* c. 4, § 1;— Migne PP. Gr. t. 3, col. 694) dicit, quod et primum ens et prima veritas et primus intellectus sunt unum et idem; et Deum sæpissime nominat ipsum bonum aut superbonum aut principale bonum aut bonitatem omnis boni; et similiter nominat ipsum supervitam, supersubstantiam. Ergo non sunt diversa principia, ad quæ referantur diversi gradus rerum. — *de Causis* l. 18; *de Div. Nom.* proœm. et c. 4, l. 1 et al.

Respondeo dicendum, quod hæc fuit sententia Platonicorum, qui quidem omnium rerum existentium primum ens esse immediate causam essendi affirmabant, secundum prædictum productionis modum, qui est absque mutatione vel motu. Posuerunt tamen secundum alias participationes bonitatis divinæ, ordinem quendam causalitatis in prædictis substantiis. Posuerunt enim abstracta principia secundum ordinem intelligibilium conceptionum. Ut scilicet sicut unum et ens sunt communissima, et primo cadunt in intellectu, et sub hoc est vita, sub qua iterum est intellectus, et sic inde; ita etiam primum et supremum inter separata est id quod est ipsum unum, et hoc est primum principium, quod est Deus, de quo jam dictum est (supra q. 5, a. 2), quod est suum esse. Sub hoc autem posuerunt aliud principium separatum, quod est vita; et iterum aliud, quod est intellectus. Si igitur sit aliqua substantia, quæ sit intelligens, vivens et ens, erit quidem ens per participationem primi principii, quod est ipsum esse; erit autem vivens per participationem alterius principii separati, quod est vita; et erit intelligens per participationem alterius separati principii, quod est ipse intellectus: sicut si ponatur quod homo sit animal per participationem hujus principii separati, quod est animal; sit autem bipes per participationem secundi principii, quod est bipes. — Hæc autem positio quantum ad aliquid quidem veritatem habere potest; simpliciter autem vera esse non potest. Eorum enim quæ accidentaliter alicui adveniunt, nihil prohibet id quidem quod est prius, ab aliqua universaliori causa procedere; quod vero est posterius, ab aliquo posteriori principio: sicut animal et planta calidum et frigidum ab elementis participant secundum determinatum complexionis modum ad speciem propriam pertinentem, quem modum obtinent ex virtute seminali per quam generantur. Nec est incon-

veniens quod ab aliquo principio aliquid sit quantum, vel album, seu calidum. Sed in his quæ substantialiter prædicantur, hoc contingere penitus impossibile est. Nam omnia quæ substantialiter de aliquo prædicantur, sunt per se et simpliciter unum. Unus autem effectus non reducitur in plura prima principia secundum eandem rationem principii, quia effectus non potest esse causa simpliciter, vel simplicior prima causa. Unde Philosophus hac ratione utitur contra Platonicos : quod si esset aliud animal, et aliud bipes in principiis separatis, non esset simpliciter unum animal bipes. — *Opusc.* 15, c. 11 ; *de Causis* l. 3 et 18.

Ad primum ergo dicendum, quod si in rebus, præcipue in immaterialibus substantiis, aliud esset id quod est esse, et aliud quod est vivere, et aliud quod est intellectivum esse; ita quod vivens adveniret enti, vel intelligens viventi, sicut accidens subjecto, vel forma materiæ; haberet rationem quod dicitur. Videmus enim aliquid esse causam accidentis, quod non est causa subjecti, et aliquid esse causam substantialis formæ, quod non est causa materiæ. Sed in immaterialibus substantiis ipsum esse eorum est vivere eorum. Nec est in illis aliud vivere quam intellectivum esse. Unde a nullo alio habent quod vivant et quod intellectiva sint, quam a quo habent quod sint. Si igitur omnes immateriales substantiæ a Deo habent immediate quod sint, ab eo immediate habent quod vivant et intellectivæ sint. Si quid autem advenit rebus supra eorum essentiam, puta in immaterialibus substantiis species intelligibiles, vel aliquid hujusmodi ; quantum ad talia potest Platonicorum opinio procedere, ut scilicet hujusmodi in inferioribus immaterialium substantiarum inveniantur ordine quodam a superioribus derivata (*Opusc.* 15, c. 11) : non quod absolute substantiæ immateriales suas species intelligibiles a superioribus recipiant ; potentia enim eorum intellectiva naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales (1a, q. 55, a. 2, in c.), quas recipiunt a Deo solo, in quo primo similitudines rerum existunt ; sed quia inferiores substantiæ immateriales a superioribus illuminantur et perficiuntur, secundum Dionysium (*de Cœlesti Hierarchia* c. 8, § 1 et 2 ; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 239), ideo dicitur, quod illæ ordine quodam a superioribus dependent, non in esse sui, vivere, aut intelligere, sed in speciebus intelligibilibus ; non quantum ad earum receptionem, sed quantum ad aliqualem earum dispositionem, ordinationem et confortationem, secundum quod superiores inferioribus loquuntur easque illuminant de omnibus, quæ noscunt. — 1a, q. 55, a. 2, c. et ad 1 ; q. 106, a. 4, c. ; q. 107, a. 5.

In iis autem quæ producuntur *per motum*, res aliter se habet, ut supra (art. præced., ad 2) dictum est. Producuntur enim in esse secundum virtutes superiorum causarum ordinatarum usque ad primum principium (*Opusc.* 15, c. 10 circa med.) ; non quod gradus substantiales et essentiales deriventur in iis ab illis causis ordinatis, quatenus sunt in re ipsamet substantia et essentia rei ; — sed quia hujusmodi gradus inferunt secum in re quædam accidentia (puta gradus corporis mobilitatem aut motum actualem, gradus animalis talem complexionem quatuor qualitatum), quæ accidentia considerantur et ut antecedentia esse rei tamquam dispositiones, et ut subsequentia illud tamquam proprietates et perfectiones. Inde est, quod *materialia* quæ quidem secundum esse suum absolute consideratum dependent ab uno primo ente, secundum illa accidentia, et ut antecedentia tamquam dispositiones, et ut subsequentia tamquam proprietates ; aut secundum gradus illa accidentia secum inferentes reducuntur ad alia secunda agentia ordine quodam : ita quod dependeant ab illis et secundum fieri et secundum perfici, cum *immateriales* substantiæ non dependeant a superioribus nisi secundum perfici. — Et hæc patent ex supra (art. præ-

ced., ad 2) dictis et ex Dionysio in lib. *de Div. Nom.* (c. 4 et al.) — *Opusc.* 15, c. 10 et 11 ; expos. in lib. *de Causis* l. 3 ; in lib. *de Div. Nom.* cap. 4, l. 1 sqq.

Circa id vero, quod affertur ex libro *de Causis* (propos. 18), *tria* potissimum sunt consideranda : *Primum*, quod præcipue fit mentio de esse, vivere et intelligere, quia unaquæque res potest tripliciter considerari : primo secundum se, et sic convenit ei esse ; secundo prout tendit in aliquid, et sic convenit ei moveri ; tertio secundum quod alia in se habet, et sic convenit ei cognoscere : quia secundum hoc cognitio perficitur quod cognitum est in cognoscente, non quidem materialiter sed formaliter. Sicut autem habere aliquid in se formaliter et non materialiter, in quo consistit ratio cognitionis, est nobilissimus modus habendi vel continendi aliquid, ita moveri a se ipso est nobilissimus mobilitatis modus. Et in hoc consistit ratio vitæ. Nam ea dicimus viventia, quæ se aliqualiter movent. Esse igitur, quod est primum, commune est omnibus. Sed quia non pertingunt ad illam perfectionem, quod sint sui ipsorum motiva ; ideo non omnia sunt viventia, sed quædam quæ sunt perfectiora in entibus. Rursus, quia eorum, quæ sunt motiva sui ipsorum vel aliorum, non omnia sunt motiva per modum cognitionis, sed per aliquod materiale principium, sicut accidit in plantis, non omnia viventia pertingunt ad gradum cognitionis, sed solum illa, in quibus principium motionis est aliquid formale absque materia. — *de Causis* l. 18. — *Secundo* considerandum est, quod in unoquoque genere est causa illud, quod est principium in genere illo, a quo omnia, quæ sunt illius generis, in illo genere constituuntur. Et propter hoc dicit, quod omnia entia sunt a primo ente, et omnia viventia a prima vita etc., sicut supra dictum est ; sed secundum Dionysium (*de Div. Nom.* c. 4) primum ens et prima vita et primus intellectus sunt unum et idem. — *de Causis* l. 18. — *Tertio* considerandum est, quod ista tria diversimode causantur in rebus, sive a diversis principiis, secundum Platonicos, sive ab eodem principio, secundum Aristotelem et rei veritatem. Est enim duplex modus causandi, unus quidem quo aliquid fit præsupposito altero. Et hoc modo dicitur fieri aliquid per informationem, quia illud quod posterius advenit se habet ad id quod præsupponebatur per modum formæ. Alio modo causatur aliquid nullo præsupposito. Et hoc modo dicitur aliquid fieri per creationem. Quia ergo intelligere præsupponit vivere, et vivere præsupponit esse, et esse nihil aliud præsupponit prius ; inde est quod primum ens dat esse omnibus per creationem. Prima autem vita, quæcunque sit illa, non dat vivere per modum creationis, sed per modum formæ, id est informationis. Et similiter dicendum est de intelligentia. — *de Causis* l. 18 ; *de Pot.* q. 3, a. 1, c.

Et ex his patet *ad secundum*.

ARTICULUS III

UTRUM RES SINT A PRIMO ENTE PER PARTICIPATIONEM.

Videtur quod res non sint a primo ente, scilicet Deo, per participationem.

1. Participare enim nihil aliud est quam partialiter accipere ; at primum ens cum sit simplex et non compositum, non potest partialiter accipi : ergo non potest participari. — *Opusc.* 69, l. 2 ; *de Causis* l. 12.

2. Præterea, participatur genus a specie, et forma a materia, et accidens a subjecto ; sed primum ens respectu inferioris non est genus, nec forma, nec accidens : ergo non participatur ab inferioribus. — *Opusc.* 69, l. 2 et 3.

3. Præterea, quod substantialiter et per se tale est, non est tale participative, secundum Boethium (in lib. *de Hebdom.* circa med. ; — Migne PP. Lat. t. 64, col. 1311) ; sed substantia per se existit : ergo non existit participative. — *Ibid.* l. 3.

4. Præterea, omne participans compara-

tur ad participatum ut actus ejus (1a, q. 75, a 5, ad 4) ; ergo si primum ens sit participatum, erit actus omnium entium ; sed hoc est absurdum : ergo.

5. Præterea, ab esse res dicitur ens ; si ergo omnia participant esse primi entis, cum illud esse sit unum, omnia entia erunt unum ; quod est absurdum. — Tract. *de Formis* (1) q. 3, a. 3, c.

6. Sed dices, quod omnia entia non sunt unum, propter diversitatem recipientium esse a causa prima. — Contra si oportet diversitatem entium reducere in diversitatem recipientium esse, oportebit dicere, quod sunt aliqua recipientia, quæ non sint a causa prima, quod est contra id, quod dicitur in lib. *de Causis* (propos. 18), omnes habere essentiam a causa prima. — *de Causis* l. 24 et 18.

Sed contra, quod dicit Boethius (in lib. *de Hebdom.* l. c.) : « Omne quod est, participat eo quod est esse, ut sit » ; sed primum ens est esse : ergo omne quod est, participat primum ens, ut sit. — *Opusc.* 69, l. 2.

Respondeo dicendum, quod necesse est omnia entia habere esse participative a primo ente. Participare enim nihil aliud est, quam quasi partem capere ; et ideo, quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud : sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem ; et eadem ratione Socrates participat hominem. Similiter etiam subjectum participat accidens, et materia formam : quia forma substantialis vel accidentalis, quæ de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel illud subjectum. Et similiter effectus dicitur participare suam causam, et præcipue quando non adæquat virtutem suæ causæ, puta si dicamus, quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate, qua est in sole. (*Opusc.* 69, l. 2.) Sic ergo cum esse sit in primo ente universaliter, et in quolibet inferiori particulariter, et illud esse inferiorum procedat ab universali esse primi entis ; consequens est omnia quæ sunt citra primum, esse participative ab illo. — *Opusc.* 69, l. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod partialiter accipitur primum ens ab inferioribus, in quantum esse, quod est in illo universaliter, est in eis particulariter. — *Ibid.*

Ad secundum dicendum, quod primum ens participatur a creaturis per modum quo causa participatur ab effectu. — Tract. *de Formis* q. 1, a. 2, c.

Ad tertium dicendum, quod in illo loco Boethii præsupponitur, quod aliquid esse per essentiam, et per participationem, sunt opposita ; et in uno quidem supra dictorum modorum manifeste verum est, scilicet secundum illum modum, quo subjectum dicitur participare accidens, et materia formam ; est enim accidens præter naturam subjecti, et forma præter ipsam substantiam materiæ. Sed in alio participationis modo, quo scilicet species participat genus, hoc etiam verum est secundum sententiam Platonis, qui posuit aliam esse ideam animalis et bipedis hominis ; sed secundum sententiam Aristotelis, qui posuit, quod homo vere est id quod est animal, quasi essentia animalis non existente præter differentiam hominis, nihil prohibet id quod per participationem dicitur, substantialiter prædicari. Boethius autem ibi loquitur secundum illum participationis modum, quo subjectum participat accidens. — Similiter etiam, cum dicit : quod per se tale est, non est tale per participationem, hoc quidem verum est, si per se accipiatur in esse, quod ponitur in definitione ejus de quo dicitur, sicut homo per se est animal ; quod enim ponitur in definitione alicujus, pertinet ad essentiam ejus ; et ita non dicitur de eo per participationem, de qua nunc loquimur. Si vero accipiatur per se secundum alium modum, prout scilicet subjectum ponitur in definitione

(1) Hunc tractatum *de Formis* vide infra in appendice.

prædicati, sic esset falsum. Nam proprium accidens secundum hunc modum per se inest subjecto, et tamen participative de eo prædicatur (*Opusc.* 69, l. 3.). Nec tamen valet illa auctoritas ad probandum, substantiam ex eo, quod per se existit, non participare esse ; non enim substantia creata eo modo per se existit, quod sit suum esse, aut esse sit de ejus essentia, hoc enim tantum convenit primo enti, ut patet ex supra (q. 5, a. 2) dictis ; sed eo sensu dicitur per se existere, quia non existit in alio (tract. *de Formis* q. 3, a. 4, c.), ut patet per Philosophum 1. *Poster.* (*text.* 9 ; c. 4) ; unde iste modus per se non est tam modus prædicandi, quam modus existendi. — *Opusc.* 69, l. 3 ; 1. *Poster.* l. 10 (9).

Ad quartum dicendum, quod esse participatum finitur ad capacitatem participantis ; unde et ratio diversæ participationis sumitur ex diversa capacitate rerum ; et sic participatum non est actus participantis eo modo quo est in eo quod participatur, sed eo modo quo est in participante. — 1a, q. 75, a. 5, ad 4 ; *de Div. Nom.* c. 4, l. 16 circa med.

Ad quintum dicendum, quod participantia esse sunt diversa, propter diversitatem receptionis. Diversitas autem receptionis ex duobus potest contingere : quandoque enim ex agente sive influente, quandoque autem ex recipiente. Quia enim diversitas causæ causat diversitatem in effectibus, necesse est ut si agens est diversum, et recipiens unum, quod diversitas receptionis causetur ex agente, non ex recipiente : sicut aqua, quæ ex frigido congelatur, et ex calido dissolvitur. Si autem e converso agens fuerit unum, et recipiens diversum, erit diversitas receptionis ex parte recipientis, non ex parte agentis : sicut patet de sole, qui indurat lutum, et liquefacit ceram. Manifestum est autem ex supra dictis, quod causa prima est una, nullam diversitatem habens ; sed ea quæ recipiunt influentiam causæ primæ, sunt diversa. Diversitas ergo receptionis non est ex causa prima, quæ est primum esse influens esse rebus omnibus, sed est propter diversitatem recipientium. — *de Causis* l. 24 ; *de Div. Nom.* c. 13, l. 2 ; c. 4, l. 16 circa med.

Ad sextum dicendum, quod prima diversitas rerum, secundum quas habent diversas naturas et virtutes, non est ex aliqua diversitate recipientium, sed ex causa prima : non quia in ea sit aliqua diversitas, sed quia est diversitatem cognoscens ; est enim agens secundum suam scientiam (*de Causis* l. 24 versus fin.). — Ad cujus evidentiam sciendum est, quod aliter assignatur ratio diversitatis in effectibus causæ per *necessitatem naturæ* agentis, et aliter in effectibus causæ agentis per voluntatem. In his enim quæ per necessitatem naturæ agunt, tota diversitatis ratio est ex diversa proportione materiæ. Non enim potest assignari ratio, quare ignis ceram liquefaciat et lutum induret, nisi propter diversam materiæ recipientis dispositionem : quia agens naturale, quantum est de se, semper natum est unum facere. Sed in his quæ agunt per *voluntatem*, duplex ratio assignatur diversitatis effectuum : *primo* quidem ex parte finis, secundo ex diversa dispositione materiæ : sicut ædificator alio modo facit fundamenta, et alio modo parietes, et alio modo tectum, propter quendam finem ; et hæc diversitas non oritur ex diversitate recipientium, sed ex diversitate conceptuum ædificatoris, quia complementum domus, quod intendit, requirit hanc diversitatem ; *secundo* ad hoc quod hæc diversitas possit esse in partibus, quærit materiam diversimode dispositam, vel ipse etiam eam diversimode disponit ad diversitatem partium constituendam (*de Div. Nom.* c. 4, l. 16 circa med.). Et sic patet, quomodo prima naturarum diversitas sit a Deo ut intelligente et propter complementum universi diversos rerum et essentiarum gradus præconcipiente, et hæ diversæ præconceptiones sunt causæ diversitatis naturarum et essentiarum, ex quarum diversitate oritur diversitas in esse, quod

participant (1. *Sent.* dist. 36, q. 2, a. 2, ad 3.).

ARTICULUS IV

UTRUM RES PARTICIPENT PRIMUM ENS SECUNDUM ESSENTIAM ET NATURAM EJUS.

Videtur quod res participent primum ens secundum suam essentiam et naturam.

1. Essentia enim primi entis est suum esse (v. supra, q. 5, a. 2, c.); sed participant immediate esse primi entis: ergo et essentiam.

2. Præterea, dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 2, § 5; Migne t. 3, col. 643), « deitatem ipsam totam ab unoquoque participantium participari »; sed deitas et essentia primi enti sunt idem; ergo. — *de Div. Nom.* c. 2, l. 3.

3. Præterea, dicit idem Dionysius (l. c., c. 7, § 3; et c. 9, § 4; Migne col. 871 et 911), quod Deus in omnibus omnia est; ergo secundum se participatur immediate ab omnibus et in omnibus. — *de Div. Nom.* c. 7, l. 4; c. 9, l. 2.

4. Præterea, idem Dionysius (l. c., c. 1, § 3; Migne col. 590) dicit, quod Deus est « omnium causa et principium et substantia et vita »; et infra : « et eorum quæ illuminantur illuminatio, et eorum quæ simplificantur simplicitas, et eorum quæ uniuntur unitas »; et infra : « et ut simpliciter dicatur viventium vita, existentium substantia »; ergo videtur quod primum ens secundum se immediate participetur ab omnibus. — *de Div. Nom.* c. 1, l. 2.

5. Primum ens producit res immediate ut supra (a. 1) dictum est; ergo res participant immediate esse primi entis; ergo et essentiam.

Sed contra est : 1. quod in eodem loco, cap. 2 *de Div. Nom.* (§ 5; Migne col. 643), ubi Dionysius dicit « deitatem totam ab unoquoque participantium participari », addit « et a nullo nulla parte », supple participari. Et ubi dicit cap. 7 (§ 3; Migne col. 871), quod omnia in omnibus est, addit « et in nullo nihil »; unde concludit « et in omnibus cunctis cognoscitur, et ex nullo nulli ». Cap. vero 9 (§ 4; Migne col. 911), ubi dicit, quod omnia in omnibus fit, addit « manens in se ipso, et propria entitate, et inegressibiliter ».

2. Præterea, idem Dionysius dicit (l. c. c. 2, § 11; Migne col. 650), quod Deus donans omnibus existentibus, et superfundens totorum bonorum participationes, unitive quidem discernitur, et in pluralitatem agitur singulariter, et multiplicatur ex uno ingressibiliter ». Ergo cum primum principium ex hoc quod participatur a multis, non multiplicetur secundum suam naturam et essentiam, sequitur quod non participetur immediate secundum suam naturam et essentiam. — *de Div. Nom.* c. 2, l. 6.

Respondeo dicendum, quod impossibile est, primum ens participari secundum suam essentiam et naturam. Cujus ratio potest sumi ex distinctione creationis, per quam res fluunt a primo ente, et generationis, per quam una res particularis fit ab alia. In generatione enim non ducitur generatum ad participandum esse generantis, sed ad participandum naturam ejus; aliter, cum esse sit suppositi, in tali natura foret participatio in supposito, et sic Socrates generaret Socratem; quod fieri non potest, cum suppositum non habeat nisi unum esse incommunicabile, sed homo generat hominem. Natura enim manet una secundum rationem naturæ, cum definitio sit una. At in creatione res ducitur ad participandum esse creantis, quia esse est prima rerum creatarum, ut dicitur in lib. *de Causis;* nec ullo modo præsupponitur in creatione. Unde Deus non creat Deum, Deus enim est nomen naturæ, sicut homo; ens tamen creat ens. Ex quibus patet, quod primum ens, scilicet Deus, secundum naturam suam non participatur. — *Opusc.* 37, c. 4, post princ. — Quod non impedit, quominus res procedant ab ipso processu immediato, in quantum sunt effectus ipsius, ut dictum est (in art. 1 hujus quæst.), sed

quia in illa processione natura ejus non illis communicatur immediate, sed mediantibus præconceptionibus seu rationibus, quas ipsum primum ens, quod simul est et primum intelligens, ut dicit Philosophus (12. *Metaphys. text.* 51 ; l. 11, c. 9), format, et ad quarum imitationem res in esse producit. — *de Div. Nom.* c. 5, l. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod licet esse primi entis sit ejus natura et essentia ; tamen esse absolute consideratum non est nomen naturæ ; et hoc sufficit ad hoc quod dicitur, quod essentia primi entis non participatur immediate, licet esse participari possit. — Cf. *Opusc.* 37, c. 4, post princ. — *Vel dic*, quod *esse* primi entis, prout est ipsa natura et essentia ejus, est incommunicatum et imparticipatum, sicut ipsa *essentia* et natura. Sed secundum quod esse consideratur absolute, prout analogice convenit primo enti et creaturis, sic esse ejus dicitur participari, quatenus in ipso est universaliter, et in creaturis particulariter. — Cf. *de Div. Nom.* c. 4, l. 23 post princ. ; c. 5, l. 3 ; et alibi.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (supra, arg. 1 *Sed contra*), deitas tota ab unoquoque participantium participatur, et a nullo nulla parte participatur. Quod est quia in processione rerum a primo ente, ipsa essentia primi entis non communicatur creaturis procedentibus, sed remanet incommunicata seu imparticipata ; sed similitudo ejus per ea quæ dat creaturæ, propagatur et multiplicatur : et sic quodammodo primum ens per sui similitudinem, non per essentiam in creaturas procedit, et in eis quodammodo multiplicatur. Sic ergo intelligitur quod dicit Dionysius deitatem totam participari, nimirum per similitudinem, et a nullo participantium in nulla sui parte participari, quoad commixtionem suæ substantiæ. — *de Div. Nom.* c. 2, l. 3.

Ad tertium dicendum, quod Deus est omnia in omnibus causaliter, non essentialiter. — *de Div. Nom.* c. 7, l. 4.

Ad quartum dicendum, sicut ad tertium, quod Deus est vita viventibus, et unitorum unitas, et existentium substantia, et cetera hujusmodi, causaliter, non essentialiter (*de Div. Nom.* c. 1, l. 2.). Dici etiam potest, quod Deus per suæ similitudinis participationem est in sapientibus sapientia, in justis justitia, in viventibus vita, in potentibus virtus, et sic de aliis (*de Div. Nom.* c. 9, l. 2.).

Ad quintum dicendum, quod primum ens, scilicet Deus, dat esse naturale sine medio efficiente, non tamen sine medio formali. Nam unicuique dedit formam, per quam esset. — *de Virt.* q. 2 (al. *de Caritate* q. un.), a. 1, ad 13.

Ad primum vero eorum, quæ in *contrarium* objiciuntur, patet solutio ex dictis.

Ad secundum dicendum, eodem modo quo in aliis dictum est, quod ipsa quidem prima bonitas discernitur, id est distinguitur, dum distincta bona ab eo proveniunt ; sed hoc fit unitive ; nihil enim diminuitur de plenitudine, qua omnia bona adunantur in ipsa (et nihil refert, utrum dicamus bonum vel ens, loquitur enim Dionysius secundum Platonicos, qui primum gradum in rerum ordine attribuebant bono) ; et iterum in pluralitatem agitur, id est plurificatur in suis effectibus, non sicut aliquod universale, sed singulare in se ipsa manens ; et iterum multiplicatur per diffusionem ex uno inegressibiliter, quia nihil de substantia ejus egreditur. Et hoc ideo est, quia discretio et multiplicatio et diffusio attenditur secundum quasdam similitudines divinæ bonitatis, ipsa autem divina bonitate manente secundum suam essentiam indistincta et una et in se collocata. Porro illæ similitudines, secundum quas prima seu divina bonitas in se unita multiplicatur, et indivisa plurificatur, nihil sunt aliud in rebus quam formæ, quæ ab intellecto divino fluunt in omnes creaturas ; formæ enim non sunt nisi quædam sigillatio divinæ scientiæ in rebus (*de Verit.* q. 1, a. 1, ad 6). In Deo vero nihil

aliud sunt quam præexistentes rationes substantificæ, quæ, in quantum ad illarum imitationem Deus res vult producere, dicuntur exemplaria, et vocantur a Dionysio (*de Div. Nom.* c. 5, § 8, in fine ; Migne col. 824) prædefinitiones et bonæ voluntates (*de Div. Nom.* c. 5, l. 3, post princ.). Quæ quidem prædefinitiones et bonæ voluntates sunt distinctivæ entium, et effectivæ ipsorum, quibus in rebus correspondent formæ prædictæ tamquam ipsarum sigillationes; esse vero rerum tamquam id quod resultat ex illis sigillationibus. — Cf. *de Div. Nom.* c. 2, l. 6.

ARTICULUS V

UTRUM FORMÆ EXEMPLARES RERUM SINT IN PRIMO ENTE AN EXTRA ILLUD.

Videtur quod formæ exemplares rerum non sint in primo ente, sed extra illud.

1. Quidquid enim attribuitur primo enti, debet ei nobilissimo modo attribui. Sed Deus est principium rerum, ac proinde omne illud quod ad nobilitatem primi principii pertinet, debet ei attribui. Sed unitas est hujusmodi ; quia omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata, ut dicitur in lib. *de Causis* (propos. 17). Ergo in primo ente est summa unitas ; ergo non solum est unum re, sed ratione : quia magis est unum quod est unum utroque modo, quam quod altero istorum tantum. (*de Verit.* q. 3, a. 2, arg. 3.) Et sic non sunt in eo exemplaria rerum ; ea enim necesse est esse plura, ut patet ex articulo præcedente.

2. Præterea, Philosophus dicit (5. *Metaphys. text.* 11 ; l, 4, c. 6.) : « Quod omnino est unum, non potest separari neque intellectu neque tempore neque loco neque ratione, et maxime in substantia ». Si ergo primum ens est maxime unum, quia est maxime ens, non potest separari ratione : et ita idem quod prius. — *de Verit.* l. c. arg. 4.

3. Præterea, si plura sint exemplaria in primo ente, seu plures ideæ, sequitur eas esse inæquales : quia una idea continebit esse tantum, alia autem esse et vivere, alia insuper intelligere ; secundum quod res, cujus est idea, in pluribus primo enti assimilatur. Cum ergo inconveniens sit in primo ente aliquam inæqualitatem ponere, videtur quod non possunt in eo esse plures ideæ. — *Ibid.* arg. 5.

4. Præterea, in causis materialibus est status ad unam primam materiam, et in efficientibus et finalibus ; ergo et in formalibus debet esse status ad unam primam formam. Sed est status ad ideas, quia ideæ sunt principales formæ vel rationes rerum. Ergo in primo ente est una tantum idea. — *Ibid.* arg. 6.

5. Sed dicendum, quod licet sit una prima, tamen ideæ dicuntur plures secundum diversos respectus ipsius. — Contra, non potest dici, quod ideæ in primo ente existentes multiplicentur secundum respectum ad primum ens, in quo sunt, quia est unum ; neque secundum respectum ad ideata, secundum quod sunt in prima causa, quia in ea sunt unum, ut Dionysius (*de Div. Nom.* c. 5, § 8 ; — Migne col. 823) dicit ; nec per respectum ad ideata, secundum quod in propria natura existunt ; quia sequeretur ideas non esse nisi tum cum essent ideata ; ac proinde non fore æternas, si primum ens sit æternum, nisi ideata sunt æterna ; quod est absurdum. — *Ibid.* arg. 7.

6. Præterea, intellectus qui pluribus intelligit, est compositus, et transiens de uno in aliud ; sed hæc ab intellectu primi intelligentis, quod est primum ens, sunt procul (*ibid.* arg. 9) ; — ut etiam patet ex Philosopho (12. *Metaphys. text.* 51 ; l. 11, c. 9) : ergo idem quod prius. — *Ibid.* arg. 9.

Sed contra, necesse est dari plura exemplaria, ut patet ex supra (art. præced.) dictis ; sed illa non possunt esse extra primum ens, quia quidquid est extra illud, est ab illo tamquam a causa, ut etiam supra (quæst. 5, art. 1) probatum est : ergo si exemplaria seu ideæ sint

extra primum ens, oportebit dari ideas idearum et exemplarium.

Respondeo dicendum, quod circa ideas *duplex* fuit *opinio*, et utraque falsa.

Prima fuit Platonicorum, qui omnia composita vel materialia volentes reducere in principia simplicia et abstracta, posuerunt species rerum separatas, dicentes, quod est homo extra materiam, et similiter equus, et sic de aliis speciebus rerum naturalium. Dicebant ergo (enim), quod hic homo singularis sive sensibilis non est hoc ipsum quod est homo, sed dicitur homo participatione illius hominis separati. Unde in hoc homine sensibili invenitur aliquid quod non pertinet ad speciem humanitatis, sicut materia individualis et alia hujusmodi. Sed in homine separato nihil est nisi quod ad speciem humanitatis pertinet. Unde hominem separatum appellabant « per se hominem », propter hoc quod nihil habet nisi quod est humanitatis; et « principaliter hominem », in quantum humanitas ad homines sensibiles derivatur ab homine separato per modum participationis. Sic etiam dici potest, quod homo separatus sit super homines, et quod homo separatus sit humanitas omnium hominum sensibilium, in quantum natura humana pure competit homini separato, et ab eo in homines sensibiles derivatur. — Nec solum hujusmodi abstractiones Platonici considerabant circa ultimas species rerum naturalium, sed etiam circa maxime communia, quæ sunt bonum, unum et ens (*de Div. Nom.*, in prologo), ut satis supra ostensum est. — Quæ sententia Platonicorum quia satis ex supra dictis refutata est et in Prima Parte Summæ Philosophiæ (in Logica q. 2, a. 3) et a Philosopho multis improbatur 1. *Metaphys.* (a *text.* 25 ; c. 9) et lib. 3 et 4 multis in locis ; ideo ad præsens dimittitur.

Secunda opinio fuit cujusdam Philosophi nomine Clementis, qui posuit principaliora entia exemplaria inferiorum, ut narrat Dionysius (*de Div. Nom.* c. 5, § 9; — Migne t. 3, c. 823). Sed hoc non proprie dicitur, quia illa superiora, cum sint facta, non possunt esse perfecta exemplaria, cum indigeant aliis exemplaribus; nec simplicia, quia sunt simul exemplaria et exemplata. Ex quibus manifestum est ideas rerum et exemplaria in ipso primo ente reperiri. Modus autem pluralitatis eorum sic accipi potest, supponendo quod postea probabitur, primum ens esse intelligens, ut dicit Philosophus 12. *Metaphys.* (*text.* 51 ; l. 11, c. 9.). Forma in intellectu potest esse dupliciter: uno modo ita, quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quæ est intelligentis in quantum est intelligens ; et hæc est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita, quod sit terminus actus intelligendi : sicut artifex intelligendo excogitat formam domus ; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligatur ; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen forma prædicta est secundum quod intelligitur : quia per formam excogitatam artifex intelligit, quid operandum sit; sicut in intellectu speculativo videmus, quod species qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur; ex hoc autem quod intellectus est effectus in actu, per talem formam operari jam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo, unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius; per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris ; et sic est quasi secundum, quo intelligitur. Si autem intellectus artificis aliquod artificiatum produceret ad similitudinem sui ipsius, tunc quidem ipse intellectus artificis esset idea, non quidem ut est intellectus, sed in quantum intellectum. In his autem quæ ad imitationem alterius producuntur, quandoque id quod alterum imitatur, perfecte imitatur ipsum ; et tunc intellectus operantis præconcipiens

formam operati, habet ut ideam ipsam formam rei imitatæ, prout est illius rei imitatæ. Quandoque vero quod est ad imitationem alterius, non perfecte imitatur illud ; et tunc intellectus operativus non accipit formam rei imitatæ absolute ut ideam vel exemplar rei operandæ, sed cum proportione determinata, secundum quod exemplatum a principali exemplari deficeret vel limitaretur. — *de Verit.* q. 3, a. 2, c.

Dico ergo, quod primum ens seu Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiæ suæ producit; unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatæ non perfecte imitantur divinam essentiam, unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino, ut sit idea rerum ; sed cum proportione creaturæ fiendæ ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea vel imitatur eam. Diversæ autem res diversimode imitantur eam ; et unaquæque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium esse distinctum ab altera ; et ideo ipsa essentia divina, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscujusque rei. Unde, cum sint diversæ rerum proportiones, necesse est esse plures ideas, easque in intellectu divino; et est quidem una omnium ex parte essentiæ, sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam. — *Ibid.*

Ad primum ergo dicendum, quod pluralitas rationis quandoque reducitur ad aliquam diversitatem rei : sicut Socrates et Socrates sedens differunt ratione, et hoc reducitur ad diversitatem substantiæ et accidentis ; et similiter homo et aliquis homo ratione differunt, et hæc differentia reducitur ad diversitatem formæ et materiæ, quia genus sumitur a materia, differentia vero specifica a forma ; unde talis differentia secundum rationem repugnat maximæ unitati vel simplicitati. Quandoque vero differentia secundum rationem non reducitur ad aliquam rei diversitatem, sed ad unitatem rei, quæ est diversimode intelligibilis ; et sic ponimus pluralitatem rationum in primo ente, unde hoc non repugnat maximæ ejus unitati et simplicitati. — *de Verit.* l. c. ad 3.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus appellat ibi rationem definitionem. In primo ente autem non est accipere plures rationes quasi definitiones, quia nulla rationum illarum essentiam ejus comprehendit ; et ideo non est ad propositum. — *Ibid.* ad 4.

Ad tertium dicendum, quod forma quæ est in intellectu, habet duplicem respectum : unum ad rem cujus est, alium ad id in quo est. Ex primo autem respectu non dicitur aliqualis, sed alicujus tantum ; non enim materialium est forma materialis, nec sensibilium sensibilis. Sed secundum alium respectum aliqualis dicitur, quia sequitur modum ejus in quo est ; unde ex hoc quod rerum naturalium quædam aliis perfectius divinam essentiam imitantur, non sequitur quod ideæ sint inæquales, sed inæqualium. — *Ibid.* ad 5.

Ad quartum dicendum, quod una prima forma, ad quam omnia reducuntur, est ipsa essentia divina secundum se considerata ; ex cujus consideratione divinus intellectus adinvenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius, in quibus pluralitas idearum consistit. — *Ibid.* ad 6.

Ad quintum dicendum, quod ideæ plurificantur secundum diversos respectus ad res in propria natura existentes ; nec tamen oportet, si res sunt temporales, quod illi respectus sint temporales : quia actio intellectus etiam humani, se extendit ad aliquid etiam quando illud non est, sicut cum intelligimus præterita ; actionem autem relatio consequitur, ut in 5. *Metaphys.* (*text.* 20 ; l. 4, c. 15) dicitur ; unde et respectus ad res temporales in intellectu primi entis sunt æterni. — *Ibid.* ad 7.

Ad sextum dicendum, quod idea non habet rationem ejus quo primo aliquid

intelligitur, sed habet rationem intellecti in intellectu existentis. Uniformitas autem intellectus sequitur unitatem ejus quo primo aliquid intelligitur : sicut unitas actionis sequitur unitatem formæ agentis, quæ est principium ipsius. Unde, quamvis respectus intellecti a Deo sint multi, in quibus pluralitas idearum consistit; quia tamen illos omnes per suam essentiam intelligit, intellectus ejus non est multiplex, sed unus. — *Ibid.* ad 9.

ARTICULUS VI

UTRUM FORMÆ EXEMPLARES PER PRIUS RESPICIANT RES QUANTUM AD NATURAM SINGULAREM QUAM QUANTUM AD NATURAM SPECIEI.

Videtur quod formæ exemplares per prius respiciant res quantum ad naturam singularem quam quantum ad naturam speciei : —

1. quia, ut Augustinus dicit in libro 83 *Quæst.* (q. 46 a med. ; — Migne t. 40, col. 30), ideæ sunt quædam formæ vel rationes rerum stabiles, quæ in divina intelligentia continentur ; et cum ipsæ neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri vel interire potest. Sed omne quod oritur vel interit, solum singulare est. Ergo ideæ per prius respiciunt singulare. — *Quodl.* 8, q. 1, a. 2, arg. 1.

2. Præterea, ideæ sunt in Deo ad cognoscendum et operandum; sed Deus est cognitor et operator singularium, et non universalium nisi per singularia : ergo ideæ per prius respiciunt singulare. — *de Verit.* q. 3, a. 8, arg. 2 *Sed contra.*

Sed contra videtur quod ideæ nullo modo sunt singularium : — 1. quia singularia sunt infinita in potentia ; sed in Deo est idea non solum ejus quod est, sed etiam ejus quod esse potest : si ergo singularium esset idea in Deo, essent ideæ infinitæ ; quod videtur absurdum, cum non possint esse actu infinita. — *Ibid.* arg. 1.

2. Præterea, si singularia habent ideam in Deo, aut est idea eadem singularis et speciei, aut alia et alia. Non alia et alia ; tunc enim unius rei essent ideæ multæ in Deo, quia idea speciei est etiam idea singularis. Si autem est una et eadem, cum in idea speciei omnia singularia quæ sunt ejusdem speciei, conveniant, tunc omnium singularium non erit nisi una idea tantum : et sic singularia non habebunt ideam distinctam in Deo. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, quædam singularia sunt ex duabus speciebus commixta, sicut mulus ex asino et equo; si ergo talia habeant ideam, videtur quod unicuique eorum respondet duplex idea; et hoc videtur absurdum, cum inconveniens sit ponere multitudinem in causa, et unitatem in effectu. — *Ibid.* arg. 4.

Respondeo dicendum, quod, cum in mente divina sint omnium creaturarum formæ exemplares, quæ ideæ dicuntur, sicut in mente artificis formæ artificiatorum ; hoc tamen interest inter formas exemplares quæ sunt in mente divina, et in mente artificis creati, quod creatus artifex agit ex præsupposita materia ; unde formæ exemplares, quæ sunt in mente ejus, non sunt factivæ materiæ, quæ est individuationis principium; sed solius formæ, a qua est species artificiati; et ideo hujus formæ exemplares non respiciunt directe artificiatum quantum ad individuum, sed quantum ad speciem solum ; formæ autem exemplares intellectus divini sunt factivæ totius rei et quantum ad formam et quantum ad materiam ; et ideo respiciunt creaturam non solum quantum ad naturam speciei, sed etiam quantum ad singularitatem individui ; per prius tamen quantum ad naturam speciei; quod ex hoc patet.

Exemplar enim est ad cujus imitationem fit aliquid. Unde ad rationem exemplaris requiritur, quod ipsa assimilatio operis ad exemplar sit intenta ab agente ; alias talis assimilatio casu accideret, et non secundum viam exemplaritatis. Sic

ergo in ratione exemplaris includitur intentio agentis. Ad hoc ergo per prius exemplar respicit, quod agens primo intendit in opere. Agens autem quilibet principaliter intendit in opere id quod perfectius est. Natura autem speciei est perfectissimum in unoquoque individuo. Per ipsam enim duplex imperfectio perficitur, imperfectio scilicet materiæ, quæ est singularitatis principium, quæ cum sit in potentia ad formam speciei, perficitur quando naturam speciei consequitur; et iterum imperfectio formæ generalis, quæ se habet ad differentias specificas in potentia ut materia ad formam. Unde species specialissima est primo in intentione naturæ, ut patet per Avicennam in principio suæ *Metaphysicæ*. Non enim natura intendit principaliter generare Socratem, alias destructo Socrate ordo et intentio naturæ periret; intendit autem in Socrate generare hominem. Similiter non intendit principaliter generare animal; alioqui quiesceret ejus actio, quando ad naturam animalis perduxisset; cum tamen in individuo generato prius compleatur natura animalis quam hominis, ut patet in 16. *de Animalibus*, non autem prius est homo quam hic homo. Unde exemplar quod est in mente divina, primo naturam speciei respicit in qualibet creatura. — *Quodl.* 8, q. 1, a. 2, c.

Ad primum dicendum, quod id quod est primum in intentione, est ultimum in exsecutione. Unde, quamvis natura primo intendat generare hominem, per prius tamen generatur hic homo; non enim homo generatur nisi per hoc quod hic homo generatur; et propter hoc etiam in definitione ideæ dicitur, quod secundum eas oritur omne quod oritur quantum ad viam exsecutionis, in qua singularia sunt primum. — *Ibid.* ad 1.

Et per hoc patet etiam *ad secundum*.

Ad primum eorum quæ *in contrarium* afferuntur dicendum, quod ideæ non plurificantur nisi secundum diversos respectus ad res; non est autem inconveniens relationes rationis in infinitum multiplicari, ut Avicenna dicit. — *de Verit.* q. 3, a. 8, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod si loquamur de idea proprie, secundum quod est rei, eo modo quo est in esse producibilis; sic una idea respondet singulari, speciei, et generi, individualis in ipso singulari, eo quod Socrates, homo, et animal non distinguntur secundum esse. Si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine vel ratione, sic, cum diversa sit consideratio Socratis, ut Socrates est, et ut homo est, et ut animal est, respondebunt ei plures ideæ vel similitudines. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod mulus habet speciem mediam inter equum ex asinum; et ideo non est in duabus speciebus, sed in una tantum, quæ est effecta per commixtionem seminum, in quantum virtus activa maris non potuit perducere materiam feminæ ad terminos propriæ speciei perfectæ, propter materiæ extraneitatem (contrarietatem), sed perduxit ad aliquid propinquum suæ speciei; et ideo eadem ratione assignatur idea mulo et asino (equo). — *Ibid.* ad 4.

ARTICULUS VII

UTRUM MATERIA ET ACCIDENTIA HABEANT SUAS FORMAS EXEMPLARES IN DEO.

I. Videtur quod *materia prima* non habeat ideam in Deo.

1. Idea enim secundum Augustinum in lib. 83 *Quæstionum* (q. 46 circa med.; — Migne t. 40, col. 30) forma est; sed materia nullam habet formam : ergo nulla idea in Deo materiæ respondet. — *de Verit.* q. 3, a. 5, arg. 1.

2. Præterea, materia non est ens nisi in potentia; si ergo idea habet ideato respondere, et habet ideam, oportet quod ejus idea sit in potentia tantum; sed in Deo potentialitas non cadit : ergo materia prima non habet ideam in ipso. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, ideæ sunt in Deo eorum

quæ sunt vel esse possunt; sed materia prima nec est per se separata existens, neque esse potest : ergo non habet ideam in Deo. — *Ibid.* arg. 3.

4. Præterea, idea est ut secundum eam aliquid formetur; sed materia prima nunquam potest formari ita ut forma sit de essentia ejus : ergo si haberet ideam, frustra esset idea illa in Deo; quod est absurdum. — *Ibid.* arg. 4.

Sed contra : 1. Omne quod procedit in esse a Deo, habet ideam in ipso; materia est hujusmodi : ergo etc. — *Ibid.* arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, omnis essentia habet ideam in Deo; ergo quidquid habet aliquam essentiam, habet ideam in Deo; sed materia prima est hujusmodi : ergo etc. — *Ibid.* arg. 2 *Sed contra.*

II. Ulterius videtur quod *accidentia* non habeant ideam in Deo : —

1. quia idea non est nisi ad cognoscendum et ad causandum res; sed accidens cognoscitur per subjectum, et ex ejus principiis causatur : ergo non oportet quod in Deo ideam habeat. — *Ibid.* a. 7, arg. 1.

2. Sed dices, quod accidens cognoscitur per substantiam cognitione *quia est*, non autem cognitione *quid est.* — Contra, *quod quid est* significat definitio rei, et maxime ratione generis; sed in definitionibus accidentium ponitur substantia, ut dicitur 7. *Metaphys.* (*text.* 12 ad 16; l. 6, c. 4); et subjectum ponitur loco generis, ut Commentator ibidem dicit, ut cum dicitur, Simum est nasus curvus. Ergo quantum ad cognitionem *quid est* accidens per substantiam cognoscitur. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, omne quod habet ideam, est participativum ipsius; sed accidentia nihil participant, cum participare sit tantum substantiarum, quæ aliquid recipere possunt : ideo non habent ideam.— *Ibid.* arg. 3.

4. Præterea, in illis quæ dicuntur per prius et posterius, non est accipere ideam, sicut in numeris et figuris, secundum opinionem Platonis, sicut patet 3. *Metaphys.* (*text.* 17 et 18; l. 2, c. 5 et 6) et 1. *Eth.* (c. 6, al. 4); et hoc ideo, quia primum est quasi idea secundi. Sed ens dicitur de substantia et accidente secundum prius et posterius : ergo accidens non habet ideam. — *Ibid.* arg. 4.

Sed contra, omne quod est causatum a Deo, habet ideam in ipso; sed Deus est causa non solum substantiarum, sed etiam accidentium: ergo accidentia habent ideam in Deo. — *Ibid.* arg. 1 *Sed contra.*

Respondeo dicendum *ad primam quæstionem*, quod Plato, qui invenitur primo locutus fuisse de ideis, non posuit materiæ primæ ideam : quia ipse ponebat ideas ut causas ideatorum; materia autem prima non erat causatum ideæ, sed erat ei causa. Posuit enim duo principia ex parte materiæ, scilicet magnum et parvum; sed unum ex parte formæ, scilicet ideam. Nos autem ponimus materiam causatam esse a Deo; unde necesse est ponere quod aliquo modo sit ejus idea in Deo, cum quidquid ab ipso causatur, similitudinem ipsius utcunque retineat. Sed tamen, si proprie de idea loquamur, non potest poni quod materia prima per se habeat ideam in Deo distinctam ab idea formæ vel compositi : quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse; materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso : unde proprie idea non respondet materiæ tantum nec formæ tantum; sed composito toti respondet una idea, quæ est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ideam, quæ possunt distincte considerari, quamvis separatim esse non possint; et sic nihil prohibet materiæ primæ etiam secundum se ideam esse. — *de Verit.* q. 3, a. 5, c.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis materia prima sit informis, tamen inest ei imitatio primæ formæ; quantumcunque enim debile esse habeat, illud tamen est imitatio primi entis, et

secundum hoc potest habere similitudinem in primo ente. — *Ibid.* ad 1.

Ad secundum dicendum, quod ideam et ideatum non oportet esse similia secundum conformitatem naturæ, sed secundum repræsentationem tantum ; unde et rerum compositarum est simplex idea, et similiter existentis in potentia est idealis similitudo etiam in actu. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod quamvis materia secundum se esse non possit, tamen potest secundum se considerari ; et sic potest habere per se similitudinem. — *Ibid.* ad 3.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de idea practica actu vel virtute, quæ est rei prout est in esse producibilis ; et talis idea materiæ primæ non convenit. — *Ibid.* ad 4.

Ad primum quod *in contrarium* objicitur dicendum, quod materia non procedit in esse a Deo nisi in composito ; et sic ei idea, proprie loquendo, in Deo non respondet. — *Ibid.* ad 1 *in contr.*

Et similiter dicendum *ad secundum*, quod materia, proprie loquendo, non habet essentiam, sed est pars essentiæ totius. — *Ibid.* ad 2 *in contr.*

Respondeo dicendum *ad secundam quæstionem*, quod idem Plato, qui primus introduxit ideas, non posuit ideas accidentium, sed solum substantiarum, ut patet per Philosophum in 1. *Metaphys.* (*text.* 29; l. 1, c. 9). Cujus ratio fuit, quia Plato posuit ideas esse proximas causas rerum ; unde illud cui inveniebat proximam causam præter ideam, non ponebat habere ideam ; et inde est quod ponebat in his quæ dicuntur per prius et posterius, non esse communem ideam, sed primum esse ideam secundi. Hanc etiam opinionem tangit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 5, § 9 ; — Migne t. 3, col. 823) imponens eam cuidam Clementi philosopho, sicut supra (art. 5, in c.) dictum est. Et hac ratione, cum accidens immediate a substantia causetur, accidentium ideas Plato non posuit. Sed quia nos ponimus Deum immediatam causam uniuscujusque rei, secundum quod in omnibus causis secundis operatur, et quod omnes effectus secundi ex ejus prædefinitione proveniunt ; ideo non solum primorum entium, sed etiam secundorum (in eo) ideas ponimus ; et sic substantiarum et accidentium, sed diversorum accidentium diversimode. Quædam enim sunt accidentia propria ex principiis subjecti causata, quæ secundum esse nunquam a suis subjectis separantur ; et hujusmodi una operatione in esse producuntur cum suo subjecto ; unde, cum idea proprie loquendo sit forma rei operabilis in quantum hujusmodi, non erit talium accidentium idea distincta, sed subjecti cum omnibus accientibus ejus erit una idea : sicut ædificator unam formam habet de domo et omnibus quæ domui accidunt in quantum hujusmodi, per quam domum cum omnibus talibus accidentalibus simul in esse producit ; cujusmodi accidens est quadratura ipsius et alia hujusmodi. Quædam vero sunt accidentia, quæ non sequuntur inseparabiliter suum subjectum, nec ex ejus principiis dependent ; et talia producuntur in esse alia operatione præter operationem qua producitur subjectum : sicut non ex hoc ipso quod homo est homo, sequitur quod sit grammaticus, sed per aliquam aliam operationem ; et talium accidentium est in Deo idea distincta ab idea subjecti : sicut etiam artifex concipit formam picturæ domus præter formam domus. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine, sic utraque accidentia habent ideam distinctam in Deo quia per se distincte considerari possunt. Unde et Philosophus dicit in 1. *Metaphys.* (*text.* 29; l. 1, c. 9), quod quantum ad rationem sciendi, accidentia debent habere ideam sicut et substantiæ, sed quantum ad alia, propter quæ Plato ponebat ideas, ut scilicet essent causæ generationis et essendi, ideæ videntur esse substantiarum tantum. — *de Verit.* q. 3, a. 7, c.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (in c.), in Deo idea non est solum primorum effectuum, sed etiam

secundorum; unde, quamvis accidentia habeant esse per substantiam, non excluditur quin habeant ideas. — *Ibid.* ad 1.

Ad secundum dicendum, quod accidens dupliciter potest accipi : *uno modo* in abstracto; et sic consideratur secundum propriam rationem ; sic enim assignamus in accidentibus genus et speciem ; et hoc modo subjectum non ponitur in definitione accidentium ut genus, sed ut differentia : ut cum dicitur, Simitas est curvitas nasi. *Alio modo* possunt accipi in concreto ; et sic accipiuntur secundum quod sunt unum per accidens cum subjecto, unde sic non assignatur eis nec genus nec species; et ita verum est quod subjectum ponitur in definitione accidentis ut genus. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod quamvis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio; et sic patet, quod ei etiam respondeat idea in primo ente, vel similitudo. — *Ibid.* ad 3.

Ad quartum patet responsio ex dictis. — *Ibid.* ad 4.

QUÆSTIO VIII

DE ESSE CREATURÆ QUATENUS EST A PRIMO ENTE RECEPTUM.

Deinde considerandum est de esse rerum creatarum quatenus illud habent a primo principio.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR QUATUOR :

1. Utrum esse sit proprius effectus causæ primæ.
2. Utrum esse sit id quo res est similis Deo.
3. Utrum esse creaturæ sit receptum, contractum et limitatum.
4. Utrum primi entis esse sit esse formale omnium.

ARTICULUS I

UTRUM ESSE CREATURÆ SIT PROPRIUS EFFECTUS PRIMÆ CAUSÆ.

Videtur quod esse non sit proprius effectus primæ causæ.

1. Dicit enim Philosophus (1. *de Generat. text.* 11 ; c. 3), quod generatio est ex non ente ad ens (1. *de Generat.* l. 6, 7, 8); sed ens dicitur ab esse et non ens a non esse : ergo esse est etiam effectus generantis ; ergo non est proprius effectus primæ causæ.

2. Præterea, differt generatio simpliciter a generatio secundum quid, quod illa fit ex non ente simpliciter ad ens simpliciter, at generatio secundum quid fit ex non ente secundum quid, ad ens secundum quid ; ergo terminus generationis est esse simpliciter ; unde consequens est quod sit esse effectus generantis ; ergo non est proprius effectus primæ causæ. — 1. *de Generat.* l. 8, 9, 10.

3. Præterea, omnis mutatio fit inter terminos incontingentes, ut dicit Philosophus (1. *Phys.text.* 43, 44, 45;c.5.) ; et 4. *Metaphys.* (*text.* 27 ; l.3,c. 7) dicit, quod omne quod permutatur ex non bono in bonum, aut ex bono in non bonum permutatur, ut ex non albo in album, aut ex albo in non album. Ergo similiter generatio est inter terminos contradictorios, ens et non ens, esse et non esse. Ergo esse tam est terminus generationis quam creationis, et proinde tam effectus generantis quam creantis, quod est tantum primum ens. — 1. *Phys.* l. 10 (9) ; 4. *Metaphys.* l. 16 (4).

4. Præterea, omnes causæ in hoc conveniunt quod causant esse; ergo non tantum causa prima dat esse, sed etiam causæ secundæ. — Cf. 3. *c. Gent.* c. 66.

Sed contra : 1. Secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum, eo quod effectus causis suis proportionati sunt ; unde oportet quod sicut effectus proprii reducuntur in causas proprias, ita id quod est commune in effectibus propriis reducatur in aliquam causam communem. Omnibus autem commune est esse. Oportet ergo quod supra omnes causas sit aliqua causa, cujus sit dare esse (2. *c. Gent.* c. 15, n. 3), et cujus esse sit effectus proprius. Hæc autem est causa prima. Ergo esse est proprius effectus primæ causæ.

2. Præterea, prima causa, scilicet Deus, est ipsum esse per essentiam ; ergo oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ignis. — 1a, q. 8, a. 1, c.

Respondeo dicendum, quod esse est proprius effectus primæ causæ, quia necesse est quod actio primæ causæ qua talis est, attingat terminos contradictionis in quantum creat ex non ente simpliciter ens simpliciter, nihil omnino in sua actione præsupponens. Contradictio enim absolute sumpta est oppositio cujus neutrum extremum est in genere, quia ipsius extrema sunt esse et non esse. Impossibile est autem quod aliqua causa secunda habeat pro effectu esse quod non est in genere, et est alterum extremum contradictionis. Quod sic patet. Impossibile est quod actio rei excedat principia ipsius per quæ agit. Omne autem agens creatum, est in specie aliqua ; et ideo sua actio non potest extendi ad esse quod non sit in sua specie : cujusmodi est esse in communi acceptum, quod est alterum extremum contradictionis absolutæ. Ergo hujusmodi esse in communi acceptum est proprius effectus primæ causæ, quæ cum sit extra omne genus, potest habere actionem quæ attingat terminos contradictionis absolutæ. — *Opusc.* 37, c. 1, 4, 5.

Præterea, cum omne quod fit, ad hoc fiat ut sit, oportet, si aliquid fieri dicatur quod prius fuerit, quod hoc non fiat per se, sed per accidens ; per se vero illud quod prius non fuerit : ut si ex albo fiat nigrum, sit quidem nigrum et coloratum ; sed nigrum per se, quia fit ex non nigro ; coloratum autem per accidens, nam prius coloratum erat. Sic igitur, cum fit aliquod ens, ut homo vel lapis : homo quidem per se fit, quia ex non homine ; ens autem per accidens, quia non ex non ente simpliciter, sed ex non ente hoc, ut Philosophus dicit in 1. *Phys.* (*text.* 62 ; c. 7). Cum ergo aliquid fit omnino ex non ente, ens per se fiet ; oportet ergo quod ab aliquo, qui (quod) sit per se causa essendi, procedat ; nam effectus proportionaliter reducuntur in causas. Hoc autem est primum ens solum qui (quod) agit ex non ente simpliciter. Ergo primum ens per se est causa essendi, alia vero sunt causa essendi per accidens et non per se. — 2. *c. Gent.* c. 21, rat. 9.

Ad primum ergo dicendum, quod esse, quod est terminus generationis, non est esse in communi, sed esse hoc vel illud in specie determinata ; et similiter non esse, quod est terminus a quo in generatione simpliciter, non est non esse absolute, sed non esse hoc, esse tamen aliquid : ut non esse actu, est esse in potentia, secundum Philosophum ; esse autem in potentia ad unum, necessario adjungitur esse actu aliud, quia nunquam est esse in potentia pura sine aliquo actu ; aliter materia esset sine forma ; et propter hoc ista extrema subsunt potentiæ naturali. Esse enim in potentia propter esse actu adjunctum subest agenti naturali : quia agens naturale semper requirit subjectum actu in quod agat ; et ideo finis actionis suæ est spoliatio actus prioris, et inductio novi actus. Ex his manifestum est quod esse terminum generationis non est esse simpliciter extra genus, sed est negatio existentis in genere, ut principium est in genere. Actus enim est alterum eorum principium (1) quæ sunt in genere, quia genus dividitur per actum et potentiam ; ideo negatio hujus vel illius actus ad idem genus pertinet, quia negat in illo genere et non in alio ; ideo non esse, quod est terminus in generatione simpliciter, pertinet ad genus substantiæ. — *Opusc.* 37, c. 5 circa med.

Ad secundum dicendum, quod ens simpliciter, et non ens simpliciter, quæ dicuntur esse terminus generationis simpliciter, non sumuntur eo sensu quod significent ens absolute et universaliter sumptum, sicut hic sumitur, ita quod distinguatur generatio simplex a generatione secundum quid, quod illa sit inter ens et non ens

(1) *Al.* principiorum.

universaliter et absolute sumptum, hæc vero inter ens et non ens particulariter sumptum; — sed distinguuntur hæ duæ generationes, generatio scilicet qua generatur aliquid simpliciter, et generatio qua generatur aliquid secundum prædicamenta, ita, quod unum eorum quæ his generationibus generantur, significet hoc aliquid, ut dicit Philosophus 1. *de Generat.*, hoc est substantiam ; aliud autem quantitatem aut qualitatem aut aliquid hujusmodi. Illa ergo, quæ non significant substantiam, non generantur simpliciter, sed secundum quid, scil. secundum quantitatem, aut qualitatem, aut aliquid aliorum. Quæ vero significant substantiam, dicuntur generari simpliciter. — 1. *de Generat.* l. 9 post princ.

Ad tertium dicendum, quod inter extrema generationis, est contradictio per resolutionem : in quantum in illa fit resolutio contrariorum extremorum in contradictoria : quia unus terminus, esse scilicet hoc vel illud, quod acquiritur per generationem, ratione qualitatis suæ opponitur actui adjuncto ipsi esse in potentia, propter ejus qualitatem : sicut ignis contrariatur ipsi aquæ propter naturam calidi et frigidi. Sicut ergo dicitur non album (quod tamen est nigrum vel medium) opponi albo, et nullum aliud non album ; ita non esse actu hoc, sive esse in potentia hoc, cui tamen adjunctum est esse actu aliud, opponitur esse actu hoc. Ex quibus manifestum est quod ad alterum extremum contradictionis simpliciter, ad esse scilicet, pertinent ambo extrema generationis, scilicet esse hoc, et non esse hoc, quod est esse in potentia ; esse enim in potentia aliquo modo ad esse pertinet. Sed comparando unum eorum ad alterum, esse in potentia est quasi non esse : quia quod est in potentia, non est, secundum Philosophum. Et similiter esse album et non esse album (quod est esse nigrum vel medio colore coloratum) ad esse pertinent, licet non esse album, vel esse nigrum, comparatum ad esse album sit quodammodo non ens, cum ad vilius extremum contradictionis spectet. Quod autem ista non sint absolute contradictoria, manifestum est. Nam non esse, quod est alterum extremum generationis, non est non esse simpliciter, secundum Philosophum ; sed illud non esse idem est quod esse in potentia. Et ideo manifestum est, quod talis non esse, et esse oppositi, est commune subjectum, materia scilicet ; et similiter est de nigro vel non albo, et albo : horum enim est commune subjectum, quod est ens medium. Sed contradictoria medium non habent, secundum Philosophum ; unde ista sunt contradictoria per resolutionem aliarum oppositionum in contradictorias, quia oppositio contradictoria includitur in omni alia oppositione, ut dicetur infra (q. 16, a. 4, quæstiunc. 1, c.), sicut prius includitur in suo posteriori. — *Opusc.* 37, c. 5 post med.

Ad quartum dicendum, quod causæ secundæ non dant esse rebus nisi instrumentaliter in virtute Dei. Quando enim aliqua agentia diversa, sub uno agente ordinantur, necesse est quod effectus qui ab eis communiter fit, sit eorum secundum quod uniuntur in participando motum et virtutem illius agentis. Non enim plura faciunt unum, nisi in quantum unum sunt: sicut patet quod omnes qui in exercitu sunt, operantur ad victoriam causandam, quam causant secundum quod sunt sub ordinatione ducis, cujus proprius effectus victoria est. Cum igitur esse sit communis effectus omnium agentium (nam omne agens facit esse actu), oportet quod hunc effectum inducant in quantum ordinantur sub primo agente et agunt in virtute ipsius. — 3. *c. Gent.* c. 66, rat. 2.

ARTICULUS II

UTRUM ESSE SIT ID, QUO RES FORMALITER EST SIMILIS PRIMO ENTI.

Videtur quod esse non sit id quo res est similis Deo.

1. Similia enim dicuntur quæ conveniunt in forma ; sed nihil convenit cum

Deo in forma ; nullius enim essentia rei est ipsum esse, nisi solum primi entis : ergo nulla creatura per esse suum potest esse Deo similis. — 1a, q. 4, a. 3, arg. 3.

2. Præterea, in similibus est mutua similitudo, nam simile est simili simile ; si igitur aliqua creatura est similis Deo, et Deus erit similis alicui creaturæ (1a, l. c. arg. 4) : quod est absurdum, cum Deus sit extra omne genus.

3. Præterea, formæ sunt quædam sigillatio divinæ scientiæ in rebus ; ergo res sunt similes Deo per formam et non per suum esse. — *de Verit.* q. 2, a. 1, ad 6.

4. Præterea, inter finitum et infinitum in omni genere non potest dari similitudo : quia similitudo est comparatio quædam, non est autem comparatio eorum quæ sunt diversorum generum (1a, q. 4, a. 3, arg. 2). Sed Deus est infinitus in omni genere, esse autem creaturæ est finitum ; ergo esse creaturæ non potest esse illius formalis similitudo ad Deum. — *de Div. Nom.* c. 9, l. 3 in fine.

Sed contra: 1. Omne quod participative et secundario habet aliquid, est simile ei quod primo et causaliter habet illud per id quod ab ipso participat ; sed omnes creaturæ participant esse a Deo : ergo sunt similes a Deo per esse. — *de Div. Nom.* c. 4, l. 18.

2. Præterea, omnis effectus aliqualiter repræsentat suam causam (1a, q. 45, a. 7, c.) ; sed ipsum esse inter alios effectus est principalius et dignius : ergo per esse potissimum creatura est similis Deo. — Cf. *de Div. Nom.* c. 5, l. 1, 2, 3.

Respondeo dicendum, quod cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo secundum multos modos communicandi in forma. *Quædam* enim dicuntur similia, quæ communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum ; et hæc non solum dicuntur similia, sed æqualia in sua similitudine : sicut duo æqualiter alba, dicuntur similia in albedine ; et hæc est perfecta similitudo. *Alio modo* dicuntur similia, quæ communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus, ut minus album dicitur simile magis albo ; et hæc est similitudo imperfecta. *Tertio modo* dicuntur aliqua similia, quæ communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem, ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formæ agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei : sicut homo generat hominem. Si autem agens non est contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei : sicut ea quæ generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. — Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remote accedent ad similitudinem formæ agentis, non tamen ita quod participent similitudinem formæ agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus (1a, q. 4, a. 3, c.). Cum ergo esse sit proprius effectus Dei, ut supra (art. præced.) dictum est, sequitur creaturas in quantum entia per illud assimilari Deo ut primo et universali principio totius esse. — 1a, q. 4, a. 3, c. ; 1. c. *Gent.* c. 29.

Ad primum ergo dicendum, quod non dicitur esse similitudo creaturæ ad Deum propter communicantiam in forma, secundum eandem rationem generis et speciei, sed secundum analogiam tantum : prout scilicet Deus est ens per essentiam, alia per participationem. — 1a, l. c. ad 3.

Ad secundum dicendum, quod licet

aliquo modo concedatur quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quod Deus sit similis creaturæ : quia, ut dicit Dionysius (*de Div. Nom.*, c. 9, § 6; — Migne col. 914), *in his quæ unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato.* Dicimus enim, quod imago sit similis homini, et non e converso ; et similiter dici potest aliquo modo, quod creatura sit similis Deo, non tamen quod Deus sit similis creaturæ. — *Ibid.* ad 4; *de Div. Nom.* c. 9, l. 3.

Ad tertium dicendum, quod esse est id quod est maxime formale in re (1a, q. 7, a. 1, c.), et actualitas omnis formæ (1a, q. 3, a. 4, c.), et ipsius rei ultimum complementum ; unde licet forma possit dici ratio fundandi similitudinem ad Deum in creatura, tamen ipsum esse est formalis similitudo. — V. tract. *de Formis* q. 1, a. 2, c.

Ad quartum dicendum, quod duplex est similitudo : *una* omnimodæ æquiparantiæ ; et hæc convenire non potest creaturæ per respectum ad Deum ; *alia* est similitudo imitationis ; et hæc convenit creaturæ ad Deum, in quantum videlicet participat aliquid de similitudine ejus secundum suum modum (2a 2æ, q. 163, a. 2, c.). Dionysius enim dicit (*de Div. Nom.* c. 9, § 7 ; — Migne col. 915) : *Eadem similia sunt Deo et dissimilia; hæc quidem secundum contingentem imitationem ; hæc autem secundum quod causata minus habent a causa.* Esse autem creaturæ, est participata similitudo primi esse; et ideo creatura secundum suum esse est primo enti similis. — *de Div. Nom.* c. 9, l. 3.

ARTICULUS III

UTRUM ESSE CREATURÆ SIT RECEPTUM, CONTRACTUM ET LIMITATUM.

Videtur quod esse creaturæ non sit receptum, contractum et limitatum.

1. Quod enim est limitatum, contractum et receptum, præsupponit aliquod recipiens, quod recipiat illud (1. *Sent.* dist. 8, q. 2, a. 1, c.), et a quo limitetur, et contrahatur. Sed esse creaturæ non potest supponere aliquod recipiens a quo limitetur ejus esse ; fit enim creatura ex nihilo. Ergo esse creaturæ non est receptum, limitatum et contractum.

2. Præterea, esse est id quod substernitur cuicunque supervenienti, et per illud contrahitur : quia id quod substernitur in rebus, est communius quam id quod informat et restringit ipsum, sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, et materia quam forma (1a, q. 65, a. 3, c.). Ergo non datur aliquid quod substernatur ipsi esse ; ergo esse non est receptum et limitatum.

3. Præterea, in quibus non datur materia, in iis non datur potentia ad esse. Sed in quibus non est potentia ad esse, in iis esse non potest determinari et limitari ; actus enim limitatur et terminatur per potentiam. Ergo cum esse rerum non sit ex materia præjacente, sequitur quod non sit receptum, limitatum et terminatum. — 1. *c. Gent.* 43, rat. 2.

Sed contra : 1. Esse illimitatum et infinitum est esse subsistens ; sed esse creaturæ non potest esse subsistens, cum illud sit proprium primi entis (1a, q. 7, a. 2, ad 1) : ergo esse creaturæ est finitum, terminatum et contractum.

2. Præterea, ea quæ sunt imparticipata, dicuntur simpliciter ; ea vero quæ sunt participata, particulariter dicuntur, secundum Augustinum (8. *de Trin.* c. 3 post princ. ; — Migne t. 42, col. 949) : Tolle hoc et illud, et videbis bonum omnis boni (1). Sed esse creaturæ est participatum (*de Div. Nom.* c. 2, l. 2 post med. ; c. 5, l. 2 circa med.) ; ergo dicitur particulariter ; ergo est contractum et limitatum.

(1) « Bonum hoc et bonum illud ; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum si potes ; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni ».

3. Præterea, si esse creaturæ non sit terminatum, limitatum et receptum, sequitur esse subsistens; sed nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est esse subsistens (1a, q. 4, a. 2, ad 3): ergo esse creaturæ est infinitum; quod est falsum.

Respondeo dicendum, quod natura quæ habet esse, et non est suum esse, necesse est quod esse ejus sit receptum et contractum ad terminatam naturam (1a, q. 7, a. 2, c.). Quandocunque enim aliquid prædicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse præter id quod participatur, ad cujus capacitatem formatur esse participantis (1a, q. 75, a. 5, ad 4); ac proinde cum esse creaturæ sit darticipatum, necesse est præter illud aliquid dari ad cujus capacitatem esse creaturæ communicetur (*Quodl.* 2, a. 3, c.). Cum enim esse divinum sit universale et infinitum, nulla autem perfectio possit universaliter et infinite participari ab aliqua creatura, inde est quod oportet quod si creaturæ debeatur illud esse participatum, quod ipsum esse divinum determinetur et finiatur secundum modum creaturæ quæ debet ipsum recipere, eo quod unumquodque recipiatur per modum recipientis. Hoc autem fit mediante aliqua secunda causa, qua mediante ipsa res fit debite proportionata ad receptionem talis esse sic limitati et determinati, secundum naturam possibilitatis creaturæ inditam. Et hæc quidem natura sive causa secunda, per quam unaquæque res fit capax et receptibilis ipsius esse, est forma. Et hujus quidem exemplum videmus in lucem participantibus. Nam quia lux in fonte est universaliter et indeterminate, nullum autem aliud corpus potest recipere universaliter esse lucis sicut est in fonte suo, inde est quod oportet aliquid esse inditum et unitum corporibus participantibus esse lucis, quo mediante corpus fiat susceptibile lucis, et hoc secundum determinatum et finitum gradum; hoc autem est diaphaneitas, per quam uniuscujusque natura fit susceptibilis lucis, sicut et per formam uniuscujusque natura constituitur in tali gradu, ut sit capax esse actualis secundum determinatum gradum. Ex quibus manifestum est quod esse cujuscunque creaturæ est receptum in forma, seu per illam in substantia rei, et contractum ac limitatum secundum capacitatem formæ, ratione cujus res est susceptibilis ipsius. — *Opusc.* 69 (in Boethii lib. *de Hebdom.*), l. 2; cf. tract. *de Formis* q. 1, a. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod in quolibet creato aliud est natura rei quæ participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quælibet res participet per assimilationem primum actum, in quantum (1) habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens materiæ, facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam *primo* quidem materia est ut potentia respectu formæ, et forma est actus ejus; et *iterum* natura constituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva ejus. Remoto igitur fundamento materiæ, adhuc est comparatio ipsius naturæ vel formæ — si creatura sit aliquid subsistens, non in materia — ad suum esse ut potentiæ ad actum (ratione cujus esse est determinatum et finitum), non quidem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur (*de Spirit. Creat.* a. 1, c.). Sic ergo patet, quod licet ante creationem nihil præsupponatur ex quo res in esse procedat, tamen in ipsa creatione est assignare aliquid quod se habet ut recipiens, quatenus comparatur ad esse ut potentia.

Ad secundum dicendum, quod esse

(1) Al. « in quantum res participant, habent esse; et necesse est »...

substernitur ceteris sibi supervenientibus, tantum secundum rationem : in quantum prædicatur de eis essentialiter ; unde informatur ab illis non quidem secundum rem, quia sunt idem esse et vivere, sed secundum rationem. Sed informat secundum rem omnia de quibus prædicatur participatione, quia differt realiter quod est, et quo est, ut dicit Boethius, et dicetur infra. — Cf. *Quodl.* 2, a. 3, c. ; *Tabula Aurea* voce « esse » n. 60.

Ad tertium dicendum, quod potentia ad esse non se tenet tantum ex parte materiæ, sed multo magis se tenet ex parte formæ : quia unumquodque est per suam formam (1. *de Cœlo* l. 6, post princ.) ; nec materia respicit esse immediate, sed primo et per se respicit formam, et per illam esse ; utraque autem simul sumpta, scilicet materia et forma, comparata ad esse, se habet quodam modo ad illud ut materia ad formam, ita quod sit potentia respectu illius, ut dictum est (in c.). — *de Spirit. Creat.* a. 1, c.

ARTICULUS IV

UTRUM ESSE PRIMI ENTIS SIT ESSE FORMALE OMNIUM.

Videtur quod esse primi entis est esse formale omnium.

1. Dicit enim Dionysius (*de Cœlesti Hierarchia* c. 4, § 1 ; — Migne t. 3, col. 178) : « Esse omnium est supersubstantialis divinitas » (1). Sed supersubstantialis divinitas et esse primi entis sunt unum et idem ; ergo esse primi entis est esse formale omnium. — 1. *c. Gent. c.* 26, arg. 1 pro sent. contraria.

2. Præterea, id quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur ; sed ad esse primi entis nulla fit additio : ergo esse primi entis seu esse divinum est commune omnium. — *Ibid.* arg. 2.

(1) « Esse omnium est ea quæ illud superat divinitas ». Migne l. c.

3. Præterea, id quod in ultimo resolutionis invenitur eorum quæ sunt in nobis, est simplicissimum ; non enim est in infinitum procedere in compositione eorum quæ sunt in nobis. At esse primi entis, scilicet Dei, est simplicissimum. Ergo esse divinum est id quod est simplicissimum in resolutione eorum quæ sunt in nobis ; hoc autem est esse : ergo idem quod prius. — *Ibid.* arg. 3.

4. Præterea, non est in rebus duplex esse ; at Deus dicitur in omnibus rebus esse : ergo non requiritur aliud esse in rebus præter illud. — *Ibid.* arg. 4.

Sed contra : 1. Esse rerum creatarum est effectus primi entis quod est suum esse, ut supra (q. 5, a. 2) probatum est ; sed idem non est effectus sui ipsius : ergo esse divinum non est esse formale creaturarum.

2. Præterea, esse creaturarum est formalis similitudo illarum ad esse primi entis, ut etiam dictum est (a. 2 huj. quæst.) ; sed nihil proprie loquendo est similitudo sui ipsius : ergo idem quod prius.

3. Præterea, esse creaturarum est esse receptum, contractum et finitum (a. 3 huj. quæst.) ; sed esse subsistens non potest esse contractum et finitum : ergo esse divinum seu primi entis non potest esse formale omnium quæ sunt.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod esse primi entis sit formale esse creaturarum. Res enim ad invicem non distinguuntur secundum esse quod habent, quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem ; vel quod res differant per hoc quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile, quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi. Relinquitur ergo quod res propter hoc differant, quod habent diversas naturas, quibus acquiri-

tur esse diversimode. Esse autem primi entis non advenit alii naturæ, sed est ipsa natura seu essentia ejus, ut ostensum est (supra, q. 5, a. 2). Si igitur esse primi entis seu esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum. — Amplius, quod est commune multis, non est aliquid præter multa nisi sola ratione : sicut animal non est aliquid præter Socratem et Platonem et alia animalia, nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis exspoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus ; homo enim est quod vere est animal ; alias sequeretur quod in Socrate et Platone essent plura animalia, animal scilicet ipsum commune, et homo communis, et ipse Plato. Multo magis igitur et ipsum esse commune non est aliquid præter res existentes, nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit esse commune, Deus non erit aliqua res existens nisi in intellectu tantum. — 1. *c. Gent.* c. 26, n. 2 et 4.

Ad primum ergo dicendum, quod hic sensus non potest verbis Dionysii convenire. Nam si divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed intra omnia, imo aliquid omnium. Cum enim divinitatem « super omnia » dixit, ostendit secundum hoc naturam suam ab omnibus distinctam et super omnia collocatam. Ex hoc vero quod dixit, quod divinitas est «esse omnium», ostendit quod a Deo in omnibus quædam divini esse similitudo reperitur. — Hunc etiam eorum qui hanc opinionem tenent perversum intellectum alibi apertius excludens dixit (*de Div. Nom.* c. 2, § 5 ; — Migne col. 643), quod ipsius Dei neque tactus neque aliqua commixtio est ad res alias, sicut est puncti ad lineam, vel figuræ sigilli ad ceram. — 1. *c. Gent.* c. 26, ad arg. 1.

Ad secundum dicendum, quod id quod commune est vel universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur. Non enim animal potest esse absque rationali vel irrationali differentia, quamvis sine his differentiis cogitetur ; licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est. Nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset ; et similiter est de omnibus aliis nominibus. Divinum autem esse est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura ; et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde ex hoc ipso quod additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi potest, quod Deus non sit esse commune, sed proprium. Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quod nihil ei addi potest. Unde Commentator dicit in lib. *de Causis* (propos. 9, in fine), quod causa prima ex ipsa puritate suæ bonitatis ab aliis distinguitur, et quodammodo individuatur. — *Ibid.* ad arg. 2.

Ad tertium dicendum, quod id quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam res est completa, quam rei aliquid. Primo autem enti attribuitur simplicitas sicut rei alicui perfecte subsistenti. — *Ibid.* ad arg. 3.

Ad quartum dicendum, quod primum ens seu Deus non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa, quæ nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter esse dicimus formam in corpore, et nautam in navi. — *Ibid.* ad arg. 4.

QUÆSTIO IX

DE RERUM MULTITUDINE ET DISTINCTIONE.

Consequenter post considerationem de esse, quod est in creaturis a primo ente receptum, considerandum esset de agere creaturarum. Sed quia de hoc sufficienter dictum est in Prima Secundæ Partis *Summæ Philosophicæ* (q. 11, a. 4 et 5), ideo videndum de processione creaturarum a primo ente quantum ad earum distinctionem et multitudinem.

CIRCA QUOD QUÆRITUR UNUM:

Utrum ab uno primo possit procedere multitudo.

ARTICULUS UNICUS

UTRUM AB UNO PRIMO POSSIT PROCEDERE MULTITUDO.

Videtur quod ab uno primo non possit procedere multitudo.

1. Primum enim omnium entium, sicut est per se bonum, ita est per se et summe unum. Sed ab eo in quantum est per se bonum, non potest procedere nisi bonum; ergo nec ab eo potest procedere nisi unum. — *de Pot.* q. 3, a. 16, arg. 1.

2. Præterea, sicut bonum convertitur cum ente, ita et unum; sed in his quæ sunt entia, oportet attendi similitudinem ad Deum: ergo sicut in bonitate, ita et in unitate oportet Deo creaturam assimilari, ut scilicet sit una ab uno. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, sicut bonum et malum opponuntur privative, si communiter accipiantur, licet sint contraria, prout sunt habituum differentiæ: ita unum et multa opponuntur privative, ut patet in 10. *Metaphys.* (*text.* 9; l. 9, c. 3.) Sed malitiam nullo modo dicimus a Deo procedere, sed ex defectu causarum secundarum eam incidere. Ergo nec debet poni quod multitudinis Deus sit causa. — *Ibid.* arg. 3.

4. Præterea, oportet proportionaliter accipere causas et causata, quia videlicet singularia sunt causa singularium et universalia universalium, ut patet per Philosophum 2. *Phys.* (*text.* 38; c. 3.). Sed Deus est causa maxime universalis; ergo suus proprius effectus est effectus maxime universalis, scilicet esse. Sed ex hoc quod res habent esse, non est multitudo: cum multitudinis sit causa diversitas vel differentia; in esse vero omnia conveniunt. Ergo multitudo non est a Deo, sed a causis secundis, ex quibus causantur particulares rerum conditiones, secundum quas etiam differunt. — *Ibid.* arg. 4.

5. Præterea, uniuscujusque effectus est aliquam propriam causam accipere. Sed impossibile est unum esse proprium multorum; ergo impossibile est quod unum sit causa multitudinis. — *Ibid.* arg. 5.

6. Sed dices, quod hoc tenet in causis naturalibus, non in causis voluntariis. — Contra, artifex est causa artificii per voluntatem; procedit autem artificiatum ab artifice secundum propriam formam illius artificiati, quæ est in artifice; ergo etiam in voluntariis effectus quilibet requirit propriam causam. — *Ibid.* arg. 6.

7. Præterea, oportet esse conformitatem inter causam est effectum; sed Deus est omnino unus et simplex: ergo in creatura, quæ est ejus effectus, nec multitudo nec compositio debet inveniri. — *Ibid.* arg. 7.

8. Præterea, diversorum agentium non potest esse idem effectus immediate; sed sicut causa appropriatur effectui, ita effectus causæ: ergo nec ejusdem causæ possunt esse plures effectus immediate; et sic idem quod prius. — *Ibid.* arg. 8.

9. Præterea, unius simplicis non est nisi una actio; sed ab una actione non est nisi unus effectus: ergo ab uno simplici non potest procedere nisi unus effectus. — *Ibid.* arg. 11.

10. Sed dices, quod universitas rerum est quodammodo unum secundum ordinem. — Contra, effectum oportet assimilari causæ; sed unitas Dei non est unitas ordinis, quia in Deo non est prius nec posterius, nec superius et inferius: ergo non sufficit unitas ordinis ad hoc quod ab uno Deo possint plura educi. — *Ibid.* arg. 10.

11. Præterea, creatura procedit a Deo non solum sicut effectus a causa efficiente, sed etiam sicut exemplatum ab exemplari. Sed unius exemplati est unum exemplar proprium; ergo a Deo non potest procedere nisi unus effectus. — *Ibid.* arg. 12.

12. Præterea, Deus est causa rerum per intellectum. Agens autem per intel-

lectum agit per formam sui intellectus. Cum igitur in divino intellectu non sit nisi una forma, videtur quod ab eo non possit procedere nisi una creatura. — *Ibid.* arg. 13.

13. Sed dices, quod licet forma divini intellectus sit una secundum rem, tamen attenditur ibi quædam pluralitas, secundum diversos respectus ad creaturas diversas, et sic est ibi pluralitas rationis. — Contra, aut isti respectus plures sunt in intellectu divino aut sunt solum in ratione nostra. Si primo modo, ergo sequitur quod in intellectu divino erit pluralitas, et non summa simplicitas. Si secundo modo, sequitur quod Deus non producat creaturas diversas nisi mediante ratione nostra : ex quo oportet quod diversas creaturas producat per diversos respectus ad creaturas, qui non sunt nisi in ratione nostra; et sic habetur propositum, scilicet quod a Deo immediate non procedat multitudo. — *Ibid.* arg. 14.

14. Præterea, Deus per apprehensionem intellectus sui res in esse producit; sed in eo non est nisi una apprehensio, quia suus intellectus est ejus essentia, quæ est una : ergo non producit nisi unam creaturam. — *Ibid.* arg. 15.

15. Præterea, illud quod non habet esse nisi in ratione, non est creatum a Deo, quia hujusmodi videntur esse quædam vana, ut chimæra et hujusmodi. Sed similitudo non est nisi in ratione; significatur enim per abstractionem a multis, quod in rerum natura non invenitur. Ergo Deus non est causa multitudinis. — *Ibid.* arg. 16.

16. Præterea, secundum Platonem in *Timæo* optimi est optima adducere; sed optimum non potest esse nisi unum; cum igitur Deus sit optimus, ab eo non potest produci nisi unum. — *Ibid.* arg. 17.

17. Præterea, unusquisque agens propter finem, facit effectum suum propinquiorem fini quantum potest; sed Deus producendo creaturam ordinat eam in finem : ergo facit eam propinquissimam fini quantum potest; sed hoc non potest nisi in uno modo fieri : ergo Deus non producit nisi unam creaturam. — *Ibid.* arg. 18.

18. Injustum est quod aliquis inæqualia aliquibus tribuat, nisi aliqua inæqualitate circa eos præcedente vel meritorum vel quarumcunque conditionum diversarum. Sed operationem divinam non præcedit aliqua diversitas; alias ipse non esset prima causa omnium. Ergo in prima rerum creatione non dedit creaturis inæqualia dona. Sed diversitas creaturarum et multitudo attenditur secundum hoc, quod plus vel minus recipiunt de donis divinis, ut patet in cap. 4 *de Cœlesti Hierarchia* (§ 1; Migne PP. Gr. t. 3, col. 178). Ergo Deus in prima rerum creatione multitudinem non produxit. — *Ibid.* arg. 19.

19. Præterea, Deus non intelligit nisi unum : quia nihil intelligit extra se, ut probatur in 12. *Metaphys.* (1). Sed ipse est causa rerum per intellectum suum; ergo ipse non causat nisi unum. — *Ibid.* arg. 23.

20. Præterea, Anselmus dicit (in *Monologio* c. 8 post med.; — Migne t. 158, col. 156 et 157), quod creatura in Deo est creatrix essentia. Sed creatrix essentia est tantum una. Ergo et creatura in Deo est tantum una. Sed hoc modo creatur creatura a Deo secundum quod in ipso præcessit; ergo a Deo non est nisi una tantum creatura; et sic a Deo non procedit multitudo. — *Ibid.* arg. 24.

Sed contra : 1. Virtus Dei præcedit virtutem cujuslibet alterius rei; sed unum punctum potest esse principium multarum lineârum; ergo sic Deus, quamvis sit unus, potest esse principium creaturarum multarum. — *de Pot.* q. 3, a. 16, arg. 2 *Sed contra.*

2. Præterea, illud quod est proprium uni in quantum unum est, maxime competit ei quod est maxime unum; sed proprium est unitatis quod sit multitudinis principium : ergo hoc maxime com-

(1) Vide S. Thomæ commentationem in 12. *Metaphys.* l. 11, al. 8 (ubi explicatur *text.* 51).

petit Deo seu primo enti, quod est summe unum; ergo sequitur quod ab eo multitudo procedat. — *Ibid.* arg. 3 *Sed contra.*

3. Præterea, Boethius dicit in principio *Arithmeticæ* (c. 2; Migne t. 63, col. 1083, quod secundum exemplar numeri Deus res in esse produxit (1). Sed exemplatum exemplari conformatur; ergo produxit res sub multitudine et numero. — *Ibid.* arg. 4 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod multa non posse procedere ab uno principio, immediate et proprie videtur esse ex determinatione causæ ad effectum : ex qua videtur debitum et necessarium, ut, si est talis causa, talis effectus proveniat. Causæ autem sunt quatuor ; quarum duæ, scilicet materia et efficiens, præcedunt causatum secundum esse internum ; finis vero etsi non secundum esse, tamen secundum intentionem ; forma vero neutro modo, secundum quod est forma : quia cum per eam causatum esse habeat, esse ejus simul est cum esse causati; sed in quantum etiam ipsa est finis, præcedit in intentione agentis. Et quamvis forma sit finis operationis, ad quem operatio agentis terminatur ; non tamen omnis finis est forma. Est enim aliquis finis intentionis præter finem operationis, ut patet in domo. Nam forma ejus est finis terminans operationem ædificatoris ; non tamen ibi terminatur intentio ejus, sed ad ulteriorem finem, quæ est habitatio : ut sic dicatur, quod finis operationis est forma domus, intentionis vero habitatio. Debitum igitur essendi tale causarum non potest esse ex forma in quantum est forma, quia sic concomitatur causatum; sed vel ex virtute causæ efficientis, vel ex materia, vel ex fine, sive sit finis intentionis sive finis operationis. Non potest autem dici in Deo, quod effectus ejus habeat debitum essendi ex materia. Nam cum ipse sit totius esse auctor, nihil quolibet modo esse habens præsupponitur ejus actioni, ut sic ex dispositione materiæ necesse sit dicere talem vel talem ejus esse effectum. Similiter nec ex potentia effectiva. Nam cum ejus activa potentia sit infinita, non terminatur ad unum nisi ad id quod esset æquale sibi, quod nulli effectui competere potest. Unde, si inferiorem sibi effectum producere sit necesse, potentia sua, quantum in se est, non terminatur ad hunc vel illum distantiæ gradum, ut sic debitum sit ex ipsa virtute activa talem vel talem effectum produci. Similiter nec ex fine intentionis. Hic enim finis est divina bonitas, cui nihil accrescit ex effectuum productione. Nec iterum per effectus potest totaliter repræsentari vel eis totaliter communicari, ut sic possit dici, quod debitum sit talem vel talem Dei effectum esse, ut totaliter divinam bonitatem participet, sed possibile est effectum multis modis eam participare ; unde nullius eorum necessitas est ex fine. Sic ex fine necessitas sumitur, quando intentio finis compleri non potest vel omnino, vel inconvenienter, nisi hoc vel illo existente.

Relinquitur igitur quod debitum in operibus divinis esse non potest nisi ex *forma*, quæ est finis operationis. Ipsa enim cum non sit infinita, habet determinata principia, sine quibus esse non potest; et determinatum modum essendi, ut si dicamus, quod supposito quod Deus intendat hominem facere, necessarium est et debitum quod animam rationalem ei conferat et corpus organicum, sine quibus homo esse non potest. Et similiter possumus dicere in universo. Quod enim Deus tale universum constituere voluerit, non est necessarium neque debitum, neque ex fine, neque ex potentia efficientis, neque materiæ, ut ostensum est. Sed supposito quod tale universum producere voluerit, necessarium fuit quod tales et tales creaturas produxerit, ex quibus talis forma universi consurgeret. Et cum ipsa universi perfectio et multitudinem et diversitatem rerum requirat, quia in una earum inveniri non potest propter recessum a comple-

(1) « Omnia quæcunque a primæva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione formata. Hoc enim fuit principale in animo conditoris exemplar ». Migne, l. c. cap. 2 princ.

mento bonitatis primæ ; necesse fuit ex suppositione formæ intentæ, quod Deus multas creaturas et diversas produceret, quasdam simplices, quasdam compositas, quasdam corruptibiles, quasdam incorruptibiles. — *de Pot.* q. 3, a. 16, c.

Hoc autem quidam philosophi non considerantes diversimode a veritate deviaverunt. *Quidam* namque non intelligentes Deum universi esse auctorem, posuerunt materiam non ab alio existentem, et ex ejus necessitate rerum diversitatem produci, vel secundum raritatem vel secundum spissitudinem materiæ res diversificantes, ut antiquissimi naturalium philosophorum, qui tantum materiam perceperunt. — *Ibid.*

Hæc autem sententia apparet falsa : — *Primo* ex eo quod materiam ponit non creatam, cujus contrarium ostensum est Secunda Secundæ *Summæ Philosophicæ* (q. 27, a. 8). — *Secundo*, quia ex materia nihil determinatum provenire potest nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est ; ex quibus si unum tantum proveniat, hoc, ut in paucioribus, contingens necesse est esse. Hujusmodi autem est quod casualiter evenit, et præcipue sublata intentione agentis. Impossibile est autem distinctionem rerum esse a casu, ut dicetur infra (in refutatione sententiæ secundæ). — *Tertio*, quia ea quæ sunt ex intentione agentis, non sunt propter materiam sicut propter primam causam. Causa enim agens prior est in causando quam materia, quia materia non fit actu causa, nisi secundum quod est mota ab agente. Unde si aliquis effectus consequitur dispositionem materiæ et intentionem agentis, non est ex materia sicut ex prima causa. Et propter hoc videmus, quod ea quæ reducuntur in materiam sicut in primam causam, sunt præter intentionem agentis, sicut monstra et alia peccata naturæ. Forma autem est ex intentione agentis; quod ex hoc patet : Agens enim agit sibi simile secundum formam ; et si aliquando deficiat, hoc est a casu propter materiam. Formæ igitur non sequuntur dispositionem materiæ sicut primam causam, sed potius e converso materiæ sic disponuntur, ut sint tales formæ. Distinctio autem rerum secundum speciem est per formas. Distinctinctio igitur rerum non est propter materiæ diverstatem sicut propter primam causam. — *Quarto*, quia distinctio rerum non potest provenire ex materia nisi in illis quæ ex materia præexistente fiunt. Multa autem sunt ab invicem distincta in rebus, quæ non possunt ex præexistente materia fieri : sicut patet de corporibus cœlestibus, quæ non habent contrarium, ut eorum motus ostendit. Non igitur potest esse prima causa diversitatis rerum diversitas materiæ. — *Quinto*, quia quæcunque habentia sui esse causam distinguuntur, habent causam suæ distinctionis ; unumquodque enim secundum hoc fit ens, secundum quod fit unum in se indivisum et ab aliis distinctum. Sed si materia sui diversitate est causa distinctionis rerum, oportet ponere materias in se esse distinctas. Constat autem, quod materia quælibet habet esse ab alio, per hoc quod supra (2. *c. Gent.* c. 15) ostensum est, omne quod qualitercunque est a primo ente esse. Ergo « aliud » est causa distinctionis materiis ; non igitur prima causa distinctionis rerum potest esse diversitas materiæ. — 2. *c. Gent.* c. 40, n. 1, 2, 3, 4.

Alii distinctionem rerum posuerunt esse secundum actionem alicujus causæ efficientis, quæ secundum diversitatem materiæ diversos effectus producebat : sicut Anaxagoras posuit intellectum divinum, qui diversas res producebat eas a commixtione materiæ segregando ; et sicut Empedocles, qui per amicitiam et litem, secundum diversitatem materiæ diversos effectus vario modo distinctos vel conjunctos ponebat. — Quorum sententia præterquam quod refutata est iisdem argumentis quibus prima, quæ est Democriti : ex hoc etiam apparet falsa, quod secundum eos sequebatur quod partium universi distinctio et eorum ordo esset a casu.

(*de Pot.* q. 3, a, 16, c.) Quod apparet falsum, *primo*, ex hoc quod casus non contingit nisi in possibilibus aliter se habere; quæ enim sunt ex necessitate et semper, non dicimus esse a casu. Sunt autem quædam res creatæ, in quorum natura non est possibilitas ad non esse, sicut sunt substantiæ immateriales et absque contrarietate; substantias igitur earum impossibile est esse a casu ; sunt autem per suam substantiam distinctæ ab invicem : earum igitur distinctio non est a casu. — *Secundo*, quia cum materia sit principium et causa rerum casualium, ut ostensum est (supra, in refutatione sententiæ primæ), in eorum factione potest esse casus, quæ ex materia generantur; at prima rerum productio in esse, non est ex materia (2. *c. Gent.* c. 16) : in ea igitur casus locum habere non potest. Oportet autem quod prima rerum productio cum distinctione fuerit, cum multa inveniantur in rebus creatis, quæ neque ex invicem generantur, neque ex aliquo uno communi, quia non conveniunt in materia. Non est igitur possibile quod rerum distinctio sit a casu. — *Tertio*, quia causa per se prior est quam causa per accidens; si igitur posteriora sint a causa per se determinata, inconveniens est dicere priora esse a causa per accidens indeterminata. Distinctio autem rerum præcedit naturaliter motum et operationem rerum; determinati enim motus et operationes sunt rerum determinatarum et distinctarum ; motus autem et operationes rerum sunt a causis per se et determinatis, cum inveniantur aut semper aut in pluribus ex suis causis eodem modo procedere. Ergo et distinctio rerum est a causa per se et determinata, et non a casu, qui est causa per accidens indeterminata. — 2. *c. Gent.* c. 39, n. 1, 3, 4.

Alii pluralitatem rerum et modos diversos earum ex necessitate causæ efficientis ponebant, sicut Avicenna et ejus sequaces. Posuit enim quod primum ens, in quantum intelligit se ipsum, producit unum tantum causatum, quod est intelligentia prima, quam necesse erat a simplicitate primi entis deficere, utpote in quantum potentialitas incepit admisceri actui, in quantum esse recipiens ab alio, non est suum esse, sed quodammodo potentia ad illud. Et sic in quantum intelligit primum ens, procedit ab ea alia intelligentia ea inferior ; in quantum vero intelligit potentiam suam, procedit ab ea corpus cœli, quod movet ; in quantum vero intelligit actum suum, procedit ab ea anima cœli primi : et sic consequenter multiplicantur per multa media res diversæ. — Sed hæc etiam positio stare non potest : *primo*, quia ponit potentiam primi entis, Dei scilicet, terminari ad unum effectum, qui est intelligentia prima ; *secundo*, quia ponit alias substantias præter Deum esse aliarum creatices ; — quæ duo falsa esse ostensa sunt (supra, q. 7, a. 1 ; et Secunda Secundæ q. 27, a. 5 sqq.). Sequitur *etiam* ad hanc positionem, sicut et ad primas, quod decor ordinis universi sit casualis, ex quo rerum diversitatem non ascribit intentioni finis, sed terminationi potentiarum activarum ad suos effectus. — *de Pot.* q. 3, a. 16, c. circa med.

Alii vero circa debitum causæ finalis erraverunt, sicut Plato et ejus sequaces. Posuit enim, quod bonitati Dei ab eo intellectæ et amatæ debitum esset tale universum producere, ut sic optimus optimum produceret. Quod quidem potest esse verum, si solum quantum ab ea quæ sunt respiciamus ; non autem, si respiciamus ad ea quæ esse possunt. Hoc enim universum est optimum eorum quæ sunt ; et quod sit sic optimum, ex summa Dei bonitate habet. Non tamen bonitas Dei est ita obligata huic universo, quin melius vel minus bonum aliud universum facere potuisset. — *Ibid.* in c. post med.

Quidam etiam debitum causæ formalis non attendentes, sed solum debitum divinæ bonitatis, erraverunt, sicut Manichæi. Qui cum considerarent Deum esse optimum, crediderunt a Deo esse tantum illas creaturas, quæ inter alias sunt opti-

mæ, scilicet spirituales et incorruptibiles; corporalia vero et corruptibilia alteri attribuerunt principio.—Ex simili etiam fonte prodiit *Origenis* error (lib. 1 Periarchon), licet huic contrarius. Consideravit enim Deum esse optimum et justum ; unde ab ipso primo fuisse conditas optimas creaturarum solas et æquales existimavit, scilicet rationales creaturas; quibus ex libero arbitrio diversimode operantibus in bonum vel in malum, consecutum esse dicebat, ut diversi gradus rerum in universo constituerentur, dicens illas rationales creaturas, quæ ad Deum conversæ sunt, in angelicam dignitatem esse promotas, et secundum diversos ordines, prout magis et minus meruerunt ; e contrario vero ceteras rationales creaturas, quæ per liberum arbitrium peccaverunt, in inferiora dicit esse prolapsas et corporibus alligatas, quasdam quidem soli, lunæ et stellis, quæ minus peccaverunt, quasdam vero corporibus hominum, quasdam in dæmones esse conversas.— Uterque enim error ordinem universi præterire videtur in sua consideratione, considerando tantummodo singulas partes ejus. Ex ipso enim ordine universi potuisset ejus ratio apparere, quod ab uno principio, nulla meritorum differentia præcedente, oportuit diversos creaturarum gradus institui ad hoc quod universum esset completum (repræsentante universo per multiplices et varios modos creaturarum, quod in divina bonitate simpliciter et indistincte præexistit), sicut et ipsa perfectio domus et humani corporis diversitatem partium requirit. Neutrum autem eorum esset completum, si omnes partes unius conditionis existerent, sicut si omnes partes humani corporis essent oculi ; aliarum enim partium (1) deessent officia. (Cf. 1a, q. 47, a. 2, ad 1.). Et similiter si omnes partes domus essent tectum, domus complementum et finem suum non consequeretur, ut scilicet ab imbribus et caumatibus defendere posset. — *de Pot.* q. 3, a. 16, c. versus fin. ; cf. supra, q. 7, a. 1 ; Secunda Secundæ hujus operis q. 27, a. 5 sqq.

Alii voluerunt distinctionem esse in rebus propter contrarietatem primorum agentium. Quod ex tribus potissimum apparet falsum : — *primo*, quia si diversi agentes, ex quibus procedit rerum diversitas, sunt ordinati ad invicem, oportet quod hujusmodi ordinis sit aliqua causa una ; nam multa non uniuntur nisi per aliquod unum; et sic illius ordinis est una causa et una distinctio (2) rerum. Si vero diversi agentes non sint ad invicem ordinati, concursus eorum ad diversitatem rerum producendam erit per accidens ; distinctio igitur rerum erit casualis; cujus contrarium supra est ostensum. — *Secundo*, a diversis causis non ordinatis non procedunt effectus ordinati, nisi forte per accidens; diversa autem, in quantum hujusmodi, non faciunt unum. Res autem distinctæ inveniuntur habere ordinem ad invicem non casualiter, cum, ut in pluribus, unum ab alio moveatur. Impossibile est igitur quod distinctio rerum sic ordinatarum sit propter diversitatem agentium non ordinatorum. — *Tertio*, quæcunque habent causam suæ distinctionis, non possunt esse prima causa distinctionis rerum ; sed si plura entia ex æquo accipiantur, necesse est quod habeant causam suæ distinctionis ; habent enim causam essendi, cum omnia entia sint ab uno primo ente, ut supra (q. 5, a. 1) ostensum est; idem autem est causa essendi alicui, et distinctionis ejus ab aliis, sicut ostensum est (q. 7 et 8) : non potest igitur esse prima causa distinctionis rerum diversitas agentium. — 2. *c. Gent.* c. 41, n. 1, 2, 3.

Sic igitur dicendum est, quod ab uno primo multitudo et diversitas creaturarum processit, non propter materiæ necessitatem, nec propter potentiæ limitationem, nec propter bonitatem, nec propter bonitatis obligationem, nec propter

(1) Al. « partium cujus essent officia ? ».

(2) Al. « distinctionis ».

agentium diversitatem ; sed ex ordine sapientiæ, ut in diversitate creaturarum perfectio consisteret universi (*de Pot.* q. 3, a. 16, c. in fine). — *de Pot.* q. 3, a. 16, c.; 1a, q. 47, a. 1, c. ; 2. c. *Gent.* q. 39, 40, 41.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus est unus, ita et unum produxit : non solum quia unumquodque in se est unum, sed etiam quia omnia quodammodo sunt unum perfectum, quæ quidem unitas diversitatem partium requirit, ut ostensum est. — *de Pot.* q. 3, a. 16, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod creatura assimilatur Deo in unitate, in quantum unaquæque in se una est, et in quantum omnes unum sunt unitate ordinis, ut dictum est. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod malitia totaliter in non esse consistit ; multitudo autem causatur ex ente. Ipsa enim differentia, per quam entia dividuntur ad invicem, quoddam ens est. Unde quia Deus non est auctor tendendi ad non esse, sed est omnis esse auctor, non est principium malitiæ, sed est principium multitudinis. Sciendum autem, quod duplex est unum : quoddam scilicet quod convertitur cum ente, quod nihil addit supra ens nisi indivisionem ; et hoc unum privat multitudinem, in quantum multitudo ex divisione causatur ; non quidem multitudinem extrinsecam, quam unum constituit sicut pars ; sed multitudinem intrinsecam, quæ unitati opponitur. Non enim ex hoc quod aliquid dicitur esse unum, negatur quin aliquid sit extra ipsum, quod cum eo constituat multitudinem ; sed negatur divisio ipsius in multa. Aliud vero unum est, quod est principium numeri, quod supra rationem entis addit mensurationem ; et hujusmodi unius multitudo est privatio, quia numerus fit per divisionem continui. Nec tamen multitudo privat unitatem totaliter, cum diviso toto adhuc remaneat pars indivisa ; sed removet unitatem totius. Sed malitia, quantum est in se, removet bonitatem, nullo modo eam constituens, nec ab ea constituta. — *Ibid.* ad 3.

Ad quartum dicendum, quod ens alio modo se habet ad ea quæ sub ente continentur, et alio modo animal vel quodlibet aliud genus ad species suas. Species enim addit supra genus, ut homo supra animal, differentiam aliquam quæ est extra essentiam generis. Animal enim nominat tantum naturam sensibilem, in qua rationale non continetur. Sed ea quæ continentur sub ente, non addunt aliquid supra ens quod sit extra essentiam ejus ; unde non oportet quod illud quod est causa animalis in quantum est animal, sit causa rationalis in quantum hujusmodi. Oportet autem illud quod est causa entis in quantum est ens, esse causam omnium differentiarum entis, et per consequens totius multitudinis entium. — *Ibid.* ad 4.

Ad quintum dicendum, quod appropriatio causæ ad effectum attenditur secundum assimilationem effectus ad causam. Assimilatio autem creaturæ ad Deum attenditur secundum hoc quod creatura implet id quod de ipsa est in intellectu et voluntate Dei : sicut artificiata similantur artifici, in quantum in eis exprimitur forma artis, et ostenditur voluntas artificis de eorum constitutione. Nam sicut res naturalis agit per formam suam, ita artifex per suum intellectum et voluntatem. Sic igitur Deus propria causa est uniuscujusque creaturæ, in quantum intelligit et vult unamquamque creaturam esse. Quod autem dicitur idem non posse esse plurium proprium, intelligendum est quando fit propriatio per adæquationem ; quod in proposito non contingit. — *Ibid.* ad 5.

Ad sextum dicendum, quod solutio patet ex dictis (in sol. præced.).

Ad septimum dicendum, quod licet sit quædam similitudo creaturæ ad Deum, non tamen est adæquatio ; unde non oportet, si unitas Dei caret omni multitudine et compositione, quod propter hoc oporteat talem esse creaturæ unitatem. — *Ibid.* ad 7.

Ad octavum dicendum, quod licet effectus non possit excedere causam suam, tamen causa potest excedere effectum ; et ideo licet ab una causa possint procedere plures effectus, tamen non potest unus effectus a pluribus causis immediate procedere. — *Ibid.* ad 8.

Ad nonum dicendum, quod quamvis actio Dei sit una et simplex, quia est ejus essentia ; non tamen oportet quod sit unus tantum effectus, sed multi : quia ex actione divina procedit effectus secundum ordinem sapientiæ et arbitrium voluntatis.— *Ibid.* ad 11.

Ad decimum dicendum, quod non oportet, sicut dictum est, unius modi unitatem esse in creatura et in Deo; licet creatura in unitate Deum imitetur. — *Ibid.* ad 10.

Ad undecimum dicendum, quod quando exemplatum perfecte repræsentat exemplar, ab uno exemplari non est nisi unum exemplatum, nisi per accidens, in quantum exemplata materialiter distinguuntur. Creaturæ vero non perfecte imitantur suum exemplar ; unde diversimode possunt ipsum imitari, et sic esse diversa exemplata. Perfectus autem modus imitandi est unus tantum. — *Ibid.* ad 12.

Ad duodecimum dicendum, quod licet forma intellectus divini sit una tantum secundum rem, est tamen multiplex ratione, secundum diversos respectus ad creaturam, prout scilicet intelliguntur creaturæ diversimode formam divini intellectus imitari. — *Ibid.* ad 13.

Ad decimum tertium dicendum, quod isti diversi respectus ad creaturam non solum sunt in intellectu nostro, sed etiam in intellectu divino. Nec tamen diversa aliqua sunt in intellectu divino, in quibus Deus intelligat : quia intelligit tantum uno, quod est sua essentia ; sed sunt ibi multa ut ab ipso intellecta. Sicut enim nos intelligimus, quod creatura potest Deus multipliciter imitari, ita et Deus hoc intelligit ; et per consequens intelligit diversos respectus creaturæ ad Deum. — *Ibid.* ad 14.

Ad decimum quartum dicendum, quod sicut Deus uno intelligit omnia, ita etiam et per unam apprehensionem. Nam actum intellectus oportet esse unum vel multos secundum unitatem vel multitudinem principii quo intelligitur. — *Ibid.* ad 15.

Ad decimum quintum dicendum, quod licet multitudo præter multa, non sit nisi in ratione ; multitudo tamen in multis, est etiam in rerum natura : sicut etiam animal in communi non est nisi in ratione, natura tamen animalis est in singularibus ; et propter hoc multitudinem, et animalis naturam oportet reducere in Deum sicut in causam. — *Ibid.* ad 16.

Ad decimum sextum dicendum, quod universum quod est a Deo productum, est optimum respectu eorum quæ sunt, non tamen respectu eorum quæ Deus facere potest. — *Ibid.* ad 17.

Ad decimum septimum dicendum, quod ratio illa tenet, quando id quod est ad finem, potest totaliter et perfecte consequi finem per modum adæquationis ; quod in proposito non contingit. — *Ibid.* ad 18.

Ad decimum octavum dicendum, quod illa ratio est Origenis, nec habte magnam efficaciam. Non enim est contra justitiam quod inæqualia æqualibus dentur, nisi quando alicui redditur debitum ; quod in prima rerum creatione non potest dici. Quod enim ex propria liberalitate datur, potest dari plus vel minus secundum arbitrium dantis, et secundum quod ejus sapientia requirit. — *Ibid.* ad 19.

Ad decimum nonum dicendum, quod verbum Philosophi, cum dicit quod Deus nihil intelligit extra se, non est intelligendum quasi Deus ea quæ sunt extra ipsum non intelligat ; sed quia illa etiam quæ extra ipsum sunt, non extra se, sed in se intuetur, quia per essentiam suam omnia alia cognoscit. — *Ibid.* ad 23.

Ad vigesimum dicendum, quod creatura dicitur esse in Deo dupliciter : *uno modo* sicut in causa gubernante et conservante esse creaturæ. Et sic præsupponitur esse creaturæ distinctum a creatore ad

hoc quod creatura a Deo esse dicatur. Non enim intelligitur creatura conservari in esse, nisi secundum quod jam habet esse in propria natura, secundum quod esse creaturæ a Deo distinguitur. Unde creatura hoc modo in Deo existens non est creatrix essentia. *Alio modo* dicitur creatura esse in Deo sicut in virtute causæ agentis, vel sicut in cognoscente. Et sic creatura in Deo est ipsa essentia divina. Quamvis autem hoc modo creatura in Deo existens sit divina essentia, non tamen per istum modum est ibi una tantum creatura, sed multæ. Nam essentia Dei est sufficiens medium ad cognoscendum diversas creaturas, et sufficiens virtus ad eas producendas. — *Ibid.* ad 24.

QUÆSTIO X

DE ORDINE RERUM.

Consequenter post considerationem processus rerum a Deo secundum earum distinctionem, sequitur videre de earum ordine ad invicem.

CIRCA QUEM QUÆRUNTUR SEX :

1. Utrum sit ordo in rebus.
2. Utrum sit ordo inter quatuor genera causarum.
3. Utrum detur ordo in causis efficientibus.
4. Utrum detur in formis, materiis et finibus rerum.
5. Utrum sit ordo inter actiones seu emanationes rerum et inter partes mundi.
6. Utrum detur ratio diversitatis et ordinis rerum, et unus sit ratio alterius.

ARTICULUS I

UTRUM SIT ORDO IN REBUS.

Videtur quod non sit ordo in rebus.

1. In iis enim quæ sunt per accidens, non est ordo; sed multa sunt in rebus per accidens : ergo in rebus non est ordo. — Cf. *de Verit.* q. 5, a. 4, arg. 7.

2. Præterea, multa sunt a casu in rerum natura ; sed in iis quæ sunt a casu, non est ordo : ergo in rerum natura non est ordo. — 2. *c. Gent.* c. 39, rat. 5.

3. Præterea, multa sunt in rerum natura quæ non possunt habere ordinem ad invicem, ut sunt individua alicujus speciei, et contingentia ; ergo etc. — *de Spirit. Creat.* a. 8, c.

Sed contra est : 1. quod dicit Philosophus (12. *Metaphys. text.* 52 sqq. ; l. 11, c. 10), quod duplex est bonum universi, quoddam separatum, scilicet Deus, qui est sicut dux in exercitu ; et quoddam in ipsis rebus, et hoc est ordo partium universi, sicut ordo partium exercitus est bonum exercitus. Ergo datur ordo in rebus. — 12. *Metaphys.* l. 12 (9) ; *de Spirit. Creat.* a. 8, c. circa med.

2. Præterea, *prius* et *posterius* dicitur secundum relationem ad aliquod principium, ut dicit Philosophus (5. *Metaphys. text.* 16 ; l. 4, c. 11). Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicunque est aliquod principium, ibi sit etiam aliquis ordo (2a 2æ, q. 26, a. 1, c.). Atqui datur in rebus primum principium, quod est primum ens. Ergo datur ordo in rebus.

3. Præterea, ad ordinem tria requiruntur : distinctio, cooperatio seu communicantia distinctorum, et finis. At hæc tria reperiuntur in rebus : primo distinctio, ut supra (quæst. præced.) probatum est ; secundo communicantia distinctorum, ut patet in elementis, inter quæ dantur symbola (cf. in Secunda Secundæ huj. *Summæ* qq. 45, 46, 47) ; tertio finis, ut probatum est in Tertia Parte huj. *Summæ* (q. 3, a. 4). Ergo datur ordo in rebus. — *de Div. Nom.* c. 4, l. 1 post princ.

Respondeo dicendum, quod ordo nihil aliud dicit quam rationem prioris et posterioris in distinctis sub aliquo uno principio. Ratio autem prioris et posterioris attenditur in distinctis, ad invicem, vel respectu alicujus finis ad quem tendunt. Et sic ordinem esse in rebus potest intelligi

dupliciter: vel ita quod sit ordo rerum ad invicem, vel ita quod sit ordo rerum omnium ad unum aliquem finem. — Et hunc utrumque ordinem dari in rebus necesse est. Et quidem de secundo manifestum est ex dictis Tertia Parte *Summæ Philosophiæ* (supra in Ethica q. 3, a. 4). Dictum est enim omnia tendere ad finem ultimum, unumquodque secundum suum modum : ita quod quædam tendant in illum ut mota tantum, sicut res naturales et potissimum inanimatæ; quædam ut mota et aliqualiter se moventia, ut res sensitivæ; quædam ut se moventia in illum, ut intellectivæ, quæ sunt capaces cognoscere finem. De primo autem potest manifestari sic. Ordo enim nihil est aliud quam prioritas et posterioritas distinctorum ; hæc autem prioritas et posterioritas oritur ex inæqualitate quæ est inter distincta (12. *Metaphys.* l. 12 (9); *Tabula Aurea* voce « ordo » n. 25.). Cum autem duplex sit distinctio in rebus, materialis scilicet et formalis; manifestum est quod principalior est distinctio formalis, quia est ea quæ est ingenerabilium et incorruptibilium. Distinctio autem formalis semper requirit inæqualitatem, quia, ut dicitur in 8. *Metaphys.* (*text.* 10; l. 7, c. 3), formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel substractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatæ esse videntur : sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantæ corporibus mineralibus, et animalia plantis, et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. — 1a, q. 47, a. 2, c.

Et præterea inæqualitas rerum apparet ex eo, quod quorundam substantia forma et actus est, scilicet cui secundum id quod est, competit esse actu et bonum esse; quorundam vero substantia ex materia et forma composita est, cui competit actu esse et bonum esse, sed secundum aliquid sui, scilicet secundum formam. Divina vero substantia sua bonitas est; substantia vero simplex bonitatem participat secundum id quod est; substantia autem composita secundum aliquid sui. — 3. *c. Gent.* c. 20, rat. 3.

In hoc autem tertio gradu iterum diversitas invenitur quantum ad ipsum esse. Nam quorundam ex materia et forma compositorum totam materiæ potentiam forma adimplet : ita quod non remanet in materia potentia ad aliam formam, et per consequens nec in aliqua alia materia potentia ad hanc formam ; et hujusmodi sunt corpora cœlestia, quæ ex tota sua materia constant. Quorundam vero forma non replet totam materiæ potentiam ; unde adhuc in materia remanet potentia ad aliam formam ; et in aliqua materiæ parte remanet potentia ad hanc formam, sicut patet in elementis et elementatis. Quia vero privatio est negatio in substantia ejus quod substantiæ potest inesse, manifestum est quod cum hac forma, quæ non implet totam materiæ potentiam, adjungitur privatio formæ ; quæ quidem adjungi non potest substantiæ cujus forma implet totam materiæ potentiam; neque illi quæ est forma per suam essentiam, et multo minus illi cujus essentia est ipsum suum esse. Cum autem manifestum sit quod motus non potest esse ubi non est potentia ad aliud, quia motus est actus existentis in potentia ; itemque manifestum sit quod malum est privatio boni : planum est quod in hoc ultimo substantiarum ordine est bonum mutabile cum permixtione mali oppositi se habens ; quod in superioribus substantiarum ordinibus accidere non potest : unde possidet hæc substantia ultimo modo dicta ultimum gradum in esse et bonitate. — 3. *c. Gent.* l. c.

Inter partes etiam hujus substantiæ ex materia et forma compositæ bonitatis ordo invenitur. Cum enim materia sit ens in potentia secundum se considerata, forma vero sit actus ejus, substantia vero composita sit actu existens per formam ; forma quidem erit secundum se bona ; substantia vero composita prout actu habet formam ; materia vero secundum quod

est in potentia ad formam. Et licet unumquodque sit bonum in quantum est ens, non tamen oportet quod materia, quæ est ens solum in potentia, sit bona solum in potentia. Ens enim absolute dicitur, bonum autem in ordine consistit; non enim solum aliquid bonum dicitur, quia est finis, vel quia obtinet finem, sed etiamsi nondum ad finem pervenerit, dummodo sit ordinatum in finem, ex hoc ipso dicitur bonum. Materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse; potest autem ex hoc simpliciter dici bona propter ordinem ipsum. In quo apparet quod bonum quodammodo amplioris est ambitus quam ens. Propter quod Dionysius dicit (*de Div. Nom.* c. 5, § 1; — Migne t. 3, col. 815), quod bonum se extendit ad existentia et non existentia. Nam et ipsa non existentia, scilicet materia, secundum quod intelligitur privationi subjecta, appetit bonum, scilicet esse; ex quo patet quod etiam sit bona, nihil enim appetit bonum nisi bonum. — *Ibid.*

Est autem et alio modo ordo in creaturis, secundum quod uniuscujusque creaturæ bonitas est a bonitate prima deficiens. Nam, sicut patet ex dictis, primum ens in ipso suo esse summam perfectionem obtinet bonitatis; res autem creata suam perfectionem non possidet in uno, sed in multis; quod enim est in supremo unitum, multiplex in infimis invenitur. Unde primum ens secundum idem dicitur esse virtuosum, sapiens et operans; creatura vero secundum diversa; tantoque perfecta bonitas alicujus creaturæ majorem multiplicitatem requirit, quanto magis a prima bonitate distans invenitur. Si vero perfectam bonitatem non possit attingere, imperfectam retinebit in paucis. Et inde est quod, licet primum et summum bonum sit omnino simplex, substantiæque ei in bonitate propinquæ sint pariter et quantum ad simplicitatem vicinæ; infimæ tamen substantiæ inveniuntur simpliciores quibusdam superioribus eis : sicut elementa animalibus et hominibus, quia non possunt pertingere ad perfectionem cognitionis et intellectus, quam consequuntur animalia et homines. — *Ibid.*

Primus ergo gradus eorum quæ dicuntur bona, est eorum quæ multam habent bonitatem cum maxima simplicitate, ut primum ens, et quæ sunt ei proxima, sicut substantiæ immateriales. *Secundus* est eorum quæ multam habent bonitatem, cum tamen in se parum habeant simplicitatis, sicut homines et animalia. *Tertius* est eorum quæ licet multum habeant simplicitatis in se, parum tamen possident de bonitate, ut sunt elementa. — Similes gradus in bonitate rerum constituit Philosophus (2. *de Cœlo*) per respectum ad motum, cum ait, quod ea quæ sunt infima in entibus, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus; his vero superiora consequuntur perfectiorem bonitatem motibus multis; superiora vero his perfectam adipiscuntur bonitatem motibus paucis; summa vero perfectio invenitur in eo qui absque ullo motu perfecte possidet bonitatem. — *Opusc.* 43, c. 1 post princ. — Ex his omnibus manifestum est dari in rebus rationem prioris et posterioris sub uno principio, scilicet primo ente, et per consequens dari *ordinem* in rebus.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ accidunt in rebus, possunt considerari dupliciter; *uno* modo in ordine ad causas proximas; et sic multa eveniunt per accidens et casu; *alio* modo in ordine ad causam primam; et sic nihil per accidens et casu accidit in mundo; neque tamen sequitur quod omnia necessario eveniant, quia effectus non sequitur ex necessitate causas primas, sed proximas. — *de Verit.* q. 5, a. 4, ad 7.

Et per hoc patet *ad secundum*.

Vel dic ad secundum, quod omnia quæ sunt in universo, sunt aliquo modo ordinata, sed non similiter omnia habent ordinem, sicut dicit Philosophus (12. *Metaphys. text.* 52; l. 11, c. 10). Et quod om-

nia sint ordinata ad invicem, patet ex hoc quod omnia simul ordinantur in unum finem. — Sed quod omnia non sic sint similiter ordinata, manifestat Philosophus (l. c.) per quoddam exemplum. In aliqua enim domo vel familia ordinata inveniuntur diversi gradus : sicut sub patre familias est primus gradus filiorum, alius autem gradus est servorum, tertius vero gradus est bestiarum, quæ serviunt in domo, ut canes et hujusmodi animalia. Hujusmodi enim gradus diversimode se habent ad ordinem domus, qui imponitur a patre familias gubernatore domus. Filiis enim non competit ut faciant aliquid casualiter et sine ordine; sed omnia aut plura eorum quæ faciunt ordinata sunt. Non autem ita est de servis aut bestiis, quia parum participant de ordine, qui est ad commune; sed multum invenitur in eis de eo quod contingit et casualiter accidit; et hoc ideo, quia parvam affinitatem habent cum rectore domus, qui intendit bonum domus commune. Sicut autem imponitur in familia ordo per legem et præceptum patris familias, qui (quæ) est principium unicuique ordinatorum in domo exsequendi ea quæ pertinent ad ordinem domus; ita natura in rebus naturalibus est principium exsequendi unicuique id quod competit sibi de ordine universi. Sicut enim qui est in domo, per præceptum patris familias ad aliquid inclinatur, ita aliqua res naturalis per propriam naturam. Et ipsa natura uniuscujusque est quædam inclinatio indita ei a primo movente, ordinans ipsam in debitum finem. — Et ex hoc patet, quod res naturales agunt propter finem, licet finem non cognoscant, quia a primo intelligente consequuntur inclinationem in finem. Sed tamen non similiter omnia se habent ad finem istum. Est enim aliquid commune omnibus, quia necesse est quod omnia ad hoc perveniant quod discernantur, id est quod habeant discretas et proprias operationes, et quod etiam secundum substantiam ad invicem discernantur. Et quantum ad hoc in nullo deficit ordo. Sed quædam sunt quæ non solum hoc habent, sed ulterius talia sunt, quod omnia quæ sunt in eis, communicant ad totum, id est sunt ordinata ad bonum commune totius. Hoc autem invenitur in illis, in quibus nihil est præter naturam, neque casualiter, sed omnia secundum debitum ordinem procedunt. Manifestum est enim quod unaquæque res naturalis, ut dictum est, ordinatur ad bonum commune secundum suam actionem debitam naturalem. Unde illa quæ nunquam deficiunt in sua actione debita et naturali, habent omnia sua communicantia ad totum; illa vero quæ aliquando deficiunt ab actione debita et naturali, non habent omnia sua communicantia ad totum, sicut hujusmodi corpora inferiora. — 12. *Metaphys.* l. 12 (9).

Est ergo summa solutionis, quod ordo duo requirit, scilicet ordinatorum distinctionem, et communicantiam distinctorum ad totum. Quantum autem ad primum indeficienter est ordo in omnibus. Quantum autem ad secundum est quidam ordo indeficienter in aliquibus, quæ sunt suprema et proxima primo principio, sicut substantiæ separatæ et corpora cœlestia, in quibus nihil casualiter accidit, et præter naturam; in aliquibus autem deficit, scilicet corporibus, in quibus interdum aliquid accidit casualiter et præter naturam : et hoc propter remotionem a primo principio semper eodem modo se habente. — *Ibid.*

Ad tertium dicendum, quod in individuis unius speciei non est ordo nisi secundum accidens. Cum enim, ut dictum est, sit duplex bonum universi : quoddam separatum, quod est primum ens, scilicet Deus ; quoddam in ipsis rebus, et hoc est ordo partium universi : sicut ordo partium exercitus est bonum exercitus; oportet quod superiores universi partes magis de bono universi participent, quod est ordo. Perfectius autem participant ordinem ea in quibus est ordo per se, quam ea in quibus est ordo per accidens tantum. In omnibus autem individuis unius speciei est ordo per accidens tan-

tum, quia conveniunt in natura et differunt secundum principia individuantia, et diversa accidentia, quæ per accidens se habent ad naturam speciei. Quæ autem specie differunt, ordinem habent per se et secundum essentialia principia. Invenitur enim in speciebus rerum una abundare super aliam, sicut et in speciebus numerorum, ut dictum est (in c.). In istis autem inferioribus, quæ sunt generabilia et corruptibilia, et infima pars universi, et minus participant de ordine, invenitur non omnia diversa habere ordinem per se, sed quædam habent ordinem per accidens tantum, sicut individua unius speciei, ut dictum est. In superiori autem parte universi, scilicet in corporibus cœlestibus, non invenitur ordo per accidens, sed solum per se, cum omnia corpora cœlestia ab invicem specie differant, nec sint eis plura individua unius speciei, sed unus tantum sol, et una luna, et sic de aliis. — Et multo magis in suprema parte universi non inveniuntur aliqua ordinata per accidens, et non per se, quia omnes substantiæ immateriales ab invicem specie differunt, secundum majorem et minorem perfectionem formarum simplicium, ex majori vel minori propinquitate ad Deum, qui est actus purus et infinitæ perfectionis. — *de Spirit. Creat.* a. 8, c.

Vel aliter potest responderi, sicut *ad primum*, quod licet multa in rerum natura videantur non ordinata per respectum ad causas proximas, puta individua unius speciei, tamen per respectum ad causam primam cuncta in suum finem dirigentem sunt ordinata.

ARTICULUS II

UTRUM SIT ORDO INTER QUATUOR GENERA CAUSARUM AD INVICEM.

Videtur quod non sit ordo inter quatuor genera causarum ad invicem.

1. Inter ea enim quæ sunt idem, non potest esse ordo; ordo enim est distinctorum; sed quatuor causarum, scilicet finis, efficientis, formæ et materiæ, tres primæ concurrunt in idem, scilicet efficiens, forma et finis (*Quodl.* 5, a. 19, c.): ergo non est ordo inter quatuor causas.

2. Præterea, ea quæ sunt unum, quatenus sunt unum, non habent ordinem; sed quatuor causæ, quatenus causant compositum, sunt aliquo modo unum (tract. *de Formis* (1) q. 3, a. 5, c.); unius enim effectus debet esse una causa: ergo quatuor causæ non habent ordinem ad invicem.

3. Præterea, oportet ut effectus respondeat causæ, ut scilicet sic se habeat causa sicut causatum; at videmus rem aliter se habere, cum sæpe id quod est ultimum in causato, sit primum in causante : ergo non est ordo in causis.

4. Præterea, prius et posterius faciunt ordinem in rebus; at in causis id quod est prius uno modo, est posterius alio modo (cf. *de Verit.* q. 28, a. 7, c.) : ergo in causis non est ordo.

Sed contra : In quatuor causis reperitur prius et posterius. Materia enim non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente; nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis; si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud; ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis (1a 2æ, q. 1, a. 2, c.). Et sic materia non actuatur, nisi prius agens agat; agens autem non agit, nisi prius determinetur a fine (3. *c. Gent.* c. 17, rat. 8.). Ergo in causis reperitur prius et posterius, et per consequens ordo.

Respondeo dicendum, quod quatuor genera causarum possunt considerari dupliciter : vel quantum ad rationem causæ, vel quantum ad causalitatem ea-

(1) Tractatum *de Formis* v. infra in appendice hujus sectionis.

rum, a qua habent rationem causæ; et secundum utrumque in eis consideratum habent ordinem ad invicem. Et de *primo* quidem manifestum est, quia ex una sumitur ratio alterius. Ex forma enim sumitur ratio materiæ. Talem enim oportet esse materiam, qualem forma requirit. Efficiens autem est ratio formæ; quia enim agens agit sibi simile, oportet quod secundum modum agentis sit etiam modus formæ, quæ ex actione consequitur. Ex fine autem sumitur ratio efficientis; nam omne agens agit propter finem. — 1. *Poster.* l. 16 (15); 4. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 1, sol. 1. — Quantum vero ad *secundum,* id ipsum manifeste apparet. Necesse est enim quod omne agens agat propter finem. Unde finis licet sit ultimus in esse in quibusdam, in causalitate tamen est prior semper; unde dicitur causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis. Est enim causa causalitatis efficientis, ut dictum est (arg. *Sed contra*). Efficiens autem est causa causalitatis et materiæ et formæ; nam facit per suum motum materiam esse susceptivam formæ, et formam inesse materiæ. Et per consequens etiam finis est causa causalitatis et materiæ et formæ. — 1. *Poster.* l. c.; 4. *Sent.* l. c.; 5. *Metaphys.* l. 3 (2). — Sic ergo patet quod inter quatuor genera causarum datur ordo. — V. supra in Prima Secundæ q. 13, a. 1 sqq.

Ad primum ergo dicendum, quod finis, efficiens, et forma dicuntur concurrere in idem, in quantum in generatione forma est finis ipsius generationis; ratio autem formæ sumitur ab efficiente, ut dictum est (in c.). Et aliunde finis semper correspondet agenti. Ita tamen hæ tres causæ concurrunt in idem, ut forma et finis in idem numero incidant, forma vero et efficiens in idem specie, in quantum forma est similitudo agentis. — 1a, q. 15, a. 1, c.; 1. *c. Gent.* c. 72, rat. 8; *de Verit.* q. 28, a. 7, c.

Ad secundum dicendum, quod licet generatum seu compositum sit effectus omnium quatuor causarum, eo quod omnes hæ quatuor causæ ad quamlibet generationem concurrunt; tamen quia causa a causando dicitur, ideo, cum quatuor sint causæ, licet compositum sit effectus communis omnium causarum, oportet cuilibet causæ aliquid in ipso composito assignari, quod sit proprius et specialis ejus effectus: sicut videmus quod effectus finis est ordo alterationis et motus omnium principiorum ac totius generationis in rem generatam; effectus autem materiæ ratio patiendi vel aliquid simile; effectus autem efficientis est factio ipsius generati (tract. *de Formis* q. 3, a. 5, c.); effectus denique formæ est ipsum esse, quia, secundum Philosophum, forma dat esse rei (*ibid.* arg. *Sed contra*). — Possunt etiam quatuor causæ dici una causa compositi propter ordinem earum ad invicem, ita quod erit una causa non unitate causalitatis, sed unitate ordinis.

Ad tertium dicendum, quod hoc est ordo causæ et causati, ut quod est primum in causando, sit ultimum in causato: ignis enim primo calefacit quam formam ignis inducat, cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem; et similiter in omni causa et causato. In causando enim primum invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundo actio efficientis movens ad formam; tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundo virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse, quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in 4. *Meteorol.* (sum. 1, c. 4; al. c. 3) et 2. *de Anima* (*text.* 34; c. 4), consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur (1a, q. 5, a. 4, c.). Nec ista diversitas in causa et causato impetit ordinem, cum e contrario constituat illum.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causæ; et hoc non impedit, sed potius facit ordinem

causarum. Sed tamen illud est prius simpliciter dicendum ordine naturæ, quod est prius secundum genus illius causæ, quæ est prior in ratione causalitatis : sicut finis, qui dicitur causa causarum, quia a causa finali omnes aliæ causæ recipiunt quod sint causæ, ut dictum est. — *de Verit.* q. 28, a. 7, c.

ARTICULUS III

UTRUM SIT ORDO IN CAUSIS EFFICIENTIBUS.

Videtur quod non sit ordo in causis efficientibus.

1. Quod enim est effectus et in effectibus rerum, non dicitur causa aut esse in causa ; ordo rerum est effectus primæ causæ (*de Verit.* q. 5, a. 2, arg. 2 *Sed contra*) : ergo non est causa efficiens, nec in causis efficientibus reperitur.

2. Præterea, fortuna et casus sunt causæ efficientes (2. *Phys.* l. 8 et 10); at in illis non est ordo : ergo non datur ordo in causis efficientibus.

3. Præterea, causæ efficientes sæpe sese impediunt invicem a productione propriorum effectuum ; ergo non est ordo in illis, quia ad ordinem requiritur distinctio et cooperatio ordinatorum. — Cf. *de Div. Nom.* c. 4, l. 1.

Sed contra : Reperitur in causis efficientibus causa principalis et instrumentalis ; causa prima et proxima, seu causa prima et secunda ; ergo datur ordo in causis efficientibus.

Respondeo dicendum, quod unaquæque res quantum potest imitatur primum ens, non tantum quantum ad esse, sed etiam quantum ad agere, ita quod tendat in ejus similitudinem, in quantum est alterius causa (3. *c. Gent.* c. 21, per totum). Licet enim prius unumquodque in se perfectum sit, quam possit alterum causare, hæc tamen perfectio ultimo accidit rei, ut aliorum causa existat. Et hoc unumquodque habet a propria causa, esse scilicet alterius causam. Ejusdem enim rationis est quod effectus tendat in similitudinem agentis, et quod agens assimilet sibi effectum. Tendit igitur effectus in finem, in quem dirigitur ab agente; agens autem intendit sibi assimilare patiens, non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad causalitatem. Sicut enim ab agente conferuntur effectui naturalia principia per quæ subsistat, ita principia per quæ aliorum sit causa : sicut enim animal dum generatur accipit a generante virtutem nutritivam, ita etiam virtutem generativam. Unde primum ens non tantum dedit esse rebus, sed et dedit eis ut essent causæ aliarum, ut ostensum est in Prima Secundæ hujus *Summæ Philos.* (q. 11, a. 1, c.; cf. locos ibi cit.). — 3. *c. Gent.* l. c.

Et quia primum ens omnia produxit per suum intellectum et sapientiam, sapientis autem est ordinare, ut dicit Philosophus in principio *Metaphys.* (lib. 1, c. 2) ; inde est quod omnia in *ordine* produxit. Et quia ordo præcipue consistit in cooperatione et communicantia rerum quæ ordinantur ; inde fit quod ordo rerum potissimum reperiri debet in causis *efficientibus.* Hunc tamen ordinem est diversimode assignare. Nam cum ordo supponat multitudinem, multitudo autem divisionem ; secundum *divisiones agentium* est assignare eorum ordinem. Secundum ergo quod *agens dividitur in principale et instrumentale* (*Tabula Aurea* voce « agens » n. 6), secundum hoc reperitur triplex agens. Cum enim *agens principale* sit ex hoc quod habet formam quam in alia transfundere potest ; *instrumentale* vero qua tale non sic, sed ex applicatione ad effectum a principali agente ; necesse est ut secundum ordinem transfusionis et applicationis illius reperiatur ordo causæ principalis et instrumentalis. Hoc autem fit tripliciter. Nam primo reperitur *agens imperfectissimum*, quod non agit per propriam formam, sed solum in quantum est motum ab alio, sicut martellus agit cultellum. Et in hoc agente nihil est de transfusione propriæ formæ ; sed est tantum agens

in quantum applicatur ab alio ; unde effectus secundum formam adeptam non assimilatur huic agenti, sed ei a quo movetur. Aliud est autem *agens perfectum*, quod agit quidem secundum suam formam, unde assimilatur ei effectus, sicut ignis calefacit; sed tamen indiget moveri ab aliquo principali priori agente. Et quantum ad hoc habet aliquid imperfectionis, quasi participans cum instrumento. Tertium autem est *agens perfectissimum*, quod agit quidem secundum formam propriam, et ab alio non movetur aut applicatur ad agendum (1. *Eth.* l. 9, ante med.). Et sic triplex est agens in rerum natura, et etiam in quolibet genere : unum perfectissimum, quod movet tantum et non movetur; aliud imperfectissimum, quod movetur tantum et non movet ; tertium medio modo se habens, quod movet et movetur. — *Instrumentum* autem est duplex, *conjunctum* et *separatum*; et sic se habet utrumque ad invicem, ut per instrumentum conjunctum moveatur separatum (3a, q. 62, a. 5, c.) ; illaque actio sit perfectior quam quis agit per instrumentum conjunctum, quam per separatum (2. *de Cœlo* l. 3.).

Rursus, secundum quod *agens dividitur in æquivocum et univocum* (*Tabula Aurea* voce « agens » n. 1), secundum hoc reperitur esse ordo inter illa. Nam tria potissimum conveniunt *agenti æquivoco*, quæ non possunt convenire agenti univoco. *Primo* enim ei convenit esse causam formæ rei et per consequens ipsius esse : quod causæ univocæ convenire non potest, alioqui sui ipsius esset causa (1a, q. 13, a. 5, ad 1). *Secundum* est, quod res illa, quæ dependet ab agente quoad formam et esse, dependet ab eo consequenter in conservari; quod effectui convenire non potest per respectum ad causam univocam, a qua dependet tantum in fieri (Cf. 1a, q. 104, a. 1, c.). *Tertium* est, quod causa illa sit immota in genere illo, in quo est causa : sicut patet de cœlo, quod est primum alterans, quod non est alteratum (3. *c. Gent.* c. 82, rat. 5, 6, 7), et de intelligentia, quæ est primum movens localiter, quod non est mota localiter. Et hoc tertium agenti univoco convenire non potest, cum comparetur ad æquivocum sicut instrumentum ejus; instrumentum autem omne in tantum est tale, in quantum movetur et applicatur ad actionem suam.

Secundum vero quod *causa* alia est *prima*, alia *secunda*, alia est *remota*, alia *proxima*, alia est *prior et universalis*, alia *posterior et particularis* (*Tabula Aurea* voce « agens » n. 4, 7, 9, 10, etc.), secundum hoc reperitur ordo inter agentia, secundum differentiam et diversitatem, quæ est in illis quantum ad *actionem*. Cum enim inferiora proxima et secunda agentia, in tantum agant, in quantum moventur a superiori et primo agente ; actiones et motus eorum sunt magis operata quædam quam operationes. Id autem quod pertinet ad supremum principium, est proprie operatio : puta si dicamus, quod in homine ambulare, quod est pedum, et palpare, quod est manuum, sunt quædam hominis operata, quorum unum operatur anima per pedes, aliud per manus (3a, q. 19, a. 1, c.). Deinde cum omne agens inferius, aut agens secundum, respectu primi et superioris agentis sit instrumentale; instrumento autem duplex actio conveniat, una ratione suæ formæ, altera quatenus est motum (3a, q. 62, a. 1, ad 2); — instrumentale agens qua tale semper attingit ad aliquid ultra suam speciem, ratione cujus dicitur instrumentum. Quamdiu enim agit intra aut infra limites suæ speciei, respectu hujus actionis, aut effectus qui est terminus illius actionis, non potest dici instrumentale agens sed principale ; semper enim causa principalis est nobilior suo effectu. Agens ergo instrumentale qua tale agit ultra limites suæ speciei; cum e contrario agens universale seu æquivocum qua tale semper agat infra limites suæ speciei. — Triplex est ergo agens juxta illam divisionem causa-

rum : unum *instrumentale tantum*, quod agit tantum *ultra* limites suæ speciei ; et hoc concurrit cum eo, quod agit tantum ut motum et ex applicatione, absque transfusione suæ propriæ formæ, ut dictum est. Aliud est *principale tantum*, quod agit solum *infra* limites suæ speciei ; et hujusmodi est agens æquivocum seu universale ; et hoc concurrit cum agente quod agit immotum ; quod in suo genere est tantum principale agens et nullo modo instrumentale, quia non datur superius ipso in illo genere. Aliud est *medium inter utrumque*, scilicet quod agit *ultra* limites suæ speciei quatenus est instrumentale, sicut cum ignis coquit panem in quantum est instrumentum pistoris ; et quod agit *infra* vel *intra* limites suæ speciei : infra quidem in quantum est agens principale, ut cum ignis producit calorem aut aliquid hujusmodi ; intra vero, ut cum ignis producit ignem. — 2. *Sent.* dist. 15, q. 1, a. 2, c.; 3a, q. 62, a. 1, ad 2 ; *Tabula Aurea* voce « actio » n. 78.

Secundo attenditur ordo inter illa agentia quantum ad *causalitatem*. Semper enim primum est causa medii, et medium est causa ultimi (1a, q. 2, a. 3, c. Secunda via), ita tamen quod illorum agentium tanto aliquid est magis causa, quanto in ordine causarum est prior, cum ipsum aliis conferat quod causæ sint (*Opusc.* 15, c. 14 post princ.).

Tertio quantum ad id quod illorum est in *effectu*. Oportet enim cuilibet causæ aliquid proportionaliter respondere in effectu, ita quod causæ universali respondeat effectus universalis, causæ particulari effectus particularis, non quidem quod agens universale, et quæ sunt deinceps, agant seorsum ab aliis, sed quia agens ultimum proprium effectum agit in virtute omnium superiorum (*de Spirit. Creat.* a. 3, ad 20.). Unde fit etiam quod agens quanto est prius, tanto est mediatius supposito, et immediatius virtute : ita quod agens particulare quantum ad suppositum est quidem immediatum ad effectum ; sed quantum ad virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causæ est immediatior effectui quam virtus inferioris (1. *Sent.* dist. 37, q. 1, a. 1, ad 4 ; *Opusc.* 15, c. 10.). Nam virtus inferior non conjungitur effectui nisi per virtutem superioris ; unde dicitur in lib. *de Causis* (prop. 1), quod virtus causæ primæ prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum (*de Pot.* q. 3, a. 7, c., versus fin.). — Et hujus ratio est, quia causa secunda non potest in effectum causæ primæ per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causæ primæ respectu illus effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causæ, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causæ per motum ejus : sicut dolabra non est causa rei artificiatæ per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur, et eam quoquo modo participat (*Ibid.* post med.). Hinc etiam fit ut quanto aliqua causa est altior, tanto sit communior et efficacior ; et quanto est efficacior, tanto profundius ingrediatur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducat in actum ; quo fit ut causalitates effectuum universaliorum ad causas universales reducantur : causalitates vero aliorum magis particularium pertineant ad causas secundas, quæ agunt per informationem (*de Pot.* q. 3, a. 1, c. versus fin.), supposito effectu causæ universalis, determinantes et quasi specificantes id quod est ab universaliori (*de Pot.* q. 3, a. 1 et 7 ; 3. *c. Gent.* c. 70, rat. 3.).

Sic ergo patet ex dictis, quod est ordo in causis efficientibus, secundum quod in illis reperitur perfectissimum, imperfectissimum et aliud medio modo se habens ; quorum unicuique tria potissimum conveniunt : perfectissimo scilicet, quod sit movens non motum, quod agat infra limites suæ speciei, et quod ejus proprie sit operatio ; — imperfectissimo vero, quod sit motum et non movens, quod agat semper, quatenus tale est, ultra limites speciei, et quod actio ejus sit magis opera-

tum quam operatio ; — ei vero quod medio modo se habet, quod est perfectum quidem, sed aliquid de imperfectione habens, utraque horum : per respectum scilicet ad superiora, ea quæ sonant imperfectionem ; per respectum autem ad inferiora, ea quæ sonant perfectionem. — Hujus rei exemplum est videre in productione animalis absque semine. Terra enim, aut quodlibet aliud elementum in quo generatur animal, in hac productione est agens imperfectissimum : quæ non agit nisi ut mota a cœlis, et ab intelligentia ; cujus actio magis est operatum quam operatio, et ejus causalitas extenditur ultra limites suæ speciei ; animalia enim sunt ipsa nobiliora. Intelligentia vero est perfectissimum agens : quæ proinde movet non mota, cujus proprie est operatio, cujusque causalitas infra suæ speciei limites extenditur. Cœli autem medio modo se habent ; moventur siquidem ab intelligentia ; et movent in quantum alterant et disponunt, motusque eorum, qui respectu intelligentiæ se habet ut operata quædam, respectu qualitatum et rerum inanimatarum, quas in inferioribus producunt, sunt operationes ; ac licet quatenus moventur ab intelligentia ad productionem alicujus animalis, censeantur extendere causalitatem suam extra limites suæ speciei ; tamen secundum quod ad hoc requiritur eorum actio propria, ut quod influant, alterent et disponant, secundum hoc censentur agere infra seu intra limites suæ speciei (3. *c. Gent.* c. 22 et 78.).

Ad primum ergo dicendum, quod *sicut* hoc quod res sint causæ rerum, habent a primo ente ; — sunt enim causæ et causata per diversos respectus : quia Deo convenit esse movens non motum simpliciter et in omni genere, et habere operationem quæ nullo modo sit operatum, et agere infra limites suæ naturæ ; ceteris autem tantum hoc convenit in aliquo genere ; — *sic* habent ab eo esse ordinatas et alia ordinantes. — 3. *c. Gent.* c. 21.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod sint in rebus fortuna et casus, est ex ordinatione primi agentis. Oportet enim quod unumquodque sicut se habet ad esse, sic se habeat ad hoc quod sit causa. Oportet igitur quod, secundum diversitatem ordinis in entibus, sit diversitas etiam ordinis in causis. Ad perfectionem autem rerum requiritur quod non solum sint in rebus entia per se sed etiam per accidens. Res enim quæ non habent in sua substantia ultimam perfectionem, oportet quod perfectionem aliquam consequantur per accidentia, et tanto per plura quanto magis a simplicitate primi entis distant. Ex hoc autem quod aliquod subjectum habet multa accidentia, sequitur quod sit aliquod ens per accidens. Nam subjectum et accidens, et etiam duo accidentia unius subjecti sunt unum per accidens, sicut homo albus et musicum album. Oportet igitur ad perfectionem rerum quod sint etiam quædam causæ per accidens. Ea autem quæ ex causis aliquibus procedunt per accidens, dicuntur accidere a casu vel a fortuna. Unde non est contra ordinem rerum, quod aliqua fiant a casu et a fortuna. — 3. *c. Gent.* c. 74, rat. 4.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod causæ sese impediant, cadit sub ordinatione causæ universalis ; unde non est sine ordine. Licet autem aliquid possit fieri extra ordinem alicujus causæ particularis : quod non fit nisi per aliquam causam particularem impedientem : non tamen potest fieri extra ordinem causæ universalis. — 1a, q. 19, a. 6, c.; q. 22, a. 2, ad 1 et 4.

ARTICULUS IV

UTRUM ORDO SIT IN FORMIS, ET IN MATERIIS, ET IN FINIBUS.

1. Videtur quod non detur ordo in *formis*. Quæ enim sunt a se invicem absoluta, ea non sunt ordinata ; ordo enim requirit communicantiam inter ordinata ; sed formæ rerum sunt a se invicem absolutæ : ergo non sunt ordinatæ. — 12. *Metaphys.* l. 12 (9).

2. Præterea, videtur quod non sit ordo in *materiis* rerum. Rerum enim naturalium est tantum materia una (1a, q. 66, a. 2, c. ; 8. *Metaphys.* l. 4, al. 3) ; sed non datur ordo, nisi sit pluralitas et diversitas : ergo non datur ordo in materiis.

3. Præterea, videtur quod non sit ordo in *finibus*. Ordo enim nihil aliud dicit quam rationem prioris et posterioris, per respectum ad aliquod primum principium (2a 2æ, q. 26, a. 1, c.) ; sed in finibus non potest esse prius et posterius ; finis enim de ratione sua est ultimum in re, licet sit primum in intentione : ergo in finibus non potest dari ordo.

Sed contra : 1. Ab efficiente sumitur ratio formæ, et a forma ratio materiæ, ut ostensum est (supra, a. 2 et 3) ; ergo si datur ordo in causis efficientibus, datur etiam in causis formalibus, et in materiis rerum.

2. Præterea, omne agens agit propter finem (1a 2æ, q. 109, a. 6, in c.), ita ut cuilibet agenti correspondeat suus finis ; ergo si detur ordo in causis efficientibus, datur etiam in finibus. — 1. *Sent.* dist. 48, q. 1, a. 1 et 2, c.

Respondeo dicendum, quod *ordinem* esse in *formis* potest dici tripliciter : — *vel* quatenus sunt participationes similitudinis primi entis. Et secundum hoc necesse est esse ordinem inter formas, secundum quod vel magis vel minus participant de similitudine primi entis. Sicut enim se habent formæ in aliquo genere ad primam et principalem in illo genere : sic necesse est se habere formas in entibus, ad primam omnium formam, quæ est omnium exemplar ; semper enim primum est mensura omnium quæ consequuntur (3. *c. Gent.* c. 97 post princ.). Videmus autem quod diversæ formæ ejusdem generis sint distinctæ et ordinatæ ad invicem per recessum a primo sui generis, et quod multiplicentur secundum quod multum recedunt ab illo primo quædam plus et quædam minus, ut scilicet tot sint formæ, quot modis fit recessus ab illo primo : puta in genere coloris tot sunt species quot modis fit recessus ab albo, quod est primum in genere coloris et mensura totam perfectionem sui generis comprehendens. Unde et Philosophus (10. *Metaphys. text.* 19 ; l. 9, c. 5) nigrum, quod maxime distat ab albo, dicit esse privationem albi, eo quod minimum habet de perfectione coloris albi. Sic etiam formæ in genere entis necesse est quod sint tanto perfectiores quanto magis sunt propinquæ formæ exemplari, scilicet primo enti ; tanto vero imperfectiores quanto magis ab ea remotæ. Et hic est *primus* ordo formarum, quem alii omnes supponunt. — *Opusc.* 45 ante med.

Secundo sumitur ordo in formis, secundum quod magis vel minus recedunt ab eo quod est imperfectissimum, scilicet a materia. Nam dantur formæ quæ sunt omnino absque materia : ut sunt formæ subsistentes, scilicet intelligentiæ ; quæ sunt formæ quidem finitæ sursum, quatenus non sunt suum esse, sed habent illud receptum et terminatum ab alio ; sed non deorsum, cum non recipiantur in aliquo inferiori. Et hæc est doctrina Commentatoris in libro *de Causis*. Aliæ autem sunt formæ quæ habent quidem materiam, sed quam complent totaliter, ita ut nec materia illarum sit in potentia ad alias formas, nec aliqua materia sit in potentia ad illas ; et tales sunt formæ cœlorum. Aliæ autem sunt quæ recipiuntur in materia, nec complent totaliter ejus potentiam, cum remaneat adhuc in potentia ad alias formas ; et hujusmodi sunt formæ rerum sublunarium. — *Opusc.* 32, c. 3 ; 1a, q. 47, a. 1 et 2, c.

Tertio attenditur formarum ordo secundum quod recipiuntur, et in materia immerguntur magis et minus. Quanto enim forma est nobilior, tanto magis dominatur materiæ corporali et minus ei immergitur, et magis sua operatione et virtute excedit eam (1a, q. 76, a. 1, c. versus fin.). Formæ enim elementorum sunt imperfectissimæ propter sui propinquitatem ad materiam ; unde et illis non convenit aliqua operatio excedens quali-

tates activas et passivas. Consequenter autem magis recedunt ab imperfectione et potentialitate materiæ formæ mistorum, utpote habentes in se quidquid habent formæ elementorum et adhuc amplius ; unde et ipsas consequuntur operationes excedentes qualitates et activas et passivas elementorum : puta adamas trahit ferrum ; jaspis restringit sanguinem ; et et sic de aliis ; et in istis etiam sunt multi gradus. Similis est etiam comparatio plantarum ad inanimata : quod scilicet formæ plantarum excedunt omnium inanimatorum formam ; ex quo quidem excessu habent in se ipsis principium sui motus activum, puta nutritionis et augmentationis, quod nulli inanimato convenit. Similiter etiam formæ animalium excedunt formas plantarum, et plus elongantur a terrestreitate materiæ : propter quod habent in se principium sui motus, sed et cognitiones rerum aliarum. Anima vero humana inter materias receptas in materia perfectissima est, et ultima in nobilitate formarum ; unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem, et virtutem, in qua nullo modo communicat materia corporalis. — 1a, q. 76, a. 1, c. ; *Opusc.* 32, c. 3.

In *materiis* autem rerum invenitur *ordo* dupliciter : — *primo* secundum quod *materia æquivoce dicitur* tam de spiritualibus quam de corporeis ; et secundum hoc necesse est quod ejus sit ordo secundum ordinem formarum supra assignatum. Tanto enim aliquid est altius in entibus, quanto magis habet de ratione essendi. Manifestum est autem quod cum ens per potentiam et actum dividatur, quia actus est potentia perfectior, et magis habet de ratione essendi (non enim simpliciter esse dicimus quod est in potentia, sed solum quod est in actu) : oportet semper id quod est superius in entibus, magis accedere ad actum ; quod autem est in entibus infimum, propinquius esse potentiæ ; et ulterius quanto aliquid est perfectius in entibus, tanto plus habere de actu, tanto minus de potentia ; e contrario vero quanto aliquid est imperfectius in entibus, tanto plus habere de potentia, tanto minus de actu. — *Opusc.* 15, c. 7 ante med.

Secundo, reperitur ordo in *materia proprie sumpta*, prout est in potentia ad formas naturales. Licet enim materia prima sit in potentia ad omnes formas, tamen ordine quodam suscipit eas. Per prius enim est in potentia ad formas elementares, et eis mediantibus, secundum diversas proportiones commixtionum est in potentia ad diversas formas. Sub forma enim elementi existens, est in potentia ad formam mixti ; propter quod elementa sunt materia mixti. Sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem ; nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est in potentia ad sensitivam, sensitiva vero ad intellectivam ; quod processus generationis hominis ostendit. Primo enim in generatione hominis est fœtus vivens vita plantæ, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis. Hujus autem materiæ processus et ordinis causa est quia quælibet res mota, in quantum movetur, tendit ad hoc ut in se sit perfecta. Perfectum autem fit unumquodque in quantum fit actu. Oportet ergo quod intentio cujuslibet in potentia existentis sit, ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in id ipsum appetitus materiæ fertur. Unde oportet quod in ulteriorem et perfectissimum actum, quem materia consequi potest, tendat appetitus materiæ quo appetit formam : sicut et in ultimum finem generationis. — 12. *Metaphys.* l. 12 (9) ; 8. *Metaphys.* l. 4 (3) ; 3. *c. Gent.* c. 22.

Hinc etiam patet quod necesse est dari *ordinem in causis finalibus;* et hoc ratione duorum : primo quidem ratione formæ ; cum enim forma sit finis generationis, necesse est quod secundum ordinem formarum in rerum natura sit et ordo finium. Secundo, ratione agentium ; semper enim finis proportionatur agenti,

et sic ad ordinem agentium sequitur ordo finium. Nam sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium. Quidquid enim agit supremum agens, agit propter finem suum. Agit autem supremum agens actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones, et per consequens ad suos fines; unde sequitur quod omnes secundorum agentium actiones ordinentur a primo agente in finem suum proprium (3. *c. Gent.* c. 17, n. 6.). Sed actio cujuslibet agentis particularis est ejus finis (3. *c. Gent.* c. 3; c. 19, n. 5); ergo fines secundorum agentium ordinantur in finem supremi agentis. — Id etiam manifeste patet in artificialibus. Ea enim quæ sunt intermedia inter primum agens et ultimum finem, sunt quodammodo fines : sicut medicus ad sanitatem inducendam extenuat corpus, et sic sanitas est finis maciei; maciem autem operatur per purgationem, purgationem autem per potionem; potionem autem præparat per aliqua instrumenta : unde omnia hæc quodammodo sunt finis; nam macies est finis purgationis, et purgatio potionis, et potio organorum, et organa sunt fines in operatione, vel inquisitione organorum (2. *Phys.* l. 5.). — Sic ergo patet, quod sit ordo in formis, et materiis, et finibus rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod est communicantia in formis, secundum quod est communicantia in causis efficientibus; sicut enim dictum est (supra, a. 2, c.), ab efficiente sumitur ratio formæ. — 3. *c. Gent.* c. 97.

Ad secundum dicendum, quod materia prima quidem est una omnium generabilium et corruptibilium; sed propriæ materiæ sunt diversæ diversorum. — 8. *Metaphys.* l. 4 (3).

Ad tertium dicendum, quod inter fines ultimos non datur prius et posterius, quia in rebus naturalibus est tantum unus finis ultimus rerum, scilicet Deus (3. *c. Gent.* c. 18); sed inter fines intermedios datur ordo, ut manifestum est ex dictis (supra, a. 2 et 3).

ARTICULUS V

UTRUM INTER ACTIONES SEU EMANATIONES RERUM ET INTER PARTES MUNDI DETUR ORDO.

I. Videtur quod inter actiones seu emanationes rerum non detur ordo.

Actiones enim sunt tantum singularium; at non datur ordo inter singularia nisi per accidens (*de Spirit. Creat.* a. 8, c. circa med.) : ergo non datur ordo inter actiones rerum nisi per accidens.

Sed contra : Datur ordo inter agentia, ut patet ex supra dictis; ergo et inter actiones quanto est perfectius principium actionis, tanto actio est perfectior. — 4. *Sent.* dist. 8, q. 1, a. 3, sol. 1; 1a 2æ, q. 114, a. 2, ad 2.

II. Videtur quod non detur ordo inter partes mundi.

Inter ea enim quæ modo sunt modo non sunt, non potest dari ordo. At sunt partes mundi, quæ modo sunt modo non sunt; generatio enim unius est corruptio alterius (cf. *de Pot.* q. 5, a. 9, cv.). Ergo non datur ordo inter partes mundi.

Sed contra : Quæcunque a Deo sunt, ordinata sunt; sed partes mundi sicut et totus mundus sunt a Deo : ergo partes mundi ordinatæ sunt. — 1a, q. 47, a. 3, c.

Respondeo dicendum *ad primam quæstionem,* quod actiones possunt considerari *vel* prout terminantur ad effectus; et sic ordo earum est secundum ordinem effectuum; hoc enim modo actio sumpta specificatur a termino (1a, q. 77, a 3, c.); — *vel* prout dicit quandam emanationem ab agente; et sic reperitur ordo inter actiones secundum modos emanationis perfectiores et perfectiores.

Sciendum est igitur, quod secundum diversitatem naturarum, diversus emanationis modus invenitur in rebus; et quanto aliqua natura est altior, tanto id

quod ex ea emanat, magis est intimum. In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent, in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum. Sic enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur, et ad qualitatem et speciem ignis perducitur. — 4. *c. Gent.* c. 11 princ. — Post inanimata vero corpora proximum locum tenent plantæ, in quibus jam emanatio ex interiori procedit, in quantum scilicet humor plantæ intraneus in semen convertitur, et illud semen terræ mandatum crescit in plantam. Jam ergo hic primus gradus vitæ invenitur. Nam viventia sunt quæ seipsa movent ad agendum ; illa vero quæ non nisi exteriora movere possunt, omnino sunt vita carentia. In plantis vero hoc indicium vitæ est, quod id quod in ipsis est movet aliquam formam. Est tamen vita plantarum imperfecta : quia emanatio in eis, licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens, quod emanat finaliter omnino extrinsecum invenitur. Humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos, et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus ; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et in terram cadens sementina virtute producit aliam plantam. Si quis etiam diligenter consideret, primum hujus emanationis principium ab exteriori sumitur ; nam humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum. — *Ibid.* post princ.

Ultra plantarum vero vitam altior gradus vitæ invenitur, quæ est secundum animam sensitivam : cujus emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori tamen terminatur ; et quanto emanatio magis incesserit, tanto magis ad intima devenitur : sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit, a quibus procedit in imaginationem, et ulterius in memoriæ thesaurum. In quolibet tamen hujus emanationis processu principium et terminus pertinent ad diversa ; non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitæ tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio hujus vitæ magis in intimis continetur ; non tamen est omnino vita perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum. — *Ibid.*

Est igitur supremus et perfectus gradus vitæ, qui est secundum intellectum ; nam intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur. Nam intellectus humanus etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suæ cognitionis initium ab extrinseco sumit : quia non est intelligerè sine phantasmate. — Perfectior igitur est intellectualis vita in angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit se ipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit : quia licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus patet. — Ultima igitur perfectio vitæ ei convenit, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, et cujus proinde intentio intellecta est ipsa ejus essentia (3. *c. Gent.* c. 11.). Et hic est Deus, ut vult etiam Philosophus 12. *Metaphys.* (*text.* 51 sqq. ; l. 11, c. 9 et 10.). — Sic ergo patet ex diversitate et ordine emanationum, quomodo sit ordo actionum.

Ad argumentum ergo dicendum, quod non est ordo quidem per se inter singularia ejusdem speciei, sed tantum per accidens ; at inter ea quæ specie differunt, datur ordo per se (*de Spirit. Creat.* a. 8, c. circa med.). Et sic secundum ordinem naturarum sequitur ordo emanationum, ut dictum est (in c.).

Ad secundam quæstionem dicendum, quod partes universi sunt duplicis generis : Quædam enim sunt secundariæ partes, quæ magis pertinent ad bene esse ejus, quam ad primam ejus integritatem ; aliæ sunt quasi essentiales quæque ad

universi integritatem pertinent, quæ sunt corpora cœlestia et elementa.

Partium autem quæ sunt *secundariæ duplex* est *finis; primus* quidem *completio universi*, ad quam omnes partes universi ordinantur sicut in finem; licet ad hunc finem res prædictæ non ordinentur sicut per se et essentialiter de perfectione universi existentes, cum nihil in eis existat, quod non inveniatur in principalibus partibus mundi (scilicet cœlis et elementis) sicut in principiis activis et materialibus. — *de Pot.* q. 5, a. 9, c. — *Alius* aute *finis* est *homo*, quia, ut Philosophus in sua *Politica* (lib. 1, c. 5, al. 8) dicit, ea quæ sunt imperfecta in rerum natura ordinantur in perfecta sicut in finem (*de Pot.* l. c.). Unde videmus, quod corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates, quia ad illa, elementa immediate ordinantur; plantæ vero ex mixtis corporibus nutriuntur; animalia ex plantis nutrimentum habent, et quædam etiam perfectiora et virtuosiora ex quibusdam imperfectioribus et infirmioribus. Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem, quibusdam ad esum, quibusdam vero ad vestitum; unde et a natura nudus est institutus, utpote potens ex aliis sibi vestitum præstare : sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura præparavit nisi lac, ut ex diversis rebus sibi cibum conquireret; quibusdam vero ad vehiculum : nam in motus celeritate et in fortitudine ad sustinendos labores multis animalibus infirmior invenitur, quasi aliis animalibus ad auxilium sibi præparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem. Unde dicit etiam Philosophus in 1. *Polit.* (c. 5, al. 8), quod homo habet naturale dominium super animalia. (3. *c. Gent.* c. 22). Sic ergo patet quod sit ordo inter *secundarias* mundi partes, dum sibi subserviunt, et ordinantur ad hominem tamquam ad finem.

Inter partes vero *principales* universi reperitur ordo, in quantum ea quæ in illis sunt superiora, sunt etiam formaliora et perfectiora; et comparantur cum inferioribus sicut principia activa cum passivis: verbi gratia, cœlum est universale activum eorum quæ generantur; elementa vero, quæ ei immediate subjiciuntur, sunt eorundem universalis materia; et sic de elementis ad invicem comparatis. — 4. *de Cœlo* l. 3 per totum.

Demum *in entibus admirabilis ordo* consurgit, secundum quod in illis inveniuntur superiora et inferiora. Et *primo* quidem quantum ad hoc quod alia superexcedunt, alia superexceduntur. Quod enim in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter et per quandam totalitatem et simplicitatem (1a, q. 57, a. 1, c.). Unde quod est superius in entibus, comparatur ad inferius sicut totum ad partem; et quia totum respectu partium habet rationem formæ : hinc est quod secundum Themistium in comment. *de Anima* natura respectu inferiorum superioribus vice formarum utatur, et respectu superiorum inferioribus loco materiæ (1). *Secundo* quantum ad eorum communicantiam. Superiora enim sunt in inferioribus secundum participationem; inferiora vero in superioribus secundum excellentiam (*de Div. Nom.* c. 4, l. 5, ante med.); unde superiora dant perfectionem inferioribus, et in inferioribus virtus superior manifestatur (*ibid.* l. 6, post med.); inferiora vero convertuntur ad superiora, ut ab eis recipiant perfectionem, quia omne illud quod naturaliter est subjectum alicui, bonum suum habet in hoc quod ei subdatur (*de Div. Nom.* c. 4, l. 19, circa med.). *Tertio* quantum ad eorum ad invicem connexionem. Semper enim summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris. Dicit

(1) Ita legitur in operum S. Thomæ edit. Rom. 1570, *Opusc.* 16 (tom 17, fol. 100, va). Ceterum ea verba non sunt S. Thomæ, sed ex paraphrastica quadam Themistii translatione in opusculum S. Thomæ olim invecta. Vide quæ in edit. Parm tom. 16, pag. 214, et in edit. Paris. 1871 sqq. tom. 27, pag. 320 annotantur.

enim Dionysius (*de Div. Nom.* c. 7, § 3; — Migne t. 3, col. 871), quod divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. Ex quo patet quod natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori (1a, q. 110, a. 3, c.). *Quarto* quantum ad quandam continuitatem, quæ invenitur inter illa. Ita enim procedit ordo rerum, ut similia se invicem subsequantur; ea vero quæ sunt penitus dissimilia, non subsequuntur se invicem in gradibus rerum nisi per aliquod medium; et superiora influunt infimis per media, sicut etiam inferiora convertuntur ad recipiendum a supremis per media (*de Sensu et Sensibili* l. 1 post med.; *de Causis* l. 30.). *Quinto* quantum ad quandam convenientiam inter illa. Semper enim ea quæ sunt inferiora in entibus imitantur ea quæ sunt superiora, secundum suum posse; et habitudo secundorum ad ultima, imitatur habitudinem primi ad omnia secunda (2. *c. Gent.* c. 46, rat. 6.). *Sexto* quantum ad virtutem: in quantum scilicet in omnibus virtutibus ordinatis communiter invenitur quod virtus superior ad plura se extendit, et tamen est unica; virtus vero inferior se extendit ad pauciora, et tamen multiplicatur respectu illorum: sicut patet in imaginatione et sensu (1. *c. Gent.* c. 65, rat. 5.). *Denique* quantum ad dependentiam inferiorum a superioribus. Perficitur enim principium motivum inferius per hoc quod movetur a superiori motivo principio; nec unquam potestas inferior debet exire in actum, nisi per hoc quod movetur a potestate superiori; omnisque actio ejus fundatur super actionem superioris, ut ex supra (a. 3, c.) dictis patet.

Ad argumentum ergo quod objicitur dicendum, quod procedit de partibus secundariis; inter quas tamen etiam invenitur ordo, secundum quod quædam in aliarum utilitatem cedunt, et omnes ad completionem universi et ad hominem ordinantur, ut dictum est (in c.). — *de Pot.* q. 5, a. 9, c.

ARTICULUS VI

UTRUM DETUR RATIO DIVERSITATIS ET ORDINIS QUI INVENITUR IN REBUS, ET UTRUM UNUS ORDO SIT RATIO ALTERIUS.

Videtur quod non datur ratio diversitatis et ordinis qui est in rebus; et quod unus ordo non sit ratio alterius.

1. Sequeretur enim quod daretur ordo ordinis; et inter illos ordines adhuc alius ordo; et sic in infinitum: ergo non datur ratio ordinis rerum, ita quod unus ordo sit ratio alterius. — V. ll. cit. in respons.

2. Præterea, in iis quæ sunt diversi ordinis, nulla est convenientia; quod enim convenit alicui alicujus ordinis, non potest convenire alteri quod est alterius ordinis. At ubi non datur convenientia inter distincta, ibi non datur ordo (*de Div. Nom.* c. 4, l. 1, post med.). Ergo non datur ordo inter ordines diversos rerum; ergo unus non est ratio alterius.

3. Præterea, multa in rerum natura sunt non necessario, sed quæ possunt non esse (*de Verit.* q. 2, a. 14, ad 3); ergo non potest ex illis sumi ratio ordinis et diversitatis rerum.

Sed contra: Quæcunque sunt in universo, comparantur ad invicem ut superiora et inferiora; non potest enim inter illa dari omnimoda æqualitas secundum quod differunt formaliter. Sed inter superiora et inferiora datur ordo, ut supra (art. præced.) dictum est; nam et superiora ordinantur ad inferiora, in quantum dant illis suas perfectiones; et inferiora ordinantur ad superiora, sicut imperfectum ordinatur ad perfectius. Ergo inter omnia entia rerum datur ordo. Ergo ordo qui invenitur in aliquo genere, est propter ordinem qui invenitur in superiori. — 1a, q. 47, a. 2, c.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, duplex est ordo in rebus, unus quo ordinantur ad invicem, alius quo ordinantur ad primum sui principium tamquam ad finem. Sicque hi ordines

ad invicem se habet, ut primus sit propter secundum, ita quod ex secundo sumatur ratio primi : sicut manifeste videmus quod duplex ordo, qui similiter reperitur in exercitu, unus est propter alium. Nam ille ordo quo ordinantur partes exercitus ad invicem, est propter illum ordinem quo totus exercitus ordinatur ad ducem seu ad victoriam tamquam ad finem qui correspondet duci. Unde si non esset ordo ad ducem vel ad victoriam, non esset ordo partium exercitus ad invicem ; quamcunque enim multitudinem invenimus ordinatam ad invicem, oportet eam ordinari ulterius ad exterius aliquod principium (*de Verit.* q. 5, a. 3, c.). Ergo similiter oportet ordinem qui reperitur in rebus universi ad invicem, esse propter ordinem quo ordinantur ad Deum.

Ordinantur autem omnes universi partes ad Deum sicut in finem non hoc modo, quod aliquid divinæ bonitati per ea quæ fiunt accrescat, sed ut ita similitudo suæ bonitatis, in quantum possibile est, imprimatur rebus. Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinæ bonitatis deficere necesse est, ad hoc ut perfectius divinæ bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus, sicut etiam supra (q. 9, a. 1, in fine c.) dictum est ; ut quod perfecte ab uno aliquo repræsentari non potest, per diversa diversimode perfectiori modo repræsentaretur. Nam et homo cum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suæ mentis conceptionem. Et in hoc etiam divinæ perfectionis eminentia considerari potest, quia perfecta bonitas, quæ in Deo est unite et simpliciter, in creaturis esse non potest nisi secundum modum diversum et per plura. Res autem per hoc diversæ sunt, quod formas diversas habent, a quibus speciem sortiuntur. Sic igitur ex fine sumitur ratio diversitatis formarum in rebus. — 3. *c. Gent.* c. 97.

Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis in rebus. Cum enim forma sit secundum quam res esse habet, res autem quælibet secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, ut dictum est (supra, q. 8, a. 2, c.), qui est ipsum suum esse simplex ; necesse est quod forma nihil aliud sit, quam divina similitudo participata in rebus. Unde convenienter Aristoteles in 1. *Phys.* (*text.* 81 ; c. 9) de forma loquens dicit, quod est divinum quoddam et appetibile. Similitudo autem ad unum simplex considerata diversificari non potest, nisi secundum quod magis et minus similitudo est propinqua vel remota. Quando autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, perfectius est; unde in formis differentia esse non potest, nisi per hoc quod una perfectior existit quam alia. Propter quod Aristoteles in 8. *Metaphys.* (*text.* 10; l. 7, c. 3) definitiones, per quas naturæ rerum et formæ signantur, assimilat numeris, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis : ut ex hoc detur intelligi, quod formarum diversitas diversum gradum perfectionis requirit. Et hoc evidenter apparet naturas rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri, in tantum quod ea quæ sunt suprema inferioris generis, videntur propinqua superiori generi, et e converso, ut animalia immobilia sunt similia plantis. Unde patet quod rerum diversitas exigit, quod non sint omnia æqualia, sed sit ordo in rebus et gradus. — *Ibid.*

Ex diversitate autem formarum secundum quas species rerum diversificantur, sequitur et operationum differentia, cum unumquodque agat secundum quod est actu. Quæ enim sunt in potentia, secundum quod hujusmodi inveniuntur actionis expertia. Est autem unumquodque ens actu per formam; unde oportet quod operatio rei sequatur formam ipsius. Oportet ergo, si sint diversæ formæ, quod habeant diversas operationes. Quia vero per propriam actionem res quælibet

ad proprium finem pertingit, necesse est et proprios fines diversificari in rebus, quamvis sit finis ultimus omnibus communis. — *Ibid.*

Sequitur etiam ex diversitate formarum diversa habitudo materiæ ad res. Cum enim formæ diversæ sint, secundum quod quædam sunt aliis perfectiores : sunt inter eas aliquæ in tantum perfectæ, quod sunt per se subsistentes, ac nihil indigentes materiæ fulcimento ; quædam vero per se perfecte subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt, ut sic illud quod subsistit non sit forma tantum nec materia tantum, quæ per se non est ens actu, sed compositum ex utroque. Non autem possent materia et forma ad aliquid unum constituendum convenire, nisi esset aliqua proportio inter ea. Si autem proportionata oportet ea esse, necesse est quod diversis formis diversæ materiæ respondeant. Unde fit ut quædam formæ requirant materiam simplicem, quædam vero materiam compositam, et secundum diversas formas diversam partium compositionem oportet esse congruentem ad speciem formæ et operationis ipsius. — *Ibid.*

Ex diversa autem habitudine ad materiam sequitur diversitas agentium et patientium. Cum enim agat unumquodque ratione formæ, patiatur vero et moveatur ratione materiæ, oportet quod illa quorum formæ sunt perfectiores et minus materiales, agant in illa quæ sunt magis materialia et quorum formæ sunt imperfectiores. — Ex diversitate autem formarum et materiarum et agentium sequitur diversitas proprietatum et accidentium. Cum enim substantia sit causa accidentis, sicut perfectum imperfecti, oportet quod ex diversis principiis substantialibus diversa accidentia propria consequantur. — Rursus cum ex diversis agentibus sint diversæ impressiones in patientibus, oportet quod, secundum diversa agentia, diversa sint accidentia, quæ ab agentibus imprimuntur. — *Ibid.*

Patet ergo ex dictis, quod rerum ordines et diversitates habeant rationem. Unde dicitur *Sap.* 8, 1, quod sapientia Dei « attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter », et c. 11, 21 ejusdem dicitur, quod omnia « in mensura et numero et pondere » disposuit; ut per mensuram qualitatem sive modum aut gradum perfectionis uniuscujusque rei intelligamus, per numerum vero diversitatem et pulchritudinem specierum consequentem ex diversis perfectionis gradibus, per pondus vero inclinationes diversas ad proprios fines et operationes, et ad propria agentia et patientia, et accidentia, quæ sequuntur distinctionem specierum. In prædicto autem ordine primum esse diximus divinam bonitatem, quasi ultimum finem, qui est primum principium in agendis; dehinc vero rerum numerositatem, ad quam constituendam necesse est gradus diversos in formis et materiis et agentibus et patientibus et actionibus et accidentibus esse. Sicut ergo prima ratio ordinis qui est in rebus, secundum quod intenditur a primo agente, simpliciter est divina bonitas; ita prima ratio in creaturis est earum numerositas, ad cujus conservationem et constitutionem omnia alia ordinari videntur. Et secundum hoc videtur esse rationabiliter dictum a Boethio in principio suæ *Arithmeticæ* (c. 2 ; — Migne t. 63, col. 1085), quod « omnia quæcunque a primæva rerum natura constituta sunt, ex numerorum videntur ratione esse formata » (1). — 3. *c. Gent.* c. 97.

Est autem considerandum, quod operativa ratio et speculativa partim quidem conveniunt et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod sicut ratio speculativa incipit ab aliquo principio, et per aliqua media devenit ad conclusionem intentam, ita ratio operativa incipit ab aliquo principio, et per aliqua media devenit ad operationem vel ad operatum

(1) « Omnia quæcunque a primæva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione formata ». Migne l. c.

quod intenditur. Principium autem in speculativis est forma et « quod quid est », in operativis vero, finis, quod quandoque est forma, quandoque aliquid aliud. Principium etiam in speculativis semper oportet esse necessarium; in operativis autem quandoque quidem est necessarium, quandoque autem non; necessarium est enim hominem velle felicitatem ut finem, non necessarium autem velle domus ædificationem. Similiter in demonstrativis semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur; non autem in operativis semper, sed tunc solum quando ad finem non nisi per hanc viam perveniri potest : sicut necessarium est volenti ædificare domum quod quærat ligna; sed quod quærat abietina ligna, hoc ex simplici voluntate ipsius dependet, non autem ex ratione domus ædificandæ. Sic igitur quod Deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est; sed ex hoc non necessarium sequitur quod per creaturas repræsentetur, cum sine hoc divina bonitas sit perfecta. Unde quod creaturæ in esse producantur, etsi ex ratione divinæ bonitatis originem habeat, tamen ex simplici Dei voluntate dependet. Supposito autem quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitudinis modum; ex hoc rationem accipit quod sint creaturæ diversæ ; non autem ex necessitate sequitur quod secundum hanc vel illam perfectionis mensuram, aut secundum hunc vel illum numerum rerum. Supposito autem ex divina voluntate, quod hunc numerum in rebus statuere velit, et hanc unicuique rei perfectionis mensuram, ex hoc rationem accipit quod habeat formam talem et materiam talem. Et similiter in omnibus patet. — 3. *c. Gent.* c. 97.

Ex quibus manifestum, quod diversitatis et ordinis rerum datur ratio, et quod unus ordo est ratio alterius.

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens unum ordinem esse sub alio : sicut manifeste videmus quod in politicis triplex ordo invenitur, et unus sub alio continetur et ex ipso rationem sui accipit. Primus est principum ad subditos, secundus subditorum ad invicem, tertius est domesticorum : sicut patris ad filium, uxoris ad virum, et domini ad servum; et tertius est propter secundum et secundus propter primum ; — et non sequitur esse processum in infinitum in ordinibus rerum, sed tantum esse unum ordinem qui non alium supra se habet, et cujus ratio non aliunde desumitur quam ex fine ultimo, ad quem ceteri referuntur, licet non immediate. — 1. *Polit.* l. 1 ; cf. 1a 2æ, q. 104, a. 4, c.

Ad secundum dicendum, quod in rebus ordinatis alicui tripliciter aliquid « convenire » dicitur, scilicet per proprietatem, per excessum et per participationem. Per *proprietatem* autem dicitur aliquid convenire alicui rei, quod adæquatur et proportionatur naturæ ipsius ; per *excessum* autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quam res cui attribuitur; sed tamen convenit illi rei per quendam excessum ; per *participationem* autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie invenitur in eo, sed deficienter. Sic ergo licet ea, quæ conveniunt alicui ordini vel iis quæ sunt in aliquo ordine, per proprietatem, non possint dici de iis quæ sunt in alio genere ordinis, per proprietatem, possunt tamen dici vel per excessum vel per participationem : sicut ea quæ dicuntur de elementis per proprietatem, dicuntur de cœlis per excessum ; quæ vero dicuntur de cœlis per proprietatem, dicuntur de elementis per participationem. Et hæc convenientia sufficit ad hoc quod ea quæ sunt diversi ordinis, sibi subordinentur, immo facit inter illa ordinem. — 1a, q. 108, a. 5, c. — Eodem redit quod dicitur in lib. *de Causis* (propos. 12), quod causatum est in causa per modum causæ, et causa in causato per modum causati ; — et quod dicit Proculus distinguens, quod tripliciter aliquid de aliquo dicitur : uno modo causaliter, sicut calor de sole ; alio modo essentialiter sive naturaliter, sicut calor de igne ;

tertio modo secundum quandam posthabitionem, id est consecutionem sive participationem, quando scilicet aliquid non plene habetur, sed posteriori modo et particulariter, sicut calor invenitur in corporibus mixtis. Sic ergo illud, quod est essentialiter in primo, est participative in secundo et tertio; quod autem est essentialiter in secundo, est in primo quidem causaliter, et in ultimo participative; quod vero est essentialiter in tertio, est causaliter in primo et secundo. — *de Causis* l. 12. — Et per hunc modum omnia sunt in omnibus ordine quodam.

Ad tertium dicendum, quod multa sunt in mundo quæ non sunt necessaria necessitate absoluta, sed ex suppositione sunt necessaria, ut patet ex dictis (in c.).

QUÆSTIO XI (1)

* DE PASSIONIBUS ENTIS IN COMMUNI.

Post considerationem de principiis externis entis realis sequitur considerare de passionibus ejus; et primum agemus de illis in communi, deinde in particulari.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR QUATUOR:

* 1. Utrum ens habeat passiones.
* 2. Utrum passiones entis sint tantum tres, unum, verum, bonum.
* 3. Utrum passiones entis se habeant per prius et posterius, ut immediate post ens sequatur unum, tum verum, postea bonum.
* 4. Utrum passiones entis addant enti aliquid reale positivum.

ARTICULUS I

* UTRUM ENS HABEAT PASSIONES.

Videtur quod ens non habeat passiones : —

(1) Edit. Ticin: « Quæst. 4. De passionibus entis in communi. — Deinde considerandum est de passionibus entis; et primum agemus de illis in communi, deinde in particulari ».

1. quia in omni re passio est aliud ab essentia illius, et est posterius illa ordine generationis et perfectionis (1a 2æ, q. 2, a. 6, in c.; q. 83, a. 2, ad 3; *de Verit.* q. 21, a. 1, ad 10). Sed unum, verum, bonum, quæ dicuntur passiones entis, non sunt aliud ab ente; dicit enim Philosophus 4. *Metaphys.* (*text.* 3; l. 3, c. 2), quod ens et unum sunt idem et una natura : ergo ens non habet passiones. — 4. *Metaphys.* l. 2 (1).

2. Præterea, passio fluit a subjecto per naturalem resultantiam (1a, q. 77, a. 6, ad 1); sed quæ dicuntur passiones entis, non fluunt ab ente per naturalem resultantiam, quia hæc arguit realem distinctionem et pluralitatem entitatum, quarum una est causa alterius, ut dictum est (in Logica q. 6, a. 2, c.); unum vero, bonum et verum non distinguuntur realiter ab ente, cum non addant illi ullam naturam, sed solos modos generales consequentes omne ens : ergo ens non habet passiones. — *de Verit.* q. 1, a. 1, c.

Sed contra est, quod Philosophus (4. *Metaphys. text.* 5; l. 3, c. 2) docet et probat, quod ens habet proprias passiones. — 4. *Metaphys.* l. 4 (1).

Respondeo dicendum, quod sicut numerus in quantum hujusmodi habet proprias passiones, ut superfluum, æquale, commensuratum et hujusmodi, quorum quædam insunt alicui numero absolute, ut par et impar, quædam uni per comparationem ad alterum, ut æquale; et similiter substantia, ut corpus, habet proprias passiones, puta quantitatem, ut dictum est, et alia hujusmodi; ita et ens, in quantum ens, habet quasdam proprias passiones, quarum consideratio pertinet ad Metaphysicam. Cum enim hæc sit scientia considerans ens ut ens tamquam proprium subjectum, ut dictum est (supra q. 1, a. 6), necesse est, cum ad scientiam quamlibet spectet demonstrare de suo subjecto proprias illius passiones, quod ens habeat proprias passiones. Hæ vero sunt unum, verum, bonum, ut communiter asserunt doctores, eo quod suppo-

nant ens, et consequantur illud ad modum passionum, ut dictum est (in Logica q. 6, a. 2 et 3). — 4. *Metaphys.* l. 4 (1).

Ad primum ergo dicendum, quod passio vel proprietas rei duplex est, ut dictum est (in Logica q. 6, a. 2 et 3): una realis, altera rationis. Illa realiter distinguitur a re, cujus est passio, et illi addit naturam, cum sit reale accidens realis subjecti. Hæc vero non distinguitur nisi secundum rationem, sicut similiter non addit aliquid nisi secundum rationem. Et hoc modo unum, verum bonum sunt passiones entis. — *de Verit.* q. 1, a. 1, c.; q. 21, a. 1, c.

Ad secundum dicendum, quod proprium secundum rem fluit a subjecto per naturalem resultantiam et est ejus realis effectus, ut dictum est (in Logica q. 6, a. 2); at passiones entis sunt proprietates secundum rationem, quæ consequuntur generaliter ad ens primo cadens in conceptionem mentis. — *Ibid.*

ARTICULUS II

*UTRUM PASSIONES ENTIS SINT TANTUM TRES, UNUM, VERUM, BONUM.

Videtur quod passiones entis sint *plures tribus*.

1. Passiones enim entis multiplicantur secundum modos generalis entis (*de Verit.* q. 1, a. 1, c.; q. 21, a. 1, c.); sed hi sunt plures tribus, nam præter unum, verum, bonum, est etiam res et aliquid : ergo passiones entis sunt plures tribus.

2. Præterea, nomine passionum intelligimus transcendentia, quæ convertuntur cum ente; sed hæc sunt plura tribus, puta prædicta, res et aliquid, et præterea amabile et intelligibile : ergo passiones entis sunt plures tribus.

Videtur quod sint *pauciores*.

3. Passio enim convertitur cum suo subjecto, unde non est in plus quam subjectum; sed verum non convertitur cum ente : tum quia verum est in intellectu, ens vero proprie est in rebus; tum quia est in plus quam ens; dicit enim Philosophus (4. *Metaphys. text.* 27; l. 3, c. 7), quod verum definientes dicimus esse quod est, aut non esse quod non est. Ergo verum non est passio entis. — *de Verit.* q. 1, a. 1, arg. 7; 1a, q. 16, a. 3, arg. 1.

4. Præterea, passio non est prior subjecto; sed verum est prius quam ens, quia ens non intelligitur nisi sub ratione veri : ergo verum non est passio entis, et sic passiones erunt pauciores quam tres. — 1a, q. 16, a. 3, arg. 3.

Sed contra est auctoritas Philosophi, qui agens de passionibus entis 4. et 6. (al. 3. et 5.) *Metaphys.* agit tantum de uno, vero, bono. — 4. *Metaphys.* l. 1 sqq.; 6. *Metaphys.* l. ult.

Respondeo dicendum, quod sex sunt transcendentia : ens, unum, verum, bonum, res, aliquid, quorum tria tantum sunt *passiones* entis, unum, verum, bonum. Cujus numeri sufficientia ex hoc colligi potest, quod passio entis debet addere aliquid supra ens, ne sit omnino synonymum nomen entis et passionis ejus. Non possunt autem addere aliquid reale positivum, nam illud necessario deberet esse ens. Ergo debent addere *vel* quid negatium *vel* quid positivum rationis seu per denominationem vel convenientiam ad aliquid extrinsecum. *Priori* autem modo constituitur passio *unius*, quia negatio divisionis in se, quam significat unum, consequitur omne ens secundum se et absolute consideratum, et nulla alia negatio est quæ conveniat enti ut ens est. Posteriori vero modo constituuntur duæ aliæ passiones: una per respectum et convenientiam ad intellectum, puta *verum*, alia per habitudinem et convenientam ad appetitum, puta *bonum*. Reliqua vero duo transcendentia non sunt passiones, sed vel ad ipsum ens reducuntur, ut *res*, quæ in hoc differt ab *ente*, quod nomen ens proprie significat esse rei, res vero quidditatem; vel ad ipsas passiones, ut *aliquid*, quod reducitur ad *unum;* nam unum exprimit negatio-

nem divisionis in se, aliquid vero negationem divisionis ab alio, quæ oritur ex intellectu entis et unius. Primum enim quod cadit in intellectum, est ens. Secundum vero est negatio entis. Ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis; ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo. Quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum. Quinto autem sequitur in intellectu ratio divisionis ab alio, atque adeo multitudinis, prout scilicet intelligitur hoc ens divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. — *de Verit.* q. 1, a. 1, c.; q. 21, a. 1, c.; 1a, q. 5, a. 1 et 2; q. 11, a. 1; q. 16, a. 3.

Et ex his patet *ad primum.*

Ad secundum dicendum, quod intelligibile et amabile reducuntur ad verum et bonum; eatenus enim est aliquid intelligibile et appetibile, quatenus est verum et bonum. — 1a, q. 5, a. 1 et 2; q. 11, a. 1; q. 16, a. 3.

Ad tertium dicendum, quod verum convertitur cum ente. Et ad *primam* probationem dicendum, quod verum et est in rebus et in intellectu; et verum quidem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam; sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri. Quamvis posset dici, quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum, licet verum sit principaliter in intellectu, ens vero principaliter in rebus; et hoc accipit propter hoc, quod verum et ens ratione differunt. — 1a, q. 16, a. 3, ad 1. — Ad *secundam* probationem dicendum, quod quia ens aliquo modo acceptum dicitur de non ente, secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu; unde in 4. *Metaphys.* (*text.* 2; l. 3, c. 1) dicit Philosophus, quod negatio vel privatio entis uno modo dicitur ens; et Avicenna dicit in principio suæ *Metaphysicæ*, quod non potest formari enuntiatio nisi de ente; quia oportet illud, de quo propositio formatur, esse apprehensum ab intellectu; — ideo verum non est in plus quam ens, quia omne verum est aliquo modo ens. — *de Verit.* q. 1, a. 1, ad 7.

Ad quartum dicendum, quod, cum dicitur, quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi : uno modo ita, quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri consequatur apprehensionem entis; et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quod ens non posset sic apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri; et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in rationem veri. Et est simile, sicut si comparemus intelligibile ad ens. Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile. Sed tamen potest intelligi ens ita, quod non intelligatur ejus intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum, non tamen intelligendo ens intelligitur verum. — 1a, q. 16, a. 3, ad 3.

ARTICULUS III

⋆ UTRUM UNUM, VERUM ET BONUM SE HABEANT PER PRIUS ET POSTERIUS, UT IMMEDIATE POST ENS SEQUATUR UNUM, TUM VERUM, DEINDE BONUM.

Videtur quod verum et bonum non ita se habeant inter se respectu entis, ut post ens immediate sequatur unum, tum verum, deinde bonum, sed e contra, post ens et unum, immediate sequatur bonum, deinde verum.

1. Quod enim est universalius, secundum rationem prius est, ut patet per Philosophum 1. *Phys.* (*text.* 3 et 4; c. 1); sed bonum est universalius quam ens, quia divinum esse extendit se tantum ad entia, quæ esse participant, bonum autem extendit se ad non entia, quæ etiam ad esse vocat (1. *Sent.* dist. 8, q. 1, a. 3, arg. 2); et quam verum, nam verum est

quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo bonum est prius secundum rationem quam verum. — 1a, q. 16, a. 4, arg. 1; *de Verit.* q. 21, a. 3, arg. 4; 1. *Sent.* l. c.

2. Præterea, bonum est in rebus, verum in compositione et divisione intellectus; sed ea quæ sunt in re, sunt priora his quæ sunt in intellectu : ergo prius est secundum rationem bonum quam verum. — 1a, l. c. arg. 2; *de Verit.* l. c. arg. 1.

3. Præterea, prius est aliquid in se perfectum secundum rationem, quam sit alterius perfectivum; sed bonum dicitur aliquid in quantum est in se perfectum, verum autem in quantum est perfectivum alterius : ergo bonum est prius quam verum. — *De Verit.* l. c. arg. 2.

4. Præterea, bonum dicitur per ordinem ad causam finalem, verum autem in ordine ad causam formalem : sed causa finalis est prior causa formali ad quam spectat verum, quia est causa causarum; ergo bonum est prius secundum rationem quam verum. — *Ibid.* arg. 3.

5. Præterea, quæcunque sunt æqualis simplicitatis, unum non est prius altero; sed ens, unum, verum, bonum sunt æqualis simplicitatis; nam convertuntur ad invicem : ergo unum, verum, bonum non se habent in ordine ad ens per prius et posterius. — 1. *Sent.* l. c. arg. 3.

Sed contra : 1. Bonum est perfectivum affectus, verum autem intellectus; intellectus autem naturaliter præcedit affectum : ergo et verum bonum. — *De Verit.* q. 21, a. 3, arg. 1. *Sed contra.*

2. Præterea, quanto aliquid est immaterialius, tanto est prius; sed verum est immaterialius quam bonum, quia bonum in rebus naturalibus invenitur, verum autem solum in mente immateriali : ergo verum est materialiter prius bono. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, quod est in pluribus, est prius secundum rationem; sed verum est in quibusdam, in quibus non est bonum, scilicet in mathematicis : ergo verum est prius quam bonum. — 1a, q. 16, a. 4, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod tam verum quam bonum, sicut dictum est (in arg. 1. *Sed contra*), habent rationem perfectivorum seu perfectionum. Ordo autem inter perfectiones aliquas potest attendi dupliciter : uno modo ex parte ipsarum perfectionum, alio modo ex parte perfectibilium. Considerando ergo verum et bonum secundum se et absolute, sic verum est prius bono secundum rationem (*de Verit.* q. 21, a. 3, c.). Quod ex tribus apparet : *primo* quidem ex hoc quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate; ratio autem boni consequitur esse, secundum quod est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est. *Secundo* apparet ex hoc quod cognitio naturaliter præcedit appetitum; unde cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quam bonum secundum rationem (1a, q. 16, a. 4, c.). *Tertio* manifestum est ex hoc quod cum verum sit perfectivum alicujus secundum rationem speciei, bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse, quod habet in re; plura includit in se ratio boni quam ratio veri, cum (1) veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur et se habeat quodammodo per additionem ad illa. Et sic bonum præsupponit verum; verum autem præsupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur, unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum; qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit Philosophus 5. *Metaphys.* (*text.* 12; l. 4, c. 6). — *de Verit.* l. c.

Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum, tum bonum. Si autem attendatur ordo inter bonum et verum ex parte perfectibilium, sic bonum est naturaliter prius quam verum duplici rationi : *primo*,

(1) Al. « ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illa. Et sic bonum.. ».

quia perfectio boni ad plura se extendit quam perfectio veri. A *vero* enim nata sunt perfici tantum illa, quæ possunt aliquod ens percipere in se ipsis, vel in se ipsis habere secundum suam rationem, et non secundum illud esse, quod ens habet in se ipso. Et hujusmodi sunt solum ea, quæ immaterialiter aliquid recipiunt, et sunt cognoscitiva; species enim lapidis est in anima, non autem secundum esse, quod habet in lapide. Sed a *bono* nata sunt perfici illa, quæ secundum esse materiale aliquid recipiunt, cum ratio boni in hoc consistat, quod aliquid sit perfectivum tam secundum rationem speciei quam secundum esse, ut prius dictum est. Et ideo omnia appetunt bonum, sed non omnia cognoscunt verum; in utroque enim ostenditur habitudo perfectibilis ad perfectionem, quæ est bonum et verum, scilicet in appetitu boni et cognitione veri. *Secundo*, quia illa, quæ nata sunt perfici bono et vero, per prius perficiuntur bono quam vero. Ex hoc enim quod participant esse, perficiuntur bono, ut dictum est; ex hoc autem quod cognoscunt aliquid, perficiuntur vero; cognitio autem est posterior quam esse: unde et in hac consideratione ex parte perfectibilium bonum præcedit verum. — *de Verit.* l. c.

Ad primum ergo dicendum, quod dupliciter potest bonum comparari, vel ad ens vel ad reliquas passiones entis. Si comparetur *primo modo*, bonum est communius ente, non secundum ambitum prædicationis, nam sic cum illo convertitur; sed secundum rationem causalitatis. Causalitas enim efficientis et exemplaris extenditur tantum ad ea, quæ participant formam actu suæ causæ exemplaris. Sed causalitas finis extenditur etiam ad ea, quæ nondum participant formam, quia etiam imperfecta desiderant et tendunt in finem, nondum participantia rationem finis, quia sunt in via ad illum. — 1. *Sent.* dist. 8, q. 1, a. 3, ad 2. — Si vero comparetur *secundo modo*, dicendum, quod voluntas et intellectus mutuo se includunt; nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa quæ ordinantur ad objectum voluntatis, continentur etiam ea quæ sunt intellectus, et e converso. Unde in ordine appetibilium bonum se habet ut universale et verum ut particulare; in ordine autem intelligibilium est e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium et perfectibilium, non autem quod sit prius simpliciter. — 1a, q. 16, a. 4, ad 1; *de Verit.* q. 21, a. 3, ad 4.

Ad secundum dicendum, quod secundum hoc est aliquid prius ratione, quod cadit prius in intellectum. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni; licet bonum sit in rebus. — 1a, l. c. ad 2. — *Vel dic*, quod ratio illa procedit de ordine veri et boni ex parte appetibilium (1), non autem ex parte ipsius veri et boni; mens enim sola est perfectibilis vero, sed omnis res est perfectibilis bono. — *de Verit.* l. c. ad 1.

Ad tertium dicendum, quod bonum non solum habet rationem perfecti, sed etiam perfectivi, ut dictum est (in c.); et ideo ratio non sequitur. — *Ibid.* ad 2.

Ad quartum dicendum, quod finis est prior in causando quam aliqua aliarum causarum; causatum autem perficitur per suam causam. Unde ratio ista procedit secundum ordinem perfectibilis ad perfectionem, in quo bonum est prius. Sed absolute considerando formam et finem, cum ipsa forma sit finis, prior est ipsa forma in se considerata, quam secundum quod est alterius finis; ratio autem veri ex ipsa specie contingit, prout est intellecta sicut est. — *Ibid.* ad 3.

Ad quintum dicendum, quod unum, verum, bonum, et ens convertuntur

(1) Al.« perfectibilium ».

secundum suppositum considerata ; sed tamen secundum intentionem ens est simplicius et prius aliis. — 1. *Sent.* dist. 8, q. 1, a 3, ad 3. — Cujus ratio est, quia ens includitur in intellectu aliorum, non e contra. Primum enim quod cadit in imaginationem intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu : sicut primum quod cadit in credulitatem intellectus, sunt dignitates, et præcipue ista : contradictoria non esse simul vera. Unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte (1) sicut in principio. Ceterum unum, verum, bonum, addunt supra ens non quidem naturam aliquam, sed rationem. Sed unum rationem indivisionis ; et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem. Verum autem est bonum addunt relationem quandam ; sed bonum relationem ad finem ; verum autem relationem ad formam exemplarem : ex hoc enim unumquodque verum dicitur, quod imitatur exemplar divinum ; vel relationem ad virtutem cognoscitivam : dicimus enim verum aurum esse ex eo, quod habet formam auri, quam demonstrat, et sic fit verum judicium de ipsa. Si autem considerentur secundum rationem causalitatis, sic bonum est prius : quia bonum habet rationem causæ finalis, esse autem habet rationem causæ exemplaris et effectivæ tantum in Deo ; finis autem est prima causa in ratione causalitatis. — 1. *Sent.* dist. 8,q. 1, a. 3, c.

ARTICULUS IV

UTRUM PASSIONES ENTIS ADDANT ENTI ALIQUID REALE POSITIVUM.

Videtur quod passiones entis addant aliquid reale positivum enti.

1. Quæ enim in Deo ratione distinguuntur, in creatis distinguuntur realiter, et per consequens sunt quid reale positivum ; sed ens, unum, verum bonum in Deo ratione distinguuntur : ergo in creatis realiter distinguentur ; et sic hæ passiones addent enti quid reale positivum. — *de Verit.* q. 1, a. 1, arg. 5. *Sed contra.*

2. Præterea, scientia realis demonstrat reales passiones de subjecto, ut dictum est (in Logica q. 6) ; sed Metaphysica est scientia realis : ergo cum demonstret de ente reali unum, verum, bonum tamquam proprias ejus passiones, hæ erunt reales, et quid reale positivum addent enti.

3. Præterea, unum, verum, bonum significant generales quosdam modos entis, quos non significat nomen ipsius entis, ut dictum est (a. 1). Sed tales modi sunt quid reale ; nam a parte rei, nullo cogitante intellectu, ens est unum, verum, bonum ; et de bono dicit Philosophus 6. *Metaphys.* (*text.* 8 ; l. 5, c. 3), quod est in rebus. Ergo passiones entis addunt supra ens quid reale. — 6. *Metaphys.* l. 4.

4. Præterea, si unum, verum, bonum non addunt supra ens quid reale positivum, idem esset dicere unum, verum, bonum, et ens. Sed nugatorie dicitur ens ens ; ergo nugatio esset dicere ens unum, ens verum, et ens bonum ; quod est falsum. Ergo addunt passiones entis supra ens quid reale positivum. — 1a, q. 11, a. 1, arg. 3.

Sed contra est : 1. quod si passiones entis adderent quid reale supra ens, daretur processus in infinitum. Nam cum unumquodque sit unum, verum, bonum, et ens ; de illo quod addunt enti, dici potest ens ; et ita de illo potest quæri, quomodo sit unum : vel per quid reale additum, vel non. Si *primum*, rursum de illo addito potest fieri quæstio ; et sic erit procedere in infinitum ; hoc autem est impossibile. Ergo necesse est dare *secundum*, nimirum passiones entis non addere supra ens quid reale positivum. — 4. *Metaphys.* l. 2 (1).

2. Præterea, in hoc distinguitur unum quod est principium numeri, et unum

(1) Al. « distincte ».

quod est passio entis, quod illud supra ens in communi et supra substantiam addit quid reale positivum, non autem hoc (4. *Metaphys.* l. 2, al. 1); sed eadem est ratio unius, veri et boni per comparationem ad ens : ergo passiones entis non addunt supra ens quid reale positivum.

Respondeo dicendum, quod passiones entis dicunt in recto et materialiter eandem naturam, quam dicit ens, in obliquo vero et formaliter dicunt et addunt vel negationem vel denominationem relativam ad aliquid extrinsecum. — Ad cujus evidentiam sciendum, quod tripliciter potest aliquid supra alterum addere : *uno modo*, quod addat aliquam rem, quæ sit extra essentiam illius rei, cui dicitur addi: sicut album addit supra corpus, quia essentia albedinis addit supra essentiam corporis. *Alio modo* dicitur aliquid addi supra alterum per modum contrahendi et determinandi : sicut homo addit aliquid supra animal, non quidem ita, quod sit in homine alia res, quæ sit penitus extra essentia animalis ; alias oporteret dicere, quod non totum quod est homo, esset animal, sed quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis : sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem : et de ratione animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem ; ista tamen determinatio, ratione cujus homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur. *Tertio modo* dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum, quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius ; quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum, sive per illud contrahatur id, cui dicitur addi, sive non. Cæcum enim addit aliquid supra hominem, scilicet cæcitatem, quæ non est aliquod ens in natura, sed rationis tantum, secundum quod ens comprehendit privationes ; et per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo cæcus est ; sed cum dicimus talpam cæcam, non fit per hoc additum aliqua contractio. — *de Verit.* q. 21, a. 1, c. — Non autem potest esse quod super ens universale aliquid addat aliquid primo modo, quamvis illo modo possit fieri aliqua additio super aliquod ens particulare ; nulla enim res naturæ est quæ sit extra essentiam entis universalis, quamvis aliqua sit extra essentiam hujus entis. Secundo autem modo inveniuntur aliqua addere supra ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens : non quidem aliquod accidens, vel aliquam differentiam, quæ sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei. Sic autem unum, verum, bonum non addunt aliquid supra ens, cum hæc æqualiter dividantur in decem genera, ut ens, ut expresse de *bono* patet in 1. *Eth.* (c. 6, al. 4) ; et ideo oportet quod vel nihil addant super ens, vel si addunt, quod sit in ratione tantum; si enim adderetur aliquid reale, oporteret quod per rationem unius vel boni vel veri contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens sit id, quod primo cadit in contemplationem mentis, ut dicit Avicenna ; oportet quod omne aliud (illud) nomen *vel* sit synonymum enti, quod de uno, vero, bono dici non potest, cum non nugatorie dicatur ens unum, ens verum, ens bonum ; *vel* addant aliquid ad minus secundum rationem ; et sic oportet quod prædictæ passiones, ex quo non contrahunt ens, addant aliquid super ens, quod sit rationis tantum. Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio, vel aliqua relatio.—*Ibid.* — Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat.

Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, *unum* addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem ; dicitur enim unum quasi ens indivisum. Sed *verum* et *bonum* positive dicuntur ;

unde addere non possunt nisi relationem quæ sit rationis tantum. Illa autem *relatio* secundum Philosophum in 5. *Metaphys.* (*text.* 20 ; l. 4, c. 15) dicitur esse *rationis tantum*, secundum quam referri dicitur id quod non dependet, ad id quod refertur, sed e converso : cum ipsa relatio sit quædam dependentia, sicut patet in scientia et scibili. Scientia enim dependet a scibili, sed non contra ; unde relatio, qua scientia refertur ad scibile, est realis ; relatio vero, qua scibile refertur ad scientiam, est rationis tantum : dicitur enim scibile referri ad scientiam secundum Philosophum (l. c. ; cf. 6. *Metaphys. text.* 4 sqq. ; al. l. 5, c. 2), non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum. Et ita est in omnibus aliis, quæ se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile. — *Ibid.*

Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi. In quolibet autem ente est duo considerare, scilicet ipsam rationem speciei et ipsum esse quo aliquid aliud subsistit in specie illa. Et sic aliquod ens potest esse perfectum dupliciter : *uno modo* secundum rationem speciei tantum.

Et sic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per rationem entis ; nec tamen ens est in eo secundum esse naturale. Et ideo hunc modum perficiendi addit *verum* supra ens. Verum enim est in mente, ut Philosophus dicit in 6. *Metaphys.* (*text.* 8 ; l. 5, c. 3) ; et unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum conformatum est vel conformabile intellectui ; et ideo omnes recte definientes verum ponunt in ejus definitione intellectum. *Alio modo* ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse, quod habet in rerum natura. Et per hunc modum *bonum* est perfectivum ; bonum enim in rebus est, ut Philosophus dicit in 6. *Metaphys.* (*text.* 8 ; l. 5, c. 3.) — *Ibid.*

Unde manifestum est, quid addant passiones entis supra ens.

Ad primum ergo dicendum, quod licet unum, verum, bonum magis uniantur in Deo, quam in rebus creatis ; non tamen oportet, ex quo in Deo ratione distinguuntur, quod in rebus creatis realiter distinguatur. Hoc enim contingit de illis, quæ non habent ex ratione sua quod sint unum secundum rem, sicut sapientia et potentia, quæ cum in Deo sint unum, in creaturis realiter distinguuntur ; sed ens, unum, verum, bonum secundum suam rationem habent quod sint unum. Unde ubicunque inveniuntur, realiter sunt unum, quamvis perfectior sit unitas illius rei, secundum quam uniuntur in Deo, quam illius rei, secundum quam uniuntur in creaturis. — *de Verit.* q. 1, a. 1, ad. 5 *Sed contra.*

Ad secundum dicendum, quod quia unum, verum, bonum dicunt eandem naturam cum ente, ut dicit Philosophus (4. *Metaphys text.* 2 sqq. ; l. 3, c. 1), licet superaddant quid rationis, dicuntur esse passiones reales. — 4. *Metaphys.* l. 1 et 2.

Ad tertium dicendum, quod modi illi generales involvunt naturam entis, et ratione illius sunt quid reale, ut dictum est (ad 2).

Ad quartum dicendum, quod ideo non est nugatio, cum dicitur ens unum vel ens verum vel ens bonum, quia unum, verum, bonum addunt aliquid secundum rationem supra ens. — 1a, q. 11, a. 1, ad 3.

QUÆSTIO XII (1).

* DE UNO.

Deinde considerandum est de passionibus entis in particulari.

Primum autem considerandum erit de uno, tum de vero, postremo de bono.

(1) Edit. Ticin. « Quæst. 5. De uno... Circa primum quæruntur duo : 1. utrum unum sit passio adæquata enti, seu convertatur cum ente ; 2. utrum unum supra ens addat quid positivum, an vero quid negativum ».

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR QUATUOR:

1. Utrum unum dicatur multipliciter.
2. Utrum unum sit prima passio entis.
* 3. Utrum unum sit passio adæquata enti, seu convertatur cum ente.
* 4. Utrum unum supra ens addat quid positivum.

ARTICULUS I

UTRUM UNUM DICATUR MULTIPLICITER.

Videtur quod unum non dicatur multipliciter.

1. Multitudo enim destruit unitatem; ergo est contra rationem unius, quod dicatur multipliciter. — 10. *Metaphys.* l. 4 init., al. l. 2.

2. Præterea, quod de aliquo dicitur per se, illi soli convenit; consequitur enim principia essentialia ejus (*de Pot.* q. 10, a. 4, c., post princ.); sed datur aliquid, cui convenit esse per se unum, scilicet id quod est maxime et proprie unum: ergo unum non dicitur multipliciter.

Sed contra est auctoritas Philosophi, qui 5. *Metaphys.* (*text.* 7 usque ad 12; l. 4, c. 6) ostendit, quotupliciter dicatur unum (1). — 5. *Metaphys.* l. 7 et 8 (6).

Respondeo dicendum, quod unum necessario dicitur multipliciter. Et primo quidem, cum ens in quantum ens sit unum, ut supra (quæst. præced., a. 1 et 2) dictum est, necesse est quod secundum quod diversimode dicitur ens, sic etiam diversimode dicatur unum. Ens autem aliud est per se, aliud per accidens; unde simili modo unum aliud est per se, aliud per accidens. — *Per accidens* autem *unum* docet Philosophus considerare primo in terminis singularibus; et hoc dupliciter: uno modo secundum quod accidens comparatur ad subjectum, alio modo secundum quod unum accidens comparatur ad aliud. In utroque autem istorum tria est accipere, scilicet unum compositum et duo simplicia. Si enim unum per accidens accipiatur secundum comparationem accidentis ad subjectum, sic sunt ista tria: primum est Coriscus, secundum est musicus, tertium Coriscus musicus. Et hæc tria sunt unum per accidens; nam idem subjecto est Coriscus et musicus. Et similiter, quando comparatur accidens ad accidens, tria est accipere: quorum primum est musicum, secundum est justum, tertium est musicus justus Coriscus.

Et omnia prædicta dicuntur esse unum secundum accidens; tamen alia ratione. Justum enim et musicum, quæ sunt duo simplicia in secunda acceptione, dicuntur unum per accidens, quia accidunt uni subjecto. Musicus vero et Coriscus, quæ sunt duo simplicia in prima acceptione, dicuntur unum per accidens, quia alterum eorum, scilicet musicum, accidit alteri, scilicet Corisco. Et similiter musicus Coriscus cum Corisco, quod est compositum cum uno simplicium in prima acceptione, dicuntur unum per accidens, quia inter partes istas, quæ sunt in hoc termino complexo, scilicet Coriscus musicus, altera pars termini complexi, scilicet musicus, accidit alteri parti per se signatæ, scilicet Corisco. Et eadem ratione potest dici, quod musicus Coriscus est unum cum justo Corisco, quæ sunt duo composita in secunda acceptione, quia ambæ partes utriusque compositi accidunt uni, scilicet Corisco. Si enim idem est musicus et musicus Coriscus, et justus et justus Coriscus, cuicunque accidit musicum, accidit musicus Coriscus; et quidquid accidit Corisco, accidit Corisco justo. Unde si musicum accidit Corisco, sequitur quod musicus Coriscus accidit justo Corisco. Et sic nihil differt dicere musicum Coriscum accidere justo Corisco, quam musicum accidere Corisco. Quia vero hujusmodi prædicata per accidens per prius prædicantur de singularibus, et per posterius de universalibus, cum tamen e converso sit de prædicatis per se, manifestat Philosophus consequenter in terminis universalibus, quod in singularibus osten-

(1) Paraphrasin hujus capitis perspicuitate insignem habes apud Silvestrum Maurum in opere supra, pag. 34, laudato.

sum est, dicens, quod similiter accipitur unum per accidens, si aliquod accidens dicatur cum aliquo nomine alicujus generis, vel cujuscunque universalis, sicut accipitur unum per accidens in prædictis, quando accidens adjungitur nomini singulari : sicut cum dicitur, quod homo et musicus homo sunt unum per accidens, licet quantum ad aliquid differant. Singulares enim substantiæ nec sunt in subjecto nec de subjecto prædicantur; unde tantum substant, et nihil eis substat. Cum ergo accidens adjungitur particulari substantiæ, non potest esse alia ratio dicti nisi quia accidens inest substantiæ particulari, ut quia musicum inest Corisco, cum dicitur Coriscus musicus. Sed cum dicitur homo musicus, potest esse duplex ratio dicti : *aut* enim hoc dicitur, quia musicum accidit homini, per quod significatur substantia, et ex hoc competit sibi quod possit substare accidenti; *aut* hoc ideo dicitur, quia ambo, scilicet homo et musicus, insunt alicui singulari, scilicet Corisco : sicut musicum dicebatur justum, quia eidem singulari insunt, et eodem modo, scilicet per accidens. Sed forsan hoc non eodem modo ; sed universalis substantia inest singulari ut genus, sicut hoc nomen « animal » ; aut si non sit genus, saltem ut substantiale prædicatum, sicut hoc nomen « homo ». Sed aliud, scilicet musicum, non est ut genus vel essentiale prædicatum, sed ut accidentale. — Patet igitur, quod isti sunt modi, quibus aliqua dicuntur *unum per accidens*. — 5. *Metaphys.* l. 7 (6).

Ut autem intelligatur, *quot modis* dicitur *unum per se*, sciendum est, quod ratio unius potest considerari in rebus vel secundum *conditiones in ipsis rebus* inventas, vel secundum *intentiones logicales*. — *Ibid.*

Ut autem accipiatur, quot modis dicatur unum *primo modo* sumptum, sic procedendum est. Unum absolute dicitur quod non habet divisionem. Unde quæcunque non habent divisionem, secundum hoc dicuntur unum, in quantum divisionem non habent : sicut quæ non dividuntur in eo quod est homo, dicuntur unum in homine, sicut Socrates et Plato; et quæ non dividuntur in ratione animalis, dicuntur unum in animali ; et quæ non dividuntur in magnitudine et mensura, dicuntur unum secundum magnitudinem. — 5. *Metaphys.* l. 8 init., al. l. 6 ; 10. *Metaphys.* l. 1.

Sic ergo *unum* aut est *indivisibile simpliciter* aut *indivisibile secundum quid*. Si quidem *simpliciter*, sic est *ultimus modus* (*Ibid.*), qui affertur a Philosopho. Quo aliqua dicuntur maxime et perfecte unum, in quantum intellectus intelligens quidditatem eorum est omnino indivisibilis : sicut simplicia, quæ non componuntur ex principiis materialibus et formalibus. Unde intellectus accipiens quidditatem eorum, non comprehendit ea quasi componens definitionem eorum ex diversis principiis ; sed magis per modum negationis, sicut punctus est cujus pars non est; vel etiam per modum habitudinis ad composita : sicut si dicatur quod unitas est principium numeri. Et quia talia habent intellectum indivisibilem in se ipsis, ea autem quæ sunt quocunque modo divisa, possunt intelligi separatim; ideo sequitur quod hujusmodi sunt inseparabilia, et secundum tempus, et secundum locum, et secundum rationem. Et propter hoc sunt maxime unum, præcipue illud quod est indivisibile in genere substantiæ. Nam quod est indivisibile in genere accidentis, etsi ipsum in se non sit compositum, est tamen alteri compositum, id est subjecto in quo est. Indivisibilis autem substantia neque secundum se composita est, nec alteri componitur. — Hic est ergo præcipuus modus dicendi unum per se, cum scilicet intellectus intelligens quidditatem eorum, est omnino indivisibilis. — 5. *Metaphys.* l. 8 versus fin., al. l. 6.

Si autem sumatur *indivisibile secundum quid*, aut secundum quantitatem tantum aut secundum naturam. Si secundum quantitatem, sic est *modus* dicendi per se, qui *primo* assignatur a Philosopho,

quo scilicet quædam dicuntur unum esse in eo quod sunt « continua ». Sed continua dicuntur aliqua dupliciter : quædam enim sunt continua per aliud, quædam secundum se. Continua per aliud sunt, sicut onus lignorum continuum est ratione ligaminis vel vinculi ; et hoc modo ligna ad invicem conviscata dicuntur unum per viscum. Quod etiam contingit dupliciter : quia quandoque continuatio alligatorum fit secundum lineam rectam, quandoque autem secundum indirectam, sicut est linea reflexa angulum continens, quæ fit ex contactu duarum in una superficie, quarum applicatio non est directa. Per hunc enim modum partes animalis dicuntur unum et continuum : sicut tibia, quæ habet reflexionem, et angulum continet ad genu, dicitur una et continua, et similiter brachium. Sed cum talis continuatio, quæ est vel fit per aliud, possit fieri naturaliter et arte, magis unum sunt quæ sunt continua per naturam, quam quæ sunt continua per artem : quia in his quæ sunt continua per naturam, illud unum, per quod fit continuatio, non est extraneum a natura rei, quæ per ipsum continuatur, sicut accidit in his quæ sunt unum per artificium, in quibus vinculum vel viscus vel aliquid tale, est omnino extraneum a natura colligatorum. Et ita ea quæ sunt naturaliter colligata, prius accidunt ad ea quæ sunt secundum se continua, quæ sunt maxime unum. Ad hujus autem evidentiam definit Philosophus hic (scilicet 5. *Metaphys. text.* 8 ; l. 4, c. 6) continuum, « cujus secundum se unus motus tantum est, et non est possibile aliter ». Non enim possibile est in continuo ut diversæ partes diversis motibus moveantur, sed totum continuum movetur uno motu. Dicitur autem « secundum se », quia possibile est ut continuum moveatur uno modo per se, et alio modo vel pluribus per accidens : sicut si homo movetur in navi per se contra motum navis, movetur nihilominus motu navis per accidens. — Ad hoc autem quod sit *unus motus*, oportet quod sit indivisibilis : et hoc dico secundum tempus, ut videlicet simul dum movetur una pars continui, moveatur et alia. Non enim contingit in continuo quod una pars moveatur, alia quiescat, vel quod una quiescat, alia moveatur, ut sic motus diversarum partium continui sint in diversis partibus temporis. Ideo autem hic definit Philosophus continuum per motum, et non per unitatem termini, ad quem partes continui conjunguntur, sicut in *Prædicam.* c. 1 (6) « de Quanto » et in libris *Physicorum* habetur, quia ex ista definitione potest sumi diversus gradus unitatis in diversis continuis, sicut postea patebit, non autem ex definitione ibi data. Nec hoc quod hic dicitur, quod motus continui indivisibilis est secundum tempus, est contrarium ei ;quod probatur in 6. *Phys.* (*text.* 37 ; c. 4), scilicet quod tempus motus dividitur secundum partes mobilis. Hic enim loquitur Philosophus quantum ad motum absolute, quia scilicet non ante incipit moveri una pars continui quam alia ; ibi autem loquitur referendo ad aliquod signum, quod signatur in magnitudine per quam fit motus. Illud enim signum, quod est prior pars magnitudinis, in priori tempore transitur, licet etiam illa priori parte temporis aliæ partes mobilis continui moveantur. — Sic igitur ea quæ sunt secundum se continua, dicuntur unum secundum se, quamvis habeant reflexionem. Duæ enim lineæ reflexæ continuantur ad unum communem terminum, qui est punctus in loco ubi constituitur angulus. Sed tamen magis sunt unum quæ per se sunt continua sine reflexione. Cujus ratio est, quia linea recta non potest habere nisi unum motum in omnibus partibus suis. Linea vero reflexa potest habere unum motum et duos motus. Potest enim intelligi linea reflexa tota moveri in unam partem ; et iterum potest intelligi quod una parte quiescente, alia pars, quæ cum parte quiescente facit angulum, appropinquet per suum motum ad partem quiescentem, sicut quando tibia vel crus applicantur

ad coxam. Unde utrumque eorum, scilicet tibia vel coxa, sunt magis unum, quam id quod est compositum ex tibia et coxa. — Ex quo patet quo modo dicatur unum secundum quantitatem. — 5. *Metaphys.* l. 7 circa med., al. l. 6.

Si autem sumatur *indivisibile secundum naturam :* aut quantum ad *subjectum* est indivisibile aut quantum ad divisionem quæ se tenet ex parte *formæ.* Si quantum ad *subjectum :* vel quantum ad subjectum reale vel quantum ad subjectum rationis. Si quantum ad subjectum reale : sic est modus qui *secundo loco* assignatur a Philosopho, quo scilicet dicitur unum non tantum ratione continuæ quantitatis, sed ex eo quod subjectum totum est indifferens forma secundum speciem. Quædam enim possunt esse continua, quæ tamen in subjecto sunt diversa secundum speciem : sicut si continuetur aurum argento, vel aliqua hujusmodi. Et tunc talia duo erunt unum, si attendatur *sola quantitas*, non autem si attendatur natura subjecti. Si vero totum subjectum continuum sit unius formæ secundum speciem, erit unum et secundum rationem quantitatis et secundum rationem naturæ. Subjectum autem dicitur esse *indifferens secundum speciem*, quando eadem species sensibilis non dividitur, ita quod sint diversæ formæ sensibiles in diversis partibus subjecti : sicut quandoque contingit quod unius corporis sensibilis una pars est alba et alia nigra. Hoc autem subjectum indifferens potest accipi dupliciter : uno modo subjectum primum, alio modo subjectum finale sive ultimum, ad quod pervenitur in fine divisionis : sicut patet, quod totum vinum dicitur unum esse, quia partes ejus communicant in uno primo subjecto, quod est indifferens secundum speciem ; et similiter est de aqua. Omnes autem liquores sive humores dicuntur unum in uno ultimo. Nam oleum et vinum et omnia hujusmodi resolvuntur ultimo in aquam vel aerem, qui in omnibus est radix humiditatis. — 6. *Metaphys.* l. 7 post med., al. 6.

Si autem sumatur *indivisibile quantum ad subjectum rationis :* sic est modus qui *tertio loco* assignatur a Philosopho, quo scilicet aliqua dicuntur unum, quorum genus est unum oppositis differentiis divisum. Et ille modus habet aliquam similitudinem cum præcedenti. Ibi enim aliqua dicebantur esse unum, quia eorum *subjectum* est unum ; hic aliqua dicuntur esse unum, quia eorum *genus*, quod est subjectum differentiis, est unum : sicut homo et equus et canis dicuntur unum, quia communicant in animali, quasi in uno genere subjecto differentiis. Differt autem hic modus a prædicto, quia in illo modo subjectum erat unum non distinctum per formas ; hic autem genus subjectum est unum distinctum per diversas differentias quasi per diversas formas. Et sic patet, quod propinquissimo modo dicuntur aliqua esse unum genere, et similiter sicut aliqua dicuntur esse unum materia. Nam illa etiam, quæ dicuntur esse unum materia, distinguntur per formas. Genus enim, licet non sit materia, quia non prædicaretur de specie, cum materia sit pars, tamen ratio generis sumitur ab eo quod est materiale in re ; sicut ratio differentiæ ab eo quod est formale. Non enim anima rationalis est differentia hominis, cum de homine non prædicetur ; sed habens animam rationalem, quod significat hoc nomen rationale. Et similiter natura sensitiva non est genus hominis, sed pars. Habens autem naturam sensitivam, quod nomine animalis significatur, est hominis genus. Similis ergo et propinquus modus est, quo aliqua sunt unum materia et unum genere. Sed sciendum est, quod unum ratione generis dicitur dupliciter. Quandoque enim aliqua dicuntur ita unum in genere, sicut dictum est, quia scilicet unum eorum est genus qualitercunque. Quandoque vero non dicuntur aliqua esse unum in genere, nisi in genere superiori, quod cum adjunctione unitatis vel identitatis prædicatur de ultimis speciebus generis inferioris, quando sunt

aliquæ aliæ superiores species supremi generis, in quarum una infinitæ species conveniunt : sicut figura est unum genus supremum continens sub se multas species, scilicet circulum, triangulum, quadratum et hujusmodi. Et triangulus etiam continet diversas species, scilicet æquilaterum, qui dicitur isopleuros, et triangulum duorum æqualium laterum, qui dicitur isosceles. Isti igitur duo trianguli dicuntur una figura, quod est genus remotum, sed non unus triangulus, quod est genus proximum (1). Cujus ratio est, quia hi duo trianguli non differunt per differentias quibus dividitur figura ; differunt autem per differentias quibus dividitur triangulus. *Idem* autem dicitur, a quo aliquid non differt differentia. — *Ibid.*

Si autem sumatur *indivisibile* quantum ad divisionem quæ se tenet *ex parte formæ*, sic est *quartus modus* assignatus a Philosopho (l. c. *text.* 11), quo aliquid dicitur unum, quatenus definitio ejus, quæ est ratio significans quid est esse, non dividitur a definitione alterius, quæ significat etiam quid est esse ejus. Ipsa enim definitio secundum se quidem oportet quod sit divisibilis, cum constet ex genere et differentia. Sed potest esse quod definitio unius sit indivisibilis a definitione alterius, quando scilicet duo habent unam definitionem : *sive* illæ definitiones significent totum hoc, quod est in definito, sicut tunica et indumentum ; et tunc sunt simpliciter unum, quorum definitio est una ; *sive* illa communis definitio non totaliter comprehendat rationem duorum, quæ in ea conveniunt, sicut bos et equus conveniunt in una definitione animalis. Unde nunquam sunt unum simpliciter, sed secundum quid, in quantum scilicet utrumque eorum est animal. [Et similiter augmentum et diminutio conveniunt in una definitione generis, quia utraque est motus secundum quantitatem. Similiter in omnibus superficiebus est unam definitio hujus speciei, quæ est superficies]. — Et ex his patet, quot modis dicatur *unum per se*.

Ex his autem modis ulterius *aliqui alii modi* derivantur. Plurima enim sunt quæ dicuntur unum ex eo quod faciunt unum, sicut plures homines dicuntur unum ex hoc quod trahunt navem. Et etiam dicuntur aliqua unum ex eo quod unum patiuntur, sicut multi homines sunt unus populus ex hoc quod ab uno rege reguntur. Quædam vero dicuntur unum ex eo quod habent aliquid unum, sicut multi possessores unius agri sunt unum in dominio ejus. Quædam etiam dicuntur unum ex hoc quod sunt aliquid unum, sicut multi homines albi dicuntur unum, quia quilibet eorum albus est. Sed respectu omnium istorum modorum secundariorum *primo* dicuntur unum illa, quæ sunt unum secundum suam *substantiam*, de quibus supra (pag. 119 sqq.) dictum est, in quinque modis supra positis. Una namque substantia est aut ratione continuitatis, sicut in primo modo ; aut propter speciem subjecti, sicut in secundo modo et etiam in tertio, prout unitas generis aliquid habet simile cum unitate speciei ; aut etiam propter rationem, sicut in quarto et quinto modo. — Quod etiam patet per oppositum. Aliqua enim sunt numero plura, vel numerantur ut plura, quia non sunt continua, vel quia non habent speciem unam, vel qui non conveniunt in una ratione. — Addit autem *alium* modum Philosophus a supra dictis, qui non sumitur ex ratione indivisionis, sicut prædicti, sed magis ex ratione divisionis. Dicit enim, quod quandoque aliqua dicuntur unum propter solam continuitatem ; quandoque vero non, nisi sit aliquod totum et perfectum : quod quidem contingit, quando habent aliquam unam speciem, non quidem sicut subjectum homogeneum dicitur unum specie, quod pertinet ad secundum modum positum prius ; sed secundum quod species in quadam totalitate consistit requirens deter-

(1) Aristoteles (5. *Metaphys. text.* 10 ; l. 4, c. 6) : Ut isosceles et isopleurus sunt una et eadem figura, quia ambo triangulus ; sed trianguli non iidem.

minatum ordinem partium : sicut patet, quod non dicimus unum aliquid, ut artificiatum, quando videmus partes calceamenti qualitercunque compositas, nisi forte secundum quod accipitur unum pro continuo; sed tunc dicimus esse unum omnes partes calceamenti, quando sic sunt compositæ, quod sit calceamentum, et habeat aliquam unam speciem, scilicet calceamenti. Et ex hoc patet, quod linea circularis est maxime una, quia non solum habet continuitatem, sicut linea recta, sed etiam habet totalitatem et perfectionem, quod non habet linea recta. Perfectum est enim et totum, cui nihil deest ; quod quidem contingit (convenit) lineæ circulari: non enim potest sibi fieri additio, sicut fit lineæ rectæ. — 5. *Metaphys.* l. 8 post init., al. l. 6.

Secundum autem *intentiones logicales* unum etiam multipliciter dicitur. Quædam enim sunt unum numero, quædam specie, quædam genere, quædam analogia. *Numero* quidem sunt unum quorum materia est una. Materia enim, secundum quod stat sub dimensionibus signatis, est principium individuationis formæ [ut dicetur infra, q. 24, a. 3]. Et propter hoc ex materia habet singulare quod sit unum numero ab aliis divisum. *Specie* autem dicuntur unum, quorum una est ratio, id est definitio. Nam nihil proprie definitur nisi species, cum omnis definitio ex genere et differentia constet. Et si liquod genus definitur, hoc est in quantum est species. Unum vero *genere* sunt quæ conveniunt in figura prædicationis, id est quæ habent unum modum prædicandi. Alius enim est modus, quo prædicatur substantia, et quo prædicatur qualitas vel actio ; sed omnes substantiæ habent unum modum prædicandi, in quantum prædicantur non ut in subjecto existentes. *Proportione* vero vel *analogia* sunt unum quæcunque in hoc conveniunt, quod hoc se habet ad illud, sicut aliud ad aliud. Et hoc quidem potest accipi duobus modis: *vel* in eo quod aliqua duo habent diversas habitudines ad unum: sicut sanativum de urina dictum, habitudinem significat signi sanitatis, de medicina vero quia significat habitudinem causæ respectu ejusdem; *vel* in eo quod est eadem proportio duorum ad diversa, sicut tranquillitatis ad mare, et serenitatis ad aerem; tranquillitas enim est quies maris, et serenitas aeris. — In istis autem modis unius, semper posterius sequitur ad præcedens, et non convertitur. Quæcunque enim sunt unum numero, sunt specie unum, et non convertitur; et idem patet in aliis (5. *Metaphys.* l. 8 post med., al. l. 6). — 5 *Metaphys.* l. 7 et 8, al. l. 6; 10. *Metaphys.* l. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod multitudo *intrinseca*, quæ ex divisione causatur, privat unitatem; non enim aliquid potest esse unum et divisum, ut patet ex dictis ; at multitudo *extrinseca* non privat unitatem nisi numericam; nec tamen privat eam totaliter, cum diviso toto adhuc remaneat pars indivisa, sed removet unitatem totius. — *de Pot.* q. 3, a. 16, ad 3; *Tabula Aurea* voce « unitas » n. 26.

Ad secundum dicendum, quod unum dicitur sicut et ens; unde cui convenit esse ens per se, convenit et per se unum ; cui vero convenit esse ens per accidens, convenit et esse unum per accidens; omne enim ens est ens et unum per suam formam. — *Quodl.* 6, a. 1, c.

ARTICULUS II

UTRUM UNUM SIT PRIMA PASSIO ENTIS.

Videtur quod unum non sit prima passio entis.

1. Secundum hoc enim est aliquid prius ratione, quod cadit prius in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo veri, tertio boni. Ergo unum non est primum quod convenit enti. — 1a, q. 16, a. 4, arg. 2.

2. Præterea, videtur quod unum sit

prius quam ens. Dicit enim Dionysius (*de Div. Nom.* c. 13, § 3 ; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 979), quod omnium est unum elementatum ; et si auferas unum, neque totalitas neque pars neque aliud, nihil existentium erit (1). Ergo unum est prius ente. — Expos. in cap. 13 *de Div. Nom.* lect. 2.

3. Præterea, dicit Philosophus (10. *Metaphys. text.* 8 ; l. 9, c. 2), quod unum et ens non prædicant aliam naturam ab his de quibus dicuntur ; ergo unum non est passio, ac proinde nec prima passio entis. — 10. *Metaphys.* l. 3 (1).

Sed contra : Consequenter se habet in re quod non sit id quod non est, ad hoc quod sit id quod est ; per hoc enim res habet quod non sit hoc, per quod habet quod sit hoc ; sed per hoc quod res est hoc ens et non aliud, consequenter est una : ergo unum est prima passio entis. — 4. *Metaphys.* l. 3 (1) ; *de Verit.* q. 1, a. 1, c. ; *Opusc.* 42, c. 2.

Respondeo dicendum, quod dupliciter aliquid additur enti ex æquo se habens cum ente vel ut passio entis : uno modo quando additio fit super ens absolute, alio modo quando fit additio ad ens comparatum ad aliquid quod habet convenientiam cum omni ente, cujusmodi est anima. Quando autem aliquid addit super ens *absolute*, aut accipitur affirmative aut negative. Non autem invenitur aliquid *affirmative* dictum absolute, quod possit accipi in omni ente, nisi essentia ejus secundum quam esse dicitur ; et sic imponitur hoc nomen « res », quod in hoc differt ab ente secundum Avicennam (in principio *Metaphysicæ*), quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis. *Negatio* autem quæ est consequens omne ens absolute, est indivisio ; et hanc exprimit hoc nomen « unum ». Nihil enim est aliud unum quam ens indivisum. Prout vero ens sumitur *in ordine ad animam*, sic ei conveniunt « verum » et « bonum », ut supra dictum est. Unde cum ea quæ conveniunt rei in ordine ad se, prius illi conveniant quam quæ conveniunt in ordine ad aliud, in quantum absolutum est prius relativo (1a 2æ, q. 16, a. 4, ad. 2) ; consequens est quod inter passiones entis illa sit prima, quæ convenit enti non in ordine ad aliud. — 1a, q. 11, a. 1 sqq. ; *Opusc.* 42, c. 2 ; *de Verit.* q. 1, a. 1, c. ; 4. *Metaphys.* l. 3 (1) ; 10. *Metaphys.* l. 3 (1).

Ad primum ergo dicendum, quod hoc probat, inter passiones quæ conveniunt enti *in ordine ad animam*, primam esse verum. Sed absolute loquendo de ente hoc non est necesse : cum primo intelligatur ens, et ex consequenti non ens, et per consequens divisio, et per consequens unum, quod divisionem privat, et per consequens multitudo, in cujus ratione cadit divisio, sicut in ratione unius cadit indivisio. — 1a 2æ, q. 16, a. 4, ad 2 ; 4. *Metaphys.* l. 3 (1) ; *Opusc.* 42, c. 2.

Ad secundum dicendum, quod elementum est id ex quo componitur aliquid primo, et est in eo, et non dividitur secundum formam. Unde cum elementum sit tantum proprie in compositis, ita unum non dicitur elementatum nisi respectu compositorum. Manifestum est enim, quod in omni composito est aliqua componentium multitudo. Omnis autem multitudinis elementum est unum, cum unum sit indivisibile, et unum sit in multitudine sicut id ex quod primo componitur multitudo. Relinquitur ergo quod unum sit sicut principium elementare omnium elementorum. Patet ergo quod illud dictum Dionysii intelligitur de compositis. — Expos. in cap. 13 libri Dionysii *de Div. Nom.* lect. 2.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus supra (*text.* 6) probavit contra Platonem, unum et ens non esse substantiam eorum de quibus dicuntur. Ad intelligendum

(1) Migne l. c : Illud præterea sciendum, ut secundum uniuscujusque speciem præconceptam uniri dicantur ea quæ unita sunt, sitque unum omnium quasi elementum ; et si sustuleris unitatem, neque totalitas, neque particula, neque aliud quidpiam in rebus erit ; omnia enim in se unum uniformiter participant et complectuntur.

ergo, quo modo sibi non sit contrarius, sciendum est, quod substantia dicitur dupliciter : uno modo *suppositum* in genere substantiæ, quod dicitur substantia prima et hypostasis, cujus proprie est subsistere; alio modo *quod quid est*, quod etiam dicitur natura rei. Secundum ergo Platonis opinionem, cum universalia essent res subsistentes, significabant substantiam non solum secundo modo, sed etiam primo. Aristoteles vero probat in 7. *Metaphys.* (*text.* 45 sqq. ; l. 6, c. 13), quod universalia non subsistunt ; unde sequitur quod universalia non sunt substantiæ primo modo, sed secundo modo tantum. Propter quod dicitur in *Prædicamentis* (c. 6, al. 5) (1), quod secundæ substantiæ, quæ sunt genera et species, non significant « hoc aliquid », quod est substantia subsistens, sed significant « quale quid », id est naturam quandam in genere substantiæ. — Sic igitur Philosophus probavit (*text.* 6), quod unum et ens non significant substantiam, quæ est hoc aliquid, sed oportet quærere aliquid quod sit unum et ens, sicut quæritur aliquid quod sit homo vel animal, ut Socrates vel Plato. Postmodum vero (scilicet *text.* 7 et 8) ostendit, quod significant naturam eorum de quibus dicuntur, et non aliquid additum, sicut accidentia. In hoc enim differunt communia ab accidentibus, quamvis utrisque sit commune non esse hoc aliquid, quia communia significant ipsam naturam suppositorum, non autem accidentia, sed aliquam naturam additam. — 10. *Metaphys.* l. 3 (1).

ARTICULUS III

*UTRUM UNUM SIT ADÆQUATA PASSIO ENTIS.

Videtur quod unum non sit adæquata passio entis, ita ut cum illo convertatur.

1. Quod enim dividit aliquod commune, se habet ex additione ad illud, et consequenter non convertitur cum illo; sed ens dividitur per unum et multa : ergo unum addit aliquid supra ens ; et consequenter non convertitur cum illo, nec est ejus adæquata passio. — 1a, q. 11, a. 1, arg. 2.

2. Præterea, unum opponitur multitudini, ut dicitur 10. *Metaphys.* (*text.* 9 ; l. 9, c. 3); sed opposita non conveniunt eidem secundum idem (3a, q. 16, a. 4, ad 1) : ergo unum non convenit semper enti, cum multitudo sit ens. — 1. *Sent.* dist. 24, q. 1, a. 3, arg. 1. *Sed contra;* 10. *Metaphys.* l. 4 (2).

Sed contra est, quod Philosophus 4. *Metaphys.* (*text.* 3 ; l. 3, c. 2) dicit, quod ens et unum dicunt eandem naturam, atque adeo convertuntur ; et 10. *Metaphys.* (*text.* 8; l. 9, c. 2) tribus rationibus probat, quod ens et unum convertuntur : quia nimirum unum consequitur omnia prædicamenta, sicut ens; et quia unus homo non prædicat aliquam aliam naturam ab homine ; demum quia unumquodque dicitur unum, in quantum est ens. — 4. *Metaphys.* l. 2 (1); 10. *Metaphys.* l. 3 (1) ; 1a, q. 11, a. 1.

Respondeo dicendum, quod unum est adæquata passio entis. Et ratio est, quia de ratione passionis adæquatæ entis est, quod consequatur omnia entia, atque adeo ens in quantum ens ; et quod ex principiis entis, in quantum ens est, causetur. Sed ita se habet unum respectu entis. *Consequitur* enim ens in quantum ens. Cum enim unum non addat supra ens aliquam rem, sed tantum negationem divisionis, quia unum nihil aliud significat quam ens indivisum ; omne ens aut est simplex aut compositum ; quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia ; quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes ejus sunt divisæ, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum (1a, q. 11, a. 1, c.). Et sic unum consequitur ens.— Quod autem *causetur* ex principiis entis, patet, quia negatio divisionis, quam supra ens addit unum, fundatur in ipsa ratione entis ; unumquodque enim dicitur

(1) Cf. Silvestri Mauri paraphrasin Aristotelis supra (pag. 34) citatam, sect. 1, pag. 36 sq., n. 12.

unum, in quantum est ens. Unde manifestum est, quod unum est passio adæquata entis. — 4. *Metaphys.* l. 1 et 2 ; 10. *Metaphys.* l. 3 (1).

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id, quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum, sicut quod est divisum secundum speciem, est indivisum secundum genus ; et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter, *vel* quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea quæ sunt extra essentiam rei; sicut quod est unum subjecto et multa secundum accidentia; *vel* quia est indivisum in actu et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum partes; hujusmodi erit unum simpliciter et multa secundum quid. — Si vero aliquid e converso sit indivisum secundum quid et divisum simpliciter, utpote quia est divisum secundum essentiam et indivisum secundum rationem, *vel* secundum principium sive causam; erunt multa simpliciter et unum secundum quid, ut quæ sunt multa numero et unum specie, *vel* unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa quasi per unum simpliciter et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non continetur sub ente, nisi contineatur aliquo modo sub uno. Dionysius enim in lib. *de Div. Nom.* (c. 13, § 2; Migne t. 3, col. 979) dicit, quod non est multitudo non participans uno. Sed quæ sunt multa partibus, sunt unum toto ; et quæ sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto; et quæ sunt multa numero, sunt unum specie ; et quæ sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quæ sunt multa processibus, sunt unum principio. — 1a, q. 11, a. 1, ad 2 ; v. Cajetanum in h. l.

Ad secundum dicendum, quod opposita possunt convenire eidem, et de eodem prædicari, non tamen secundum idem (3a, q. 16, a. 4, ad 2.). Cum ergo unum opponatur multitudini, tamquam indivium in se et divisum ab alio, et hæc non sumantur respectu ejusdem — nam *indivisum*, quod dicit unum, est respectu unius entis in se; *divisum* vero, quod significat multitudo, competit eidem enti respectu alterius entis, non autem respectu sui, ut dictum est (supra q. 11, a. 2) ; — poterit unum opponi multitudini, et tamen unum converti cum ente tamquam ejus adæquata passio. — 1a, q. 11, a. 1, ad 1 et 2; cf. a. 2.

ARTICULUS IV

* UTRUM UNUM SUPRA ENS ADDAT QUID POSITIVUM, AN VERO QUID NEGATIVUM.

Videtur quod unum supra ens addat aliquid positivum.

1. Privatio enim nunquam constituit habitum; sed multitudo constituitur ex unitatibus : ergo unum non dicit quid negativum. — 1. *Sent.* dist. 24, q. 1, a. 3, arg. 5 ; *Quodl.* 10, a. 1, arg. 1 ; *de Pot.* q. 9, a. 7, arg. 10.

2. Præterea, si unum dicit quid negativum, non potest dicere aliam negationem quam negationem multitudinis ; sed rursum multitudo dicit negationem unitatis: ergo unitas dicit negationem negationis. Sed negatio negationis nihil est nisi secundum intellectum, qui potest multiplicare in infinitum. Ergo si unitas dicit negationem, non erit realiter in rebus, sed tantum in intellectu; et sic non possent dici a parte rei plures res, vel una res; quod est falsum. — 1. *Sent.* l. c. arg. 1 ; *Quodl.* 10, a. 1, arg. 3.

3. Præterea, unum se habet ad multa ut mensura ad mensuratum ; unde relative opponitur multis ; sed in relative oppositis utrumque dicit quid positivum : ergo unum supra ens addit quid positivum. — *de Pot.* l. c. arg. 17.

4. Præterea, si unum significat quid negativum, puta remotionem multitudinis, oportet quod unum opponatur multitudini sicut privatio habitui ; sed habitus est naturaliter prior privatione, et etiam secundum rationem, quia privatio non

potest definiri nisi per habitum: ergo multitudo erit prior uno secundum naturam et secundum rationem; quod est falsum. — *Ibid.* arg. 15.

5. Præterea, si unum negat divisionem vel multitudinem, cum hæc rursum significet negationem unitatis et indivisionis, sequitur quod sit circulatio in ratione confundens intellectum, et nihil certificans; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod unitas significet quid positivum, et non quid negativum. — *Ibid.* arg. 16; 1. *Sent.* l. c. arg. 3 et 4; 1a, q. 30, a. 3, arg. 3.

6. Præterea, numerus vel multitudo sequitur distinctionem; si ergo unitas non diceret rem aliquam positivam, nec in rebus creatis esset realis distinctio, quod est falsum; nec in divinis, quod est hæresis Sabelliana. — *Quodl.* 10, a. 1, arg. 2.

7. Præterea, unum dicit perfectionem simpliciter, cum unitas attribuatur enti, cui nulla imperfectio convenit (*de Pot.* l. c. arg. 11); sed negatio vel privatio non dicit perfectionem simpliciter, cum habeat rationem mali: ergo unum non dicit formaliter quid negativum, sed quid positivum.

Sed contra est: 1. quod secundum Philosophum unum opponitur multitudini, sicut privatio habitui (10. *Metaphys. text.* 9; l. 9, c. 3); sed privatio non dicit quid positivum: ergo nec unum dicit quid positivum. — 1. *Sent.* dist. 24, q. 1, a. 3, arg. 1. *Sed contra; Quodl.* 10, a. 1, arg. 2. *Sed contra.*

2. Præterea, dicit Philosophus (5. *Metaphys. text.* 8; l. 4, c. 6), quod unum dicitur ex eo quod non dividitur; sed hoc est negatio tantum: ergo unum nihil positivum dicit. — 1. *Sent.* l. c. arg. 2. *Sed contra.*

3. Præterea, unum supra ens non addit aliquid secundum rem, quia sic res non esset una per suam essentiam; addit ergo aliquid secundum rationem tantum; sed quod est secundum rationem tantum, vel est negatio vel relatio: cum ergo unum supra ens non addat aliquam relationem, quia ad aliquid non dicitur, videtur quod addat negationem. — *Quodl.* 10, a. 1, arg. 3. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod de uno et multis diversa reperiuntur apud philosophos. Nam *quidam* non distinguentes inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, dixerunt, neutro modo dictum «unum» aliquid supra substantiam addere, sed utroque modo dictum significare substantiam rei. Ex quo sequitur, quod numerus, qui ex unis componitur, sit substantia omnium rerum, quæ est opinio Pythagoræ et Platonis. — *de Pot.* q. 9, a. 7, c.

Quidam vero similiter non distinguentes inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, crediderunt e contrario, quod utrolibet modo dictum «unum» adderet aliquod esse accidentale supra substantiam; et per consequens oporteret quod multitudo esset aliquod accidens pertinens ad genus quantitatis. Et hæc fuit positio Avicennæ (in *Metaphysica* tract. 3, c. 5 et 6). — *Ibid.*

Alii vero philosophi, ut Aristoteles (10. *Metaphys. text.* 7 et 8; l. 9, c. 2) et Averroes dicunt, quod unum et multa, quæ dividunt ens, non sunt idem cum uno quod est principium numeri, et cum multitudine quæ est species quantitatis. Et hoc rationabile est: *primo* quia non convenit aliquid contentum sub inferiori esse differentiam superioris, sicut rationale non est differentia substantiæ; unde nec multitudo, quæ est sub quantitate, potest esse differentia entis simpliciter (1. *Sent.* dist. 24, q. 1, a. 3, c.). *Secundo*, quia si unum quod convertitur cum ente, aliquid positivum adderet, daretur processus in infinitum. Si enim unum per aliquid positivum additum enti est unum, cum illud sit etiam unum, per aliquam aliam unitatem esset unum (*Ibid.*). *Demum*, quia cum divisio multitudinem causet, indivisio vero unitatem, oportet secundum rationem divisionis de uno et multis judicium sumi. Est autem quædam divisio, quæ omnino genus quantitatis excedit, quæ scilicet est

per aliquam *oppositionem* formalem, quæ nullam quantitatem concernit; unde oportet quod multitudo hanc divisionem consequens, et unum quod hanc divisionem privat, sint majoris communitatis et ambitus quam genus quantitatis. Est autem et alia divisio secundum *quantitatem*, quæ genus quantitatis non transcendit; unde et multitudo consequens hanc divisionem, et unitas eam privans sunt in genere quantitatis (1a, q. 30, a. 3, c.). Quod quidem unum aliquid accidentale addit supra id, de quo dicitur quod habet rationem mensuræ; alias numerus ex unitate constitutus non esset aliquod accidens, nec alicujus generis species. Unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam ejus cum ipsa; est enim unum idem quod ens indivisum. Et similiter multitudo correspondens uni, nihil addit supra res multas nisi distinctionem, quæ in hoc attenditur, quod una earum non est alia; quod quidem non habent ex aliquo superaddito, sed ex propriis formis (*de Pot.* q. 9, a. 7, c.; 1a, q. 30, a. 3, c.). Patet ergo quod unum, quod convertitur cum ente, ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit nisi negationem divisionis; multitudo autem ei correspondens addit supra res, quæ dicuntur multæ, quod unaquæque earum sit una, et quod una earum non sit altera; in quo consistit ratio distinctionis. Et sic, cum unum addat supra ens unam negationem secundum quod aliquid est indivisum in se; et multitudo addat duas negationes, prout scilicet aliquid est in se indivisum, et divisum a quocunque alio, seu quatenus unum non est alterum (*de Pot.* l. c.); nec unum, quod est passio entis, dicet quid positivum, nec multitudo illi correspondens, sed utrumque dicet quid negativum. — *de Pot.* l. c.; 1a, q. 30, a. 3, c.; *Quodl.* 10, a. 1, c.

Ad primum ergo dicendum, quod unum non constituit multitudinem ex parte privationis, sed ex parte illa, qua ponit ens (*de Pot.* q. 9, a. 7, ad 10). Unum enim et multa, quatenus includunt in sua significatione ens, et ea, de quibus dicuntur, positive accipiuntur; quatenus vero super ea, de quibus dicuntur, superaddunt distinctionem et indistinctionem, atque adeo negationes, ut dictum est, remotive seu negative accipiuntur in rebus (*de Pot.* l. c., in c., versus fin.).

Ad secundum dicendum, quod in multitudine est negatio, secundum quod una res distinguitur ab alia per negationem; unde in multitudine est negatio vel privatio realis, secundum quod una res non dicitur esse alia; et hujusmodi distinctionem per negationem negat negatio importata in ratione unius. Unde dico, quod negatio ista, in qua perficitur ratio unitatis, non est nisi negatio rationis tantum. Omnis enim respectus qui est entis ad negationem vel ad non ens, non est nisi rationis. Unde relatio qua refertur ens ad non ens, non est nisi in ratione; et similiter privatio qua de ente negatur non ens, est in ratione tantum, ut privatio privationis, vel negatio negationis. Et sic patet, quod tam in creatis rebus, quam in divinis personis, non ponimus distinctionem secundum rationem tantum, quia dicimus, quod unum suppositum realiter non est aliud, et una persona realiter non est alia. — 1. *Sent.* l. c. ad 1.

Ad tertium dicendum, quod unum, quod est principium numeri, comparatur ad multitudinem ut mensura ad mensuratum; quod quidem unum positivum aliquid supra substantiam addit, ut dictum est (in c.). — *de Pot.* l. c. ad 17.

Ad quartum dicendum, quod divisio est causa multitudinis, et est prior secundum intellectum quam multitudo. Unum autem dicitur privative respectu divisionis, cum sit ens indivisum; non autem respectu multitudinis. Unde divisio est prior secundum rationem quam unum; sed multitudo posterior. Quod sic patet. Primum enim quod in intellectum cadit est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus

divisionis — ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo — ; quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum ; quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumcunque enim aliqua intelligantur divisa, non intelligitur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum. Et sic etiam patet, quod non erit circulus in definitione unius et multitudinis (*de Pot.* l. c. ad 15.). Nam unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quæ est prior secundum rationem quam unum vel multitudo, ut dictum est (ad 2 et 3) ; multitudo autem non removet unitatem, sed divisionem circa unumquodque eorum, ex quibus constat multitudo.

Unde patet responsio *ad quintum*.

Ad sextum dicendum, quod objectio illa procederet, si nullo modo unum et multitudo aliquid ponerent realiter in rebus sive creatis sive divinis ; ponunt autem ens et rem distinctam vel indistinctam quantum ad hoc quod ens includitur in ratione unius, ut dictum est (in c. et ad argg.). — *Quodl.* 10, a. 1, ad 2.

Ad septimum dicendum, quod sicut dicitur in 5. *Metaphys.* (*text.* 27 ; l. 4, c. 22), *privatio* dicitur tripliciter : uno modo proprie, quando removetur aliquid ab aliquo, quod natum est illud habere, et in quo tempore est natum habere : sicut carere visu est privatio visus in homine. Alio modo communius, quando removetur ab aliquo quod ipsum quidem non est natum habere, sed genus illius : sicut si non habere visum dicatur esse privatio visus in talpa. Tertio modo communissime, quando removetur ab aliquo id, quod a quocunque alio natum est haberi, non tamen ab ipso, nec ab alio sui generis : sicut si non habere visum dicatur esse privatio visus in planta. Et hæc privatio medium est inter privationem veram et simplicem negationem, habens commune aliquid cum utraque : cum privatione quidem vera in hoc quod est negatio in aliquo subjecto, unde non competit simpliciter non enti ; cum negatione vero simplici in hoc quod non requirit aptitudinem in subjecto. Per hunc autem modum unum privative dicitur ; et potest simili modo etiam in divinis prædicari, sicut et alia, quæ simili modo prædicantur in divinis, ut invisibilis, immensus et hujusmodi. — *de Pot.* l. c. ad 11.

QUÆSTIO XIII

DE MENSURA.

Quia vero secundum Philosophum unum habet rationem mensuræ, ideo videndum est de mensura.

CIRCA QUAM QUÆRUNTUR DUO :

1. Utrum unum habeat rationem mensuræ.
2. Utrum ratio mensuræ conveniat tantum quantitati.

ARTICULUS I

UTRUM UNUM HABEAT RATIONEM MENSURÆ.

Videtur quod unum non habeat rationem mensuræ.

1. Ubi enim est mensura, ibi est numerus ; at unum, prout est passio entis, non pertinet ad numerum sicut principium ejus : ergo unum non habet rationem mensuræ. — 5. *Metaphys.* l. 8 (6).

2. Præterea, mensura nihil est aliud quam id quo quantitas rei cognoscitur ; sed unum non est de ratione quantitatis : ergo unum non habet rationem mensuræ. — 10. *Metaphys.* l. 2 (1).

3. Præterea, unum non est causa aliorum ; ergo non potest esse mensura. — 3. *Metaphys.* l. 8.

Sed contra est auctoritas Philosophi 5.

Metaphys. (*text.* 12 ; l. 4, c. 6) et 10. *Metaphys.* (*text.* 2 ; l. 9, c. 1) asserentis unum habere rationem mensuræ. — 5. *Metaphys.* l. 8 (6) ; 10. *Metaphys.* l. 2 (1).

Respondeo dicendum, quod unum habet rationem mensuræ. Cujus ratio est, quia unum est ad quod terminatur divisio. Ea vero, ex quibus est substantia uniuscujusque, cognoscuntur per divisionem sive resolutionem totius in componentia, sive sint partes secundum qantitatem, sive sint partes secundum speciem, ut materia et forma, et elementa corporum mixtorum. Et ideo oportet, id quod est per se unum, cum sit indivisibile, esse mensuram qua cognoscitur res, quia quod in singulis est primum in compositione, et ultimum in resolutione, est indivisibile, et per hoc cognoscitur res, ut dictum est. — Sed tamen non similiter in omnibus invenitur indivisibile ; sed quædam sunt omnino indivisibilia, sicut unitas quæ est principium numeri ; quædam vero non sunt omnino indivisibilia secundum sensum, sed secundum quod voluit auctoritas instituentium tale aliquid pro mensura : sicut mensura pedalis, quæ quidem indivisibilis est proportione, sed non natura. Ratio autem, quare mensuram oportet esse aliquid indivisibile, est, quia scilicet hoc est certa mensura, a qua non potest aliquid auferri vel addi. Et ideo unum est mensura certissima, quia unum, quod est principium numeri, est omnino indivisibile, nullamque additionem vel substractionem suscipiens manet unum. Sed mensuræ aliorum generum imitantur hoc unum, quod est indivisibile, aliquid minimum accipientes pro mensura, secundum quod possibile est : quia si acciperetur aliquid magnum, utpote stadium in longitudinibus, et talentum in ponderibus, lateret si aliquid modicum substraheretur vel adderetur ; et semper in majori mensura hoc magis lateret quam in minori. Et ideo omnes accipunt hoc pro mensura — tam in humidis, ut oleum et vinum, quam in siccis, ut est granum et hordeum, et in ponderibus et dimensionibus, quæ significantur per grave et per magnitudinem, — quod primo invenitur tale, ut ab eo non possit aliquid auferri sensibile vel addi quod lateat. Quod patet inductione per omnia. In genere enim *consonantiarum* est unum, quod est « diesis », quod est minimum in consonantiis. Diesis enim est semitonium minus. Dividitur enim tonus in duo semitonia inæqualia, quorum unum dicitur diesis. *In vocibus* autem unum primum et minimum est litera vocalis aut consonans, et magis vocalis quam consonans. Et in gravitatibus sive *ponderibus* est aliquid minimum, quod est mensura, scilicet uncia vel aliquid hujusmodi. Et in *motibus* est una prima mensura quæ mensurat alios motus, simplicissimus et velocissimus, sicut est motus diurnus. — 10. *Metaphys.* l. 2 (1).

Sunt autem duo circa hæc consideranda : *primum*, quod licet id quod est mensura habeat rationem unius, in quantum accedit ad indivisibilitatem ; non tamen necessarium est unum numero esse quod mensurat ; sed aliquando plura sunt mensurantia, sicut in melodiis sunt duæ dieses, id est duo semitonia, sed propter parvitatem non discernitur secundum auditum : nam sensus non percipit differentiam valde parvorum, sed eorum differentia percipitur « in rationibus », id est secundum diversas rationes proportionum, quia ex diversis proportionibus numeralibus causatur. Similiter etiam voces, quibus etiam mensuramus, plures sunt. Quantitas enim unius metri, vel unius pedis, mensuratur ex diversis syllabis, quarum aliæ sunt breves et aliæ longæ. Similiter etiam est diameter circuli vel quadrati, et etiam latus quadrati ; et quælibet magnitudo mensuratur duobus : non enim invenitur quantitas ignota nisi per duas quantitates notas. — *Secundum*, quod considerandum est circa mensuram, est quod mensura semper debet esse cognata, scilicet ejusdem naturæ vel mensuræ cum mensurato : sicut magnitudinum mensura debet esse ma-

gnitudo ; et non sufficit quod conveniat in natura communi, sicut omnes magnitudines conveniunt ; sed oportet esse convenientiam mensuræ ad mensuratum in natura speciali, secundum unumquodque : sic quod longitudinis sit longitudo mensura, latitudinis latitudo, vox vocis, gravitas gravitatis, et unitatum unitas. — *Ibid.*

Ad primum ergo dicendum, quod esse mensuram est propria ratio unius, secundum quod est principium numeri. Hoc autem non est idem cum uno quod convertitur cum ente, ut supra (q. 12, a. 2 et 3) dictum est. Ratio enim illius unius in sola indivisione consistit : hujusmodi autem unius in mensuratione. Sed tamen hæc ratio mensuræ, licet primo conveniat uni, quod est principium numeri, tamen per quandam similitudinem derivatur ad unum in aliis generibus, ut 10. *Metaphys.* Philosophus ostendit. Et secundum hoc ratio mensuræ invenitur in quolibet genere, ut infra (art. seq.) dicetur. Hæc autem ratio mensuræ consequitur rationem indivisionis, sicut habitum est supra (q. 12, a. 4, c.). Et ideo « unum » non omnino æquivoce dicitur de eo quod convertitur cum ente, et de eo quod est principium numeri, sed secundum prius et posterius. — 5. *Metaphys.* l. 8 (6).

Et per hoc patet *ad secundum.*

Ad tertium dicendum, quod ad hoc quod aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quod illud unum sit causa eorum omnium, sed quod sit simplicius. — 1a, q. 10, a. 6, ad 4.

ARTICULUS II

UTRUM RATIO MENSURÆ CONVENIAT TANTUM QUANTITATI.

Videtur quod ratio mensuræ non conveniat tantum quantitati.

1. Datur enim mensura in ponderibus et gravitatibus et velocitatibus ; at gravitas et velocitas non sunt in genere quantitatis : ergo non datur tantum mensura in genere quantitatis. — 5. *Metaphys.* l. 8 (6); 10. *Metaphys.* l. 2 (1).

2. Præterea, dicit Philosophus (10. *Metaphys. text.* 5; l. 9, c. 1), quod scientia dicitur mensura rerum scibilium et sensus rerum sensibilium ; sed nec scientia nec sensus sunt in genere quantitatis : ergo ratio mensuræ non tantum convenit quantitati. — 10. *Metaphys.* l. 2 (1).

3. Præterea, mensuratum dicitur a mensura ; ergo ubi est mensuratum, ibi est mensura ; at non tantum mensuratum est in genere quantitatis : ergo nec mensura. — 1. *Sent.* dist. 19, q. 2, a. 1, c. ; 2. *Sent.* dist. 2, q. 1, a. 2, c.

4. Præterea, subjectum mensuratur accidente ; sed accidens non omne est in genere quantitatis : ergo idem quod prius. — 2. *Sent.* l. c.

5. Præterea, datur mensura in consonantiis : scilicet diesis, ut dictum est ; at illis non proprie convenit quantitas : ergo ratio non convenit tantum quantitati. — *Ibid.*

Sed contra est, quod dicit Philosophus (10. *Metaphys. text.* 2 et 3 ; l. 9, c. 1), quod mensura est quo primo cognoscitur quantitas ; ergo maxime proprie convenit mensuræ ratio quantitati. — 10. *Metaphys.* l. 2 (1).

Respondeo dicendum, quod cum indivisibile in quolibet genere sit mensura, ut supra (art. præced.) dictum est, maxime dicitur in hoc, quod est esse primam mensuram cujusfibet generis. Et hoc maxime proprie dicitur in quantitate ; et inde derivatur ad alia genera ratio mensuræ. Mensura autem nihil aliud est quam id, quo quantitas rei cognoscitur. Quantitas vero rei cognoscitur per unum et (aut) numerum : per unum quidem, sicut cum dicimus unum stadium vel unum pedem ; per numerum autem, sicut cum dicimus tria stadia vel tres pedes. Ulterius autem omnis numerus cognoscitur per unum, eo quod unitas aliquoties sumpta quemlibet numerum reddit. Ergo cum unum, quod est principium numeri, habeat proprie rationem mensuræ, ut

supra dictum est, et omnis quantitas cognoscatur per unum; sequitur quod mensura proprie conveniat quantitati. — 10. *Metaphys.* l. 2 (1).

Ex quo patet ulterius, quod unum et mensura primo invenitur in discreta quantitate, quæ est numerus : quia id quo primo cognoscitur quantitas, est ipsa unitas, quæ est principium numeri, et habet proprie rationem mensuræ. Nam unum in aliis speciebus quantitatis non est ipsum unum, sed aliquid cui accidit unum : sicut dicimus unam manum aut unam magnitudinem. Unde sequitur quod unum et mensura privative inveniatur in quantitate discreta; hinc autem ex numero et uno, quod est principium numeri, derivatur mensura in alias species quantitatis ; et dicitur mensura in illis id, quo primo cognoscitur unumquodque eorum. Et hoc exemplificat Philosophus in tribus generibus, scilicet in dimensionibus, quæ sunt scilicet longitudo, latitudo et profunditas ; et in ponderibus ; et in motibus ; — dicens, quod hoc modo derivatur ratio mensuræ a numero ad alias quantitates, quod *sicut* unum, quod est mensura numeri, est indivisibile ; *ita* in omnibus aliis generibus quantitatis aliquod unum indivisibile est mensura et principium : — sicut in mensuratione linearum utuntur homines « quasi indivisibili » mensura « pedali », id est unius pedis ; et in ponderibus uncia, quæ est minimum in illis ; et in motibus motu simplici, id est uniformi et velocissimo, qui habet minimum de tempore. — *Ibid.*

Exinde autem transsumptum est nomen mensuræ ad omnia genera, ut illud, quod est primum in quolibet genere et simplicissimum et perfectissimum, dicatur mensura omnium quæ sunt in genere illo : eo quod unumquodque cognoscitur habere de veritate generis plus et minus, secundum quod magis accedit ad ipsum vel recedit : ut album in genere colorum ; et in genere substantiæ illud quod habet esse perfectissimum et simplicissimum, scilicet Primum ens (Deus). Unde non oportet quod sit in genere substantiæ sicut contentum in genere eorum quorum dicitur mensura, sed solum sicut principium, habens in se omnem perfectionem generis, sicut unitas in numeris ; diversimode tamen, quia unitate non mensurantur nisi numeri, sed Primum ens est mensura non tantum substantialium perfectionum, sed omnium quæ sunt in omnibus generibus, sicut sapientiæ, virtutis et hujusmodi. — Et hujus ratio est, quia licet unitas non sit in genere numeri sicut species illius generis, continetur tamen in illo genere determinato sicut principium ; non autem Primum ens, sed in quocunque genere est ratio entis, habet rationem principii, ut supra (q. 8, a. 1, c.) dictum est. — 1. *Sent.* dist. 8, q. 4, a. 2, ad 3.

Ulterius, ratio mensuræ ad alia derivatur, quæ tamen magis mensurantur quam mensurent. Cum enim dictum sit, quod mensura est qua quantitas rei cognoscitur; inde est quod scientia dicitur mensura rerum scibilium, et sensus rerum sensibilium : quia ipsis aliquid cognoscimus, sensu scilicet sensibilia, et scientia scibilia. Sed secundum rei veritatem magis mensurantur quam mensurent. Non enim quia nos aliquid sentimus aut scimus, ideo sic est in rerum natura; sed quia sic est in rerum natura, ideo vere aliquid scimus aut sentimus, ut dicitur 9. *Metaphys.* (*text.* 21 ; l. 8, c. 10). Et sic accidit nobis quod in sentiendo et sciendo mensuramur per res quæ extra nos sunt. Nobis autem cognoscentibus et mensurantibus, sicut aliquo alio nos mensurante, cognoscimus quanti sumus in quantitate corporali, per mensuram cubitalem applicatam nobis. Et sic sicut cubitus exterius appositus est mensura quantitatis corporalis nostræ, ita res scitæ vel per sensum apprehensæ, sunt mensuræ per quas potest sciri utrum vere cognoscamus aliquid per sensum vel per intellectum. Si qua vero scientia est quæ est causa rei scitæ, oportet quod sit ejus mensura : ut scientia artificis est mensura artificiato-

rum, quia unumquidque artificiatum secundum hoc perfectum est, quod attingit ad similitudinem artis. Et hoc modo se habet scientia Dei respectu omnium. — Sic ergo ex his patet quod de ratione unius est quod sit mensura ; et quod hoc maxime proprium est, prout est in quantitate, deinde in qualitate et in aliis generibus : quia id quod est mensura, debet esse indivisibile aut secundum quantitatem aut secundum qualitatem. Et ita sequitur quod unum sit indivisibile, aut simpliciter, sicut unitas, quæ est principium numeri, aut secundum quid, id est in quantum est unum, ut dictum est, in aliis mensuris. — 10. *Metaphys.* l. 2 (1) ; *Tabula Aurea* voce « mensura » n. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod pondera seu gravitates et velocitates pertinent ad qualitatem et ad quantitatem, sed alio et alio modo. Gravitas enim et velocitas habent aliquid commune in contrariis, quia scilicet in uno contrariorum invenitur alterum; nam grave est aliquo modo leve, puta aqua respectu terræ, et e converso leve est aliquo modo grave, puta aer respectu ignis; et velox est aliquo modo tardum. Utrumque enim eorum est duplex : sicut « grave » *uno modo* dicitur absolute, scilicet quod habet inclinationem ut feratur ad medium, sine hoc quod consideretur quantum habeat de tali inclinatione; et sic non pertinet ad genus quantitatis, nec competit ei mensurari. *Alio modo* dicitur grave per comparationem ad aliud, scilicet quod excedit alterum in inclinatione prædicta, ut scilicet dicamus, quod terra est gravis in comparatione ad aquam, et plumbum in comparatione ad lignum. Sic igitur ratione hujus excessus invenitur aliqua ratio quantitatis et mensuræ. — Et similiter « velox » dicitur dupliciter : *uno modo* absolute, scilicet quod habet motum quemcunque ; et *alio modo* quod habet excessum motus. Et uno modo competit sibi ratio quantitatis et mensuræ; alio modo non. — 10. *Metaphys.* l. 2 (1).

Ad secundum patet solutio ex dictis (in c.).

Ad tertium dicendum, quod in omnibus, in quibus invenitur diversa ratio mensurandi, oportet esse diversas mensuras proprias (1. *Sent.* dist. 19, q. 2, a. 1, ad 2); in quibus tamen nomen mensuræ a quantitate derivatur.

Ad quartum dicendum, quod mensura est duplex : una *intrinseca*, cui convenit multiplicari ad multiplicationem mensurati ; et hujusmodi mensura est accidens in subjecto ; et hæc multiplicatur pro multiplicatione subjecti : sicut etiam plures lineæ sunt quæ mensurant longitudinem plurium corporum æqualium. Est autem quædam mensura *extrinseca*, quam non est necesse multiplicari ad multiplicationem mensuratorum, sed est in uno sicut in subjecto ad quod multa mensurantur : sicut multi panni mensurantur ad longitudinem unius ulnæ ; et multi motus ad numerum unius primi motus (2. *Sent.* dist. 2, q. 1, a. 2, ad 1). Et huic mensuræ proprie convenit nomen et ratio mensuræ, ab illa tamen derivatur ad alia, sicut dictum est. — 2. *Sent.* l. c.; *Tabula Aurea* voce « mensura » n. 1.

Ad quintum dicendum, quod quia ex velocitate et gravitate motuum contingit gravitas et acuitas in sonis, ut determinatur in musica ; ideo a quantitate quæ est in motu, derivatur nomen et ratio mensuræ ad musicam. — 10. *Metaphys.* l. 2 (1).

QUÆSTIO XIV

DE MULTITUDINE.

Quia est eadem scientia oppositorum secundum Philosophum (4. *Metaphys. text.* 4; l, 3, c. 2) ; multitudo vero opponitur unitati, ut dicitur 5. (4.) et 10. (9.) *Metaphys.*: ideo consequenter post considerationem de uno videndum est de multitudine.

CIRCA QUAM QUÆRUNTUR DUO :

1. Utrum unum et multa opponantur.
2. Utrum unum et multa opponantur oppositione contrarietatis.

ARTICULUS I

UTRUM UNUM ET MULTA OPPONANTUR.

Videtur quod unum et multa non opponantur.

1. Nullum enim oppositum prædicatur de suo opposito ; sed omnis multitudo est quodammodo unum, sicut dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 9, § 2 ; — Migne t. 3, col. 979) : ergo unum non opponitur multitudini. — 1a, q. 11, a. 2, arg. 1 ; *de Div. Nom.* c. 9, l. 2.

2. Præterea, nullum oppositum constituitur ex suo opposito ; sed unum constituit multitudinem : ergo non opponitur multitudini. — 1a, l. c. arg. 2 ; 10. *Metaphys.* l. 4 (2).

3. Præterea, unum uni est oppositum ; sed multo opponitur paucum : ergo non opponitur ei unum. — 1a, l. c. arg. 3 ; 10. *Metaphys.* l. 8 (3).

4. Præterea, si unum opponitur multitudini : opponitur ei sicut indivisum diviso, et sic opponitur ei ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconveniens : quia sequeretur quod unum sit posterius multitudine, et definiatur per eam, cum tamen multitudo definiatur per unum ; unde erit circulus in definitione ; quod est inconveniens. Non ergo unum et multa sunt opposita. — 1a, l. c. arg. 4.

Sed contra : Quorum rationes sunt oppositæ, ipsa sunt opposita ; sed ratio unius consistit in indivisibilitate, ratio vero multitudinis divisionem continet : ergo unum et multa sunt opposita. — 1a, q. 11, a. 2, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod unum opponitur multis sicut indivisibile divisibili aut indivisum diviso. Ratio enim multitudinis consistit in hoc quod est esse divisa ab invicem, aut divisibilia : divisa quidem, quia quæ sunt divisa actu, a se invicem separata sunt, et propter hoc multa dicuntur. Divisibilia autem propter ea quæ non sunt actu separata, sed appropinquant separationi, sicut humida, ut aer et aqua et alia his similia, in quibus propter facilitatem divisionis multitudinem dicimus ; dicitur enim multa aqua et multus aer. Ratio vero unius consistit in hoc quod est esse indivisibile, aut non esse divisum. Dicitur enim et continuum unum, quia non est actu divisum licet sit divisibile (10. *Metaphys.* l. 4, al. 2). Sic ergo unum opponitur multitudini, non quidem quodlibet cuilibet : sed, cum dicatur unum multipliciter, ut supra (q. 12, a. 1) dictum est, tot modis dicitur multitudo : quia quoties dicitur unum oppositorum, toties dicitur et reliquum, ut dicetur infra (q. 16, a. 4, quæstiunc. 4, c.). — Unde aliqua dicuntur multa propter hoc quod non sunt continua ; et hæc multitudo opponitur ei, quod est unum quia est continuum. Alia dicuntur multa propter hoc quod materiam habent divisam secundum speciem : sive intelligamus de materia proxima, sive de ultima, id est in quam fit ultima resolutio. Per divisionem quippe materiæ proximæ dicuntur multa vinum et oleum ; per divisionem vero materiæ remotæ vinum et lapis. Et si materia accipiatur tam pro materia naturæ quam pro materia rationis, hæc multitudo opponitur unitati, qua dicitur unum subjecto et genere. Alia vero dicuntur multa, quæ habent rationes ; quod quid est esse dicentes, plures ; et hæc multitudo opponitur unitati qua quid est unum ratione et definitione. Quod autem perfecto modo dicitur unum, opponitur multitudini, qua aliquid est multum secundum quod est divisibile (5. *Metaphys.* l. 8, al. 6.). Sic ergo patet per omnes modos unius quod unum opponitur multitudini. — 1, q. 11, a. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod nulla

privatio tollit totaliter esse, quia privatio est « negatio in subjecto » secundum Philosophum (4. *Metaphys. text.* 4 ; l. 3, c. 2 ; cf. *de Prædicam.* c. 12, al. 10) ; sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse ; et ideo in ente ratione suæ communitatis accidit quod privatio entis fundatur in ente ; quod non accidit in privationibus formarum specialium, ut visus vel albedinis vel alicujus hujusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno et bono quæ convertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est quoddam unum, et malum est quoddam bonum, et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum prædicatur de opposito, quia alterum horum est simpliciter, et alterum secundum quid. Quod enim secundum quid est ens (ut in potentia), est non ens simpliciter, id est, actu ; vel quod est ens simpliciter in genere substantiæ, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter, vel e converso ; et similiter quod est unum simpliciter, est multa secundum quid, et e converso. — 1a, q. 11, a. 2, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod duplex est totum : quoddam homogeneum, quod componitur ex similibus partibus ; quoddam vero heterogeneum, quod componitur ex dissimilibus partibus. — In quolibet autem toto homogeneo totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut quælibet pars aquæ est aqua ; et talis est constitutio continui ex suis partibus. — In quolibet autem toto heterogeneo quælibet pars caret forma totius. Nulla enim pars domus est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. In quantum ergo pars ejus non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus : non quod unitates constituant multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini, sed secundum hoc quod habent de entitate : sicut et partes domus constituunt domum per hoc quod sunt quædam corpora, non per hoc quod sunt non domus. — *Ibid.* ad 2.

Vel dic, quod ipsum unum secundum quod consideratur ut in se perfectum et speciem quandam habens, opponitur multitudini : quia quod est unum non est multa, neque e contra. Prout vero consideratur ut non completum secundum speciem et formam, sic non opponitur multitudini, sed est pars ejus. — 10. *Metaphys.* l. 4 (2).

Ad tertium dicendum, quod *multum* accipitur dupliciter : uno modo absolute, et sic opponitur uni ; alio modo secundum quod importet excessum quendam (1a, l. c. ad 3), sive significat pluralitatem excedentem vel simpliciter, vel per respectum ad aliquid : simpliciter quidem, sicut dicimus aliqua esse multa, eo quod excedunt pluralitatem quæ solet communiter in rebus sui generis reperiri : ut si dicamus multam pluviam, quando ultra communem cursum pluit. Per respectum autem ad aliquid, ut si dicamus decem homines multos in comparatione ad tres. Et similiter *paucum* dicitur pluralitas deficiens a pluralitate excedenti. — Alio modo dicitur multum absolute, sicut numerus dicitur quædam multitudo. Et sic multum opponitur tantum uni, non autem pauco. Nam multa secundum hanc significationem sunt quasi plurale ejus, quod dicitur unum : ut ita dicamus unum et multa, ac si diceremus unum et una pluraliter, sicut dicimus album et alba, et sicut mensurata dicuntur ad mensurabile ; nam multa mensurantur per unum. Et secundum hanc significationem, a multis, dicuntur multiplicia ; manifestum est enim quod secundum quemlibet numerum dicitur aliquid multipliciter : sicut a binario duplum et a ternario triplum et sic de aliis. Unusquisque enim numerus est

multa hoc modo, quia refertur ad unum, et quia quodlibet mensurabile est uno ; et hoc, secundum quod multa opponuntur uni, non autem secundum quod opponuntur pauco ; unde et ipsa duo, quæ sunt numerus quidam, sunt multa secundum quod multa opponuntur uni. Sed secundum quod multa significant pluralitatem excedentem, duo non sunt multa, sed sunt pauca ; nihil enim est paucius duobus, quia unum non est paucum. Paucitas enim est pluralitas habens defectum ; prima vero pluralitas habens defectum est dualitas ; unde dualitas est prima paucitas. — 10. *Metaphys.* l. 8 (3).

Ad quartum dicendum, quod unum privat multitudinem (opponitur privative multis), in quantum in ratione multorum est quod sint divisa. Unde oportet quod divisio sit origo unitatis (sit prius unitate) non simpliciter, sed secundum rationem nostræ apprehensionis (1a, q. 11, a. 2, ad 4). — Ad cujus evidentiam considerandum est, quod ea quæ sunt priora secundum naturam et magis nota, sunt posteriora et minus nota quoad nos, eo quod rerum notitiam per sensum accipimus. Composita autem et confusa prius cadunt in sensum, ut dicitur in 1. *Phys.* (*text.* 3 et 4 ; c. 1); inde est quod composita prius cadunt in nostram cognitionem. Simpliciora autem, quæ sunt priora et notiora secundum naturam, cadunt in cognitionem nostram per posterius. Inde est quod prima rerum principia non definimus nisi per negationes posteriorum : sicut dicimus, quod punctum est, cujus pars non est ; et Deum cognoscimus per negationes, in quantum dicimus Deum incorporeum esse, immobilem, infinitum. Sic igitur licet unum sit prius secundum naturam divisione (multitudine), tamen secundum cognitionem nostram definitur et nominatur ex privatione divisionis (10. *Metaphys.* l. 4, al. 2). Sed multitudo etiam secundum rationem consequenter se habet ad unum (licet forsitan secundum sensum sit prior, quia multitudo est magis sensibilis quam unum), quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectum ex ipsa negatione entis (1a, l. c.). Divisio enim, quæ præsupponitur ad rationem unius, secundum quod convertitur cum ente, non est divisio quantitatis continuæ, quæ præintelligitur uni, quod est principium numeri ; sed est divisio quam causat contradictio, prout hoc ens et illud dicuntur divisa ex eo quod hoc non est illud (10. *Metaphys.* l. 4, al. 2). Sic ergo primum in intellectum nostrum cadit ens ; secundo quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem ; tertio unum ; quarto multitudinem. — 1a, l. c. ; 10. *Metaphys.* l. c. ; *de Pot.* q. 9, a. 7, ad 15.

ARTICULUS II

UTRUM UNUM ET MULTA OPPONANTUR UT CONTRARIA.

Videtur quod unum et multa non opponantur ut contraria.

1. Dicit enim Philosophus 4. *Metaphys.* (*text.* 4 ; l. 3, c. 2), quod privatio est de ratione unius ; ergo unum et multa opponuntur privative. — 4. *Metaphys.* l. 3 (1).

2. Præterea, unum habet rationem mensuræ, et multitudo ei opposita habet rationem mensuratæ ; sed mensura et mensuratum opponuntur oppositione relativa : ergo unum et multa opponuntur oppositione relativa. — 10. *Metaphys.* l. 8 (3).

3. Præterea, contrarietas est oppositio in genere (V. in Logica q. 15, a. un., pag. 212, a, *Quarta ;* cf. *Opusc.* 37, c. 4 et 5.). Sed unum et multa absolute sumpta non sunt in genere ; unum enim hoc sensu convertitur cum ente, et tot sunt species unius, quot entis, ut dicitur 4. *Metaphys.* (*text.* 3 ; l. 3, c. 2.). Ergo

unum et multa non opponuntur oppositione contrarietatis.

4. Præterea, contraria secundum utrumque terminum ponunt aliquid. Sed in oppositione unius et multorum est utrobique negatio : primo, ex parte unius, quia negat divisionem ; secundo, ex parte multitudinis, secundum quod una res distinguitur ab alia per negationem. Ergo inter unum et multa non potest esse contrarietas. — 1. *Sent.* dist. 24, q. 1, a. 3, arg. 1.

5. Præterea, in contrariis illud extremum, quod est ut privatio respectu alterius, est imperfectius et minus ponit ; ergo si sit contrarietas inter unum et multa, cum unum sit extremum privativum, sequetur quod sit imperfectius ; quod est absurdum ; ergo unum et multa non sunt contraria. — 10. *Metaphys.* l. 4 (2) et 7 (3).

Sed contra est auctoritas Philosophi 10. *Metaphys.* (*text.* 9 ; l. 9, c. 3) asserentis unum et multa opponi ut contraria. — 10. *Metaphys.* l. 4 (2).

Respondeo dicendum, quod cum quatuor sint oppositionis genera, quorum unum est oppositio quæ dicitur secundum privationem ; manifestum est quod unum et multa non opponuntur ut contradictio, neque ad aliquid, quæ sunt duo genera oppositionis, sed opponuntur ut contraria. — Et quidem quod non opponantur secundum *contradictionem*, manifestum est, quia neutrum eorum verificatur de non ente.; non ens enim neque unum neque multa est. Oporteret autem alteram partem contradictionis verificari tam de ente quam de non ente. Similiter etiam manifestum est quod non opponantur ut *ad aliquid* dicta ; nam unum et multitudo dicuntur absolute. Videtur ergo quod opponantur oppositione *privativa ;* opponuntur enim ut indivisibile et divisibile, quæ videntur opponi secundum privationem. Concludit tamen Philosophus, postquam dixit, quod unum et multa opponuntur ut indivisibile et divisibile, quod opponuntur ut *contraria*. Oppositio enim quæ est secundum privationem et habitum, est principium oppositionis quæ est secundum contrarietatem, ut infra (q. 16, a. 2) patebit. Alterum enim contrariorum semper est privatio, sed non privatio pura : sic enim non participaret naturam generis, cum contraria sint in eodem genere. Oportet igitur quod utrumque contrariorum sit natura quædam, licet alterum eorum participet naturam generis cum quodam defectu, sicut nigrum se habet ad album. Quia igitur unum non significat privationem puram (non enim significat ipsam indivisionem, sed ipsum ens indivisum), manifestum est quod unum et multitudo non opponuntur secundum privationem puram et habitum, sed sicut contraria. — 10. *Metaphys.* l. 4 (2).

Ad primum ergo dicendum, quod in uno dicitur esse privatio, secundum quod in ejus ratione includitur carentia alicujus ; quæ carentia quia est negatio in subjecto (alias non ens unum dici posset), inde est quod unum se trahit ad naturam privationis (4. *Metaphys.* l. 3, al. 1). Sed hoc non impedit quominus unum et multa opponantur contrarie.

Ad secundum dicendum, quod unum et multitudo, quæ opponuntur relative secundum rationem mensuræ et mensurati, non sunt unum et multa quæ conveniunt enti ut ens; sed est unum et multitudo quæ sunt in genere quantitatis, sicut patet ex supra (q. 13, a. 2, c.) dictis. Sciendum est tamen, quod pluralitas sive multitudo absoluta, quæ opponitur uni quod convertitur cum ente, est quasi genus numeri, quia numerus nihil aliud est quam pluralitas et multitudo mensurabilis uno. Sic igitur unum, secundum quod simpliciter dicitur ens indivisibile, convertitur cum ente. Secundum autem quod accipit rationem mensuræ, sic determinatur ad aliquod genus quantitatis, in qua proprie invenitur ratio mensuræ. Et similiter pluralitas vel multitudo, secundum quod significat entia divisa, non determinatur ad aliquod genus. Secun-

dum autem quod significat aliquod mensuratum, determinatur ad genus quantitatis, cujus species est numerus. Et ideo dicit Philosophus (10. *Metaphys. text.* 20 ; l. 9, c. 6), quod numerus est pluralitas mensurata (mensurabilis) uno, et quod pluralitas est quasi genus numeri. Et non dicit, quod sit simpliciter genus : quia sicut ens genus non est, ita nec unum quod convertitur cum ente, nec pluralitas ei opposita ; sed est « quasi » genus, quia habet aliquid de ratione generis, in quantum est communis. Sic igitur accipiendo unum quod est principium numeri, et habet rationem mensuræ, et numerum qui est species quantitatis, et est multitudo mensurata uno, opponuntur unum et multa, non ut contraria, sicut dictum est de uno quod convertitur cum ente, et de pluralitate sibi opposita ; sed opponuntur sicut aliqua eorum quæ sunt ad aliquid, quorum scilicet unum dicitur relative, quia alterum refertur ad ipsum. Sic igitur opponitur unum et numerus, in quantum unum est mensura, et numerus est mensurabilis. Et quia talis est natura horum relativorum, quod unum potest esse sine altero, sed non e converso ; ideo hoc invenitur in uno et numero : quia si est numerus, oportet quod sit unum ; sed non oportet quod ubicunque est unum, sit numerus. — 10. *Metaphys.* l. 8 (3).

Ad tertium dicendum, quod unum et multa sunt contraria, non quælibet, sed sunt *prima contraria*, ad quæ omnia alia reducuntur. Nam ad unum et multa reducuntur æquale et inæquale, simile et dissimile, idem et diversum. *Differentia* autem diversitas quædam est ; et *contrarietas* est differentia quædam, ut dicitur infra (q. 16, a. 5) ; et sic patet quod omnis contrarietas reducitur ad unum et multa (10. *Metaphys.* l. 6 extr., al. 3, pag. 118 sq.). Et ideo necesse est quod non sint in genere, nisi dicatur quod sunt sub ente quasi sub genere. — Nec sunt tantum prima contraria unum et multa, sed etiam *prima privativa*. Cum enim in omnibus contrariis alterum habeat privationem inclusam, oportet fieri reductionem contrariorum non tantum ad contraria prima, sed etiam ad privativa prima, inter quæ præcipue est unum (4. *Metaphys.* l. 2 ante fin., al. 1, pag. 468). Et sic unum et multa, secundum quod opposita, non tantum non sunt in genere ut sunt contraria prima, sed etiam eo quod sunt privativa prima, quæ tamen sunt sub ente quasi sub genere.

Ad quartum dicendum, quod in multitudine duplex est negatio. Cum enim duo sint in multitudine, scilicet quod una res non sit alia, in quantum quælibet distinguitur ab alia ; et quod unaquæque sit indivisa et una : sequitur quod in multitudine sit duplex negatio. Sed negatio qua in multitudine unaquæque res est indivisa in se, non est alterius rationis a negatione quæ est in uno, et non reperitur in multitudine, nisi quatenus et ipsum unum reperitur in multitudine, quia necesse est quod in illa unumquodque sit unum. Sed negatio qua una res distinguitur ab alia, convenit multitudini in quantum multitudo est, et est negatio seu privatio realis, secundum quod una res non dicitur esse alia. Et hujusmodi distinctionem per negationem negat negatio importata in ratione unitatis. Unde negatio ista, in qua perficitur ratio unitatis, non est nisi negatio rationis tantum, ut supra (q. 12) dictum est. Omnis enim respectus qui est entis ad negationem vel ad non ens, non est nisi rationis. Unde relatio qua refertur ens ad non ens, non est nisi tantum in ratione : ut et similiter privatio qua de ente negatur non ens, est in ratione tantum, ut privatio privationis vel negationis. Sic ergo est quidem negatio seu privatio in utroque extremo oppositionis unius et multorum, sed non pura. Unum enim quod convertitur cum ente, non significat indivisionem tantum, sed substantiam ejus cum ipsa ; est enim « unum » idem quod ens indivisum (*de Pot.* q. 9, a. 7, c.). Et similiter de multitudine. Unde cum ex utraque parte sit

aliquid reale, debent esse contraria, sicut patet de albo et nigro; licet enim in utroque possit aliqualiter reperiri negatio, in quantum album est non nigrum, et nigrum est non album, tamen hoc non impedit quominus sint contraria, propter rationem allatam. — *de Pot.* q. 9, a. 7, c.; *Quodl.* 10, a. 1, ad 3; 1. *Sent.* dist. 24, q. 1, a. 3, ad 1; a. 4, c.

Ad quintum dicendum, quod, ut ex dictis patet, unum non importat negationem nisi in ratione. Unde secundum rem magis se habet ad positionem quam multitudo, in qua importatur realis negatio, secundum quam res a re distinguitur. — 1. *Sent.* dist. 24, q. 1, a. 3, ad 2.

QUÆSTIO XV

DE PARTIBUS PLURALITATIS PRIMARIIS.

Deinde considerandum est de iis quæ consequuntur ad multa, scilicet dissimili, inæquali, diverso et differenti.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR DUO :

1. Utrum dissimile, inæquale, diversum et differens sint idem.
2. Utrum pluralitatis causa sit alteritas.

ARTICULUS I

UTRUM DISSIMILE, INÆQUALE, DIVERSUM ET DIFFERENS SINT UNUM ET IDEM.

Videtur quod dissimile, inæquale, diversum et differens sunt unum et idem.

1. Sicut enim se habet æquale ad idem, ita se habet inæquale ad diversum; idem enim opponitur diverso, ut dicitur 10. *Metaphys.*, et æquale inæquali. At idem et æquale, sunt unum et idem; Philosophus enim afferens exemplum tertii modi, secundum quem aliquid dicitur idem, dicit « ut æquales lineæ rectæ, et isagonia et tetragonia ». Ergo secundum Philosophum æquale et idem sunt unum ; et per consequens inæquale et diversum. — 10. *Metaphys.* l. 4 (2).

2. Præterea, quæcunque differunt, diversa sunt (10. *Metaphys.* l. 4, al. 2 ; 5. *Metaphys.* l. 12, al. 11); ergo differentia et diversitas sunt unum et idem.

3. Præterea, dicitur 10. *Metaphys.* (*text.* 11 ; l. 9, c. 3), quod omne ad omne est idem aut diversum; ergo unumquodque ad aliud comparatum est aliud aut diversum; at quæ sunt dissimilia et inæqualia et differentia, non sunt idem : ergo sunt diversa; ergo dissimile, inæquale, differens et diversum sunt unum et idem. — 10. *Metaphys.* l. 4 (2).

Sed contra est auctoritas Philosophi hæc quatuor a se invicem distinguentis 10. *Metaphys.* (a *textu* 10 ; l. 9, c. 3.) — 10. *Metaphys.* l. 4 (2).

Respondeo dicendum, quod hæc quatuor, scilicet *dissimile, inæquale, diversum* et *differens*, sunt inter se differentia. Et quidem quantum ad tria prima differentiam eorum accipere possumus secundum differentiam suorum oppositorum ad invicem, scilicet *similis, æqualis et ejusdem*. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod ex quo unum et ens idem significant, et idem sunt realiter (4. *Metaphys.* l. 2, al. 1), ut ex supra (q. 12, a. 2 et 3) dictis patet, et ejusdem sunt species eædem, oportet quod tot sint species unius, quod sunt entis, et sibi invicem respondentes. Sicut enim partes entis sunt substantia, qualitas et quantitas etc., ita et partes unius sunt *idem æquale* et *simile* : idem enim, unum in substantia est; simile, unum in qualitate; æquale, unum in quantitate. Et secundum alias partes entis possent sumi aliæ partes unius, si essent nomina posita (4. *Metaphys.* l. 2, al. 1). Sic ergo manifestum est quod idem pertinet ad substantiam, nec proprie dicitur nisi de substantia, simile de qualitate, æquale vero de quantitate. Sicut autem hæc tria, scilicet idem, simile, æquale, sequuntur ad *unum ;* ita diversum, dissimile et inæquale, quæ sunt eorum con-

traria, sequuntur ad *multa :* unde habent differentiam ad invicem secundum quod illa : ita quod diversum proprie dicatur de substantia, dissimile de qualitate, inæquale autem de quantitate. Sed sciendum, quod diversum licet proprie sequatur pluralitatem substantiæ, sicut idem sequitur unitatem ejus ; nihilominus, quia substantia est radix aliorum generum, illud quod est substantiæ, transfertur ad omnia alia genera : sicut patet de eo quod quid est, quod licet secundum Philosophum 7. *Metaphys.* (*text.* 12-16 ; l. 6, c. 4) proprie tantum dicatur de substantia, tamen transfertur ad accidentia.

Sic ergo patet horum trium differentia, quia scilicet *diversum* proprie sequitur pluralitatem substantiæ ; *dissimile* sequitur pluralitatem qualitatis ; *inæquale* vero pluralitatem quantitatis. *Differens* autem et *diversum* in hoc differunt, quod id quod est differens ab aliquo, oportet quod per aliquid sit differens. Unde necesse est ut præter id quo differunt, sit aliquid idem in illis quo non sic differunt. Hoc autem quod est idem in pluribus, vel est genus vel est species. Unde omne differens differt aut genere aut specie. Genere quidem differunt quorum non est communis materia. Licet enim materia non sit genus, tamen ab eo quod est materiale in re, sumitur ratio generis : sicut natura sensibilis est materialis in homine respectu rationis ; et ideo illud quod non communicat in natura sensibili cum homine, est alterius generis. Et quia ea quæ non communicant in materia, non generantur ad invicem, sequitur ea genere esse diversa, quorum non est generatio ad invicem. Specie vero differentia dicuntur quorum est idem genus, et secundum formam differunt. Sic ergo quod est differens ab aliquo, oportet quod per aliquid sit differens ; sed quæ sunt diversa, non est necesse per aliquid esse diversa ; possunt enim esse diversa se ipsis (10. *Metaphys.* l. 4, al. 2 ; 5. *Metaphys.* l. 12, al. 11). Ex quibus manifestum est qualiter differant dissimile et inæquale, diversum et differens. — 4., 5., 10. *Metaphys.* ll. cc.

Ad primum ergo dicendum, quod exemplum illud, quod affertur a Philosopho, est secundum opinionem eorum, qui ponebant quantitates esse substantias rerum ; secundum quam quidem opinionem plures lineæ rectæ, sunt sicut plura supposita in genere substantiæ ; mensura autem lineæ est sicut species ejus. Unde multæ lineæ rectæ æquales sunt unum secundum hanc positionem, sicut diversa supposita sunt unum quæ communicant in una ratione speciei. Et quia mathematici utuntur lineis in abstractione, apud eos plures « lineæ æquales rectæ » accipiuntur ut una, et similiter plura « tetragona », scilicet figuræ quatuor angulorum quæ sint æqualia quantitate, et (sunt) « isagona », id est æqualium angulorum, accipiuntur ut idem. — 10. *Metaphys.* l. 4 (2).

Ad secundum dicendum, quod omnia quæ differunt, diversa sunt, in quantum per aliqua differunt quæ non est necesse per alia differre, quia se ipsis diversa esse possunt ; et ideo non quæcunque diversa sunt differunt. — *Ibid.*

Ad tertium dicendum, quod *diversum* tribus modis dicitur secundum Philosophum, sicut et idem cui opponitur. *Idem* enim, ut dicitur hic 10. *Metaphys.* (*text.* 10 ; l. 9, c. 3), dicitur etiam tribus modis. Cum enim idem sit unum in substantia, substantia autem dupliciter dicatur, scilicet ipsum suppositum, et natura sive species ; tripliciter dicitur idem : *vel* secundum suppositum solum, ut hoc album, et hoc musicum, si Socrates sit albus vel musicus ; *vel* solum per naturam suppositi, vel rationem aut speciem ejus, sicut Socrates et Plato sunt idem humanitate ; *vel* secundum utrumque, sicut Socrates est idem Socrates. — Idem ergo primo modo dictum dicitur idem secundum numerum, quod aliquando dicimus « ipsum », sicut si dicamus « Socrates est homo », et « ipsum est album ». Cum enim hoc pronomen « ipsum » sit relativum, relativum autem idem suppositum

referat; ubicunque ponitur hoc quod dico ipsum, designat quod sit idem suppositum numero. — Per oppositum ergo ad idem hoc modo dictum, primo modo *diversum* dicitur omne quod est « aliud », sicut hoc quod dico, ipsum, est relativum identitatis, ita hoc quod dico, aliud, est relativum diversitatis. Et secundum hunc modum quo dicitur diversum, verum est quod unumquodque ad aliud comparatum aut est idem aut diversum. Alius modus est, quando non est una materia et una ratio, sicut tu et propinquus tibi diversi estis. Tertius modus est, sicut in mathematicis, ut si dicantur lineæ inæquales diversæ (10. *Metaphys.* l. 4, al. 2). Sed *diversa* proprie quatenus distinguuntur a *differentibus*, sunt ea quæ in nullo conveniunt; unde se ipsis necessario sunt diversa, non aliquo alio (5. *Metaphys.* l. 12, al. 11).

ARTICULUS II

UTRUM PLURALITATIS CAUSA SIT ALTERITAS SEU DIVERSITAS.

Videtur quod pluralitatis causa non sit alteritas.

1. Ut enim dicitur in *Arithmetica* Boethii, omnia quæcunque summa rerum natura constructa sunt, numerorum videntur esse ratione formata; hoc enim fuit principale in animo conditoris exemplar. Et hoc consonat ei quod dicitur *Sap.* 11, 21 : « Omnia in pondere, numero, et mensura (1) disposuisti ». Ergo pluralitas sive numerus est primum inter res creatas, et non est ejus aliqua causa quærenda. — *Opusc.* 70, q. 4, a. 1, arg. 1.

2. Præterea, ut dicitur in lib. *de Causis* (propos. 4) : « Prima rerum creatarum est esse ». Sed ens primo dividitur per unum et multa; ergo multitudine nihil est prius nisi ens et unum; ergo non videtur esse verum quod aliquid sit ejus causa. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, pluralitas vel circuit omnia genera, secundum quod dividitur contra unum, quod est convertibile cum ente; vel est in genere quantitatis, secundum quod condividitur uni quod est principium numeri. Sed alteritas est in genere relationis. Relationes autem non sunt causæ quantitatum, sed potius e converso; multo etiam minus relatio est causa ejus quod est in omnibus generibus, quia sic esset causa substantiæ. Ergo alteritas nullo modo est causa pluralitatis. — *Ibid.* arg. 3.

4. Præterea, contrariorum contrariæ sunt causæ; sed identitas et alteritas sive diversitas sunt opposita : ergo habent oppositas causas. Sed unitas est causa identitatis, ut patet ex supra (art. præced. in c.) dictis et ex 5. *Metaphys.*; ergo pluralitas vel multitudo est causa diversitatis; ergo alteritas non est causa diversitatis. — *Ibid.* arg. 4.

5. Præterea, alteritatis principium est accidentalis differentia; hujusmodi enim differentiæ, secundum Porphyrium, faciunt alterum. Sed non in omnibus in quibus est pluralitas, invenitur accidentalis differentia, nec etiam differentia qualiscunque. Quædam enim sunt quæ accidentibus subjici non possunt, ut formæ simplices; quædam vero sunt quæ in nullo conveniunt. Unde non possunt differentia dici, ut patet ex dictis (art. præced. ad 3) et per Philosophum 10. *Metaphys.* Ergo non omnis pluralitatis causa est alteritas. — *Ibid.* arg. 5.

Sed contra est : 1. quod divisio est causa multitudinis ; sed divisio in diversitate vel alteritate consistit : ergo diversitas vel alteritas causa pluralitatis est. — *Opusc.* 70, q. 4, a. 1, arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, pluralitas non constituitur nisi per recessum ab unitate; sed ab unitate non recedit aliquid nisi per divisionem : cum ex hoc aliquid dicatur unum quod est indivisum, ut patet 5. (4.) et 10. (9.) *Metaphys.* : ergo divisio pluralitatem constituit; et sic idem quod prius. — *Ibid.* arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod, sicut patet ex dictis et ex Philosopho 10. *Metaphys.*,

1. Vulg. « in mensura et numero et pondere ».

« plura » dicitur aliquid ex hoc quod est divisibile vel divisum. Unde omne illud quod est causa divisionis, oportet ponere causam pluralitatis. Causa autem divisionis aliter accipienda est in posterioribus et compositis, et in primis et simplicibus. In posterioribus namque et compositis causa divisionis quasi formalis, id est ratione cujus fit divisio, est diversitas simplicium et primorum. Quod patet in divisione quantitatis. Dividitur enim una pars lineæ ab alia per hoc, quod diversum habent situm, quod est quasi formalis differentia quantitatis continuæ positionem habentis. Patet etiam in divisione substantiarum. Dividitur enim homo ab asino per hoc quod habet diversas differentias constitutivas. Sed diversitas qua dividuntur posteriora composita secundum priora et simpliciora, præsupponit pluralitatem primorum et simplicium. Ex hoc enim homo et asinus habent diversas differentias, quod rationale et irrationale non sunt una, sed plures differentiæ. Nec potest semper dici quod illius pluralitatis sit alia diversitas aliqua prior et simplicior causa, quia sic esset abire in infinitum. — Et ideo pluralitatis et divisionis priorum et simplicium causam debemus alio modo assignare. Sunt enim hujusmodi secundum se ipsa divisa. Non potest autem esse quod ens dividatur ab ente in quantum est ens. Nihil autem dividitur ab ente nisi non ens. Similiter etiam ab hoc ente non dividitur hoc ens, nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis. Unde in primis terminis propositiones negativæ sunt immediatæ, quasi negatio unius sit in intellectu alterius. Primum etiam causatum in hoc facit alteritatem cum causa, quod non attingit ad eam. — Et secundum hoc quidam posuerunt, quodam ordine pluralitatem ab ipso uno causari : ut ab uno procedat primo unum, quod cum causa pluralitatem constituat; et ex eo jam possunt duo procedere : unum secundum ipsum, aliud secundum conjunctionem ejus ad causam. — Quod dicere non cogimur, cum unum aliquid possit primum in aliquo imitari in quo alterum deficit ab eo, et deficere in quo alterum imitatur : et sic possunt inveniri plures primi effectus, in quorum quolibet est et negatio causæ, et negatio effectus alterius secundum idem, vel secundum remotiorem distantiam in uno et eodem. — Sic igitur patet quod pluralitatis vel divisionis ratio prima sive principium est ex affirmatione vel negatione, ut talis ordo originis pluralitatis intelligatur, quod primo sint intelligenda ens et non ens, ex quibus ipsa prima divisa constituuntur, et per hoc sunt plura. Unde sicut primum ens in quantum indivisum est, statim invenitur unum; ita post divisionem entis et non entis statim invenitur pluralitas primorum simplicium. Hanc autem pluralitatem sequitur ratio diversitatis, secundum quod manet in ea suæ causæ virtus, scilicet oppositionis entis et non entis. Ideo enim unum plurium diversum dicitur alteri comparatum, quia non est illud. Et quia causa secunda non producit effectum nisi per virtutem causæ primæ, ideo pluralitas principiorum non facit divisionem et pluralitatem in secundis compositis, nisi in quantum manet inter ea virtus oppositionis primæ, quæ est inter ens et non ens, ex qua habet rationem diversitatis; et sic diversitas primorum facit diversitatem secundorum.

Et secundum hoc verum est quod Boethius dicit, quod alteritas est principium pluralitatis. Ex hoc enim alteritas in aliquibus invenitur, quod eis diversa insunt. Quamvis autem divisio præcedat pluralitatem primorum, non tamen diversitas : quia divisio non requirit utrumque condivisorum esse, cum divisio sit per affirmationem et negationem; sed diversitas requirit utrumque esse ens, unde præsupponit pluralitatem. Unde nullo modo potest esse quod pluralitatis primorum causa sit diversitas, nisi diversitas pro divisione sumatur. Loquitur ergo Boethius de pluralitate compositorum; quod patet ex hoc, quod inducit proba-

tionem de his quæ sunt diversa vel genere vel specie vel numero; quod non est nisi compositorum. — *Opusc.* 70, q. 4, a. 1, c.

Ad primum ergo dicendum, quod numerus in verbis illis ostenditur esse prior rebus aliis creatis, ut elementis vel aliis hujusmodi; non autem aliis intentionibus, utpote affirmatione et negatione aut divisione et hujusmodi. Nec tamen quilibet numerus est prior creatis omnibus. Sed numerus, qui est causa omnis rei, scilicet ipse Deus, qui secundum Augustinum est numerus omni rei speciem præbens. — *Ibid.* ad 1.

Ad secundum dicendum, quod pluralitas, communiter loquendo, immediate sequitur ens; non tamen oportet quod omnis pluralitas; et ideo non est inconveniens, si pluralitas posteriorum causetur ex diversitate primorum. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod sicut unum et multa, ita idem et diversum non sunt propria unius generis, sed sunt passiones entis in quantum est ens; et ideo non est inconveniens, si aliquorum diversitas aliorum pluralitatem causet. — *Ibid.* ad 3.

Ad quartum dicendum, quod omnem diversitatem præcedit aliqua pluralitas; sed non omnem pluralitatem præcedit aliqua diversitas, sed aliquam pluralitatem aliqua diversitas. Unde utrumque verum est, scilicet quod multitudo diversitatem facit, communiter loquendo, ut dicit Philosophus, et quod diversitas in compositis facit pluralitatem, ut dicit Boethius. — *Ibid.* ad 4.

Ad quintum dicendum, quod Boethius accipit alteritatem pro diversitate quæ constituitur ex aliquibus differentiis, sive sint accidentales sive substantiales. Illa enim quæ sunt diversa et non differentia, sunt prima, de quibus non loquitur Boethius. — *Ibid.* ad 5.

QUÆSTIO XVI

DE PARTIBUS PLURALITATIS SECUNDARIIS, SIVE DE OPPOSITIS.

Post considerationem eorum quæ sequuntur ad multa, videndum est de *partibus secundariis*, quæ continentur sub differenti et diverso, quæ sunt *partes primæ* pluralitatis; hæ autem secundariæ partes pluralitatis sunt contraria; quæ quia continentur sub oppositis, ideo videndum est absolute de oppositis.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR SEX:

1. Quot sint oppositiones.
2. Utrum contradictio sit prima oppositio.
3. Utrum oppositio secundum privationem et habitum sit vera et distincta oppositio.
4. Hic quæruntur sex : 1. Utrum contraria participent contradictionem. 2. Utrum oppositio privativa in contrarietate includatur. 3. Utrum contrarietas sit perfecta et maxima differentia. 4. Utrum unum uni sit contrarium. 5. Utrum si unum contrariorum sit in rerum natura, necesse sit esse et reliquum. 6. Utrum substantiæ sint contrariæ.
5. Hic quæruntur duo : 1. Utrum contraria habeant medium. 2. Utrum differentia secundum speciem sit contrarietas.
6. Utrum relativa oppositio sit vera oppositio.

ARTICULUS I

UTRUM SINT QUATUOR OPPOSITIONES.

Videtur quod non sint quatuor oppositiones.

1. Dicit enim Philosophus (10. *Metaphys. text.* 15; l. 9, c. 4), quod prima contrarietas est habitus et privatio; ergo oppositio secundum contrarietatem et secundum privationem est una et eadem; ergo non sunt quatuor oppositiones. — 10. *Metaphys.* l. 6 (3).

2. Præterea, nigrum et non album sunt idem; sed non album et album sunt contradictoria, et nigrum et album sunt

contraria : ergo contraria et contradictoria sunt unum et idem. — *Opusc.* 37, c. 2.

Sed contra est auctoritas Philosophi 5. *Metaphys.* (*text.* 16; l. 4, c. 10) dicentis, quod « opposita dicuntur *contraria, contradictio, et ad aliquid, et privatio et habitus* ». — 5. *Metaphys.* l. 12 (13).

Respondeo dicendum, quod sunt quatuor oppositiones, scilicet oppositio per contradictionem, per privationem et habitum, per contrarietatem, et per relationem vel secundum relationem. Aliquid enim contraponitur alteri vel opponitur *aut* ratione dependentiæ, qua dependet ab ipso; et sic sunt opposita relative ; — *aut* ratione remotionis, quia scilicet unum removet alterum. Quod quidem contingit tripliciter: — aut enim totaliter removet, nihil relinquens : et sic est negatio, secundum quam sunt contradictoria, quatenus unum negat quod alterum affirmat; — aut relinquit subjectum solum : et sic est privatio ; — aut relinquit subjectum et genus : et sic est contrarium, nam contraria non sunt solum in eodem subjecto, sed etiam in eodem genere. — 5. *Metaphys.* l. 12 (13).

Ad primum ergo dicendum, quod illud Philosophi non sic intelligendum est, quod oppositio secundum contrarietatem, et oppositio secundum privationem et habitum sint unum et idem; sed quia principium contrarietatis est privatio et habitus, quia scilicet in omni contrarietate privatio et habitus includitur. — 10. *Metaphys.* l. 6 (3).

Ad secundum dicendum, quod non album et album non est contradictio absoluta, ut cum dicitur Socrates est albus, Socrates non est albus; sed est contradictio participata in contrariis, in albo scilicet et nigro ; et ideo in omnibus talibus propositionibus utrumque extremum est in genere; quod non convenit contradictioni absolutæ, ut dicit Philosophus (10. *Metaphys. text.* 15 ; l. 9, c. 4). — *Opusc.* 37, c. 2.

ARTICULUS II

UTRUM CONTRADICTIO SIT PRIMA OPPOSITIO.

Videtur quod contradictio non sit prima oppositio.

1. Ea enim maxime opponuntur, quæ maxime differunt; sed quæ maxime differunt, sunt contraria; contrarietas enim est differentia maxima et perfecta, secundum Philosophum (10. *Metaphys. text.* 13; l. 9, c. 4) : ergo maxima oppositio est oppositio secundum contrarietatem. — 10. *Metaphys.* l. 5 (2).

2. Præterea, contrarietas est maxima distantia, ut dicitur 5. *Metaphys.* (*text.* 16; l. 4, c. 10) et lib. 10 (*text.* 16; l. 9, c. 4); sed ubi est maxima distantia, ibi videtur esse maxima oppositio : ergo contrarietas est maxima oppositio. — 5. *Metaphys.* l. 12 (14) et lib. 10, l. 6 (3).

Sed contra est auctoritas Philosophi 10. *Metaphys.* (*text.* 15; l. 9, c. 4) asserentis, quod contradictio est prima oppositio. — 10. *Metaphys.* l. 6 (3).

Respondeo dicendum, quod cum quatuor sint oppositiones, prima et major inter alias est contradictio. Cujus rationem assignat Philosophus in lib. *Prædicam.* (c. 12, al. 11) et 10. *Metaphys.* (*text.* 15; l. 9, c. 4) dicens, quod contradictio est oppositio cujus secundum se non est medium. Medium enim ostendit distantium convenientiam, et ideo minuit rationem oppositionis. Cum igitur in omnibus aliis oppositionibus sit invenire medium, ideo omnes diminuunt de ratione oppositionis contradictoriæ. Aliæ enim oppositiones medium habent, quædam tamen plus, quædam minus ; et secundum hoc magis et minus participant de ratione oppositionis contradictoriæ, et consequenter magis et minus opponuntur. Primum enim in quolibet genere est causa omnium quæ sunt in illo genere, ut patet ex 2. *Metaphys.* (*text.* 4 ; l. 1 min., c. 1); et ideo quanto magis aliquæ participant de ratione primi in genere oppositionum,

tanto minus conveniunt in medio. — *Convenire* autem *in medio* est dupliciter. Aliqua enim conveniunt in medio ejusdem generis cum eis, et iterum in medio materiæ : sicut album et nigrum conveniunt in medio colore, et iterum in subjecto. Aliqua vero conveniunt in medio materiæ tantum, sicut contraria immediata, et habitus et privatio ; contraria namque immediata subjectum commune habent, et similiter habitus et privatio. Sed in his differentia est, quia in quibusdam privative oppositis servatur ordo respectu subjecti, et ideo non fit reditus a privatione ad habitum. Similiter est de quibusdam contrariis immediatis, sicut est de quibusdam infirmitatibus quæ sunt incurabiles; et tam in his quam in privationibus non relinquitur aliqua virtus in subjecto ad habitum. Alia autem sunt contraria immediata, sicut est sanitas et ægritudo, quæ indifferenter, licet ordine quodam, respiciunt suum subjectum, et tamen per unum eorum non aufertur potentia ad reliquum. In relativis vero neutro modo est convenientia. Non enim conveniunt in subjecto ; idem enim non est pater et filius, secundum quod pater refertur ad filium. Nec conveniunt in medio sui generis, cum non sit in relativis magis et minus. Habent tamen quendam specialem modum conveniendi, quia unum illorum secundum illud quod est, dependet ad alterum. Relativa enim se mutuo includunt et ponunt et perimunt, secundum Philosophum. — In *contradictoriis* vero nihil horum reperitur. Non enim habent medium sui generis, cum alterum extremum sit non ens simpliciter extra omne genus ; — nec in subjecto convenire possunt, cum non ens subjectum habere non possit, nec etiam illud in quo salvatur perfecta ratio entis, quod est substantia ; — nec conveniunt secundum dependentiam suorum intellectuum sicut relativa ; ens enim non ponit suum oppositum, scilicet non ens, sicut pater ponit filium. Et ideo contradictio simpliciter est secundum se non habens medium ; unde minime conveniunt contradictoria. — *Opusc.* 37, c. 1 ; 10. *Metaphys.* l. 6 (3).

Illud autem in quo invenitur aliquid non permixtum contrario, est maximum et primum in illo genere et causa omnium aliorum. Et ideo oppositio affirmationis et negationis cui non admiscetur aliqua convenientia, est prima et maxima oppositio, et causa omnis oppositionis et distinctionis ; et ideo oportet quod in qualibet alia oppositione includatur affirmatio et negatio, sicut primum in posteriori. Unde plura requiruntur ad alias oppositiones quam ad oppositionem contradictionis, quia se habent ex additione ad ipsam. — 1. *Sent.* dist. 5, q. 1, a. 1, ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quod differre et opponi non sunt idem. Quæ enim differunt, aliquo alio differunt, ut supra dictum est (quæst. præced. a. 1, c.) ; at non est necesse ut quæ opponuntur, aliquo alio opponantur, ut patet de ente et non ente. Et sic licet contrarietas sit maxima et perfecta differentia, non sequitur quod sit maxima oppositio. — 10. *Metaphys.* l. 5 (2).

Ad secundum dicendum, quod contraria dicuntur maxime distare per respectum ad motum sive mutationem, quæ est inter terminos oppositos, quia scilicet contrarium a quo, seu ex quo fit motus, est semper in dispositione remota ; quod non contingit in privatione, quia quod natum est habere formam, et non habet illam, dici potest esse privatum, sive sit in dispositione propinqua ad formam illam sive in remota. Aliquid enim privari dicitur albedine, si non sit album, sive sit pallidum sive quocunque alio colore coloratum. Sed non ideo dicitur esse contrarium, nisi quando est maxime distans ab albo, scilicet quando est nigrum. Sed hæc maxima distantia non impedit, quominus utrumque extremum conveniat in subjecto et in genere ; unde non facit maximam oppositionem. — 10. *Metaphys.* l. 6 (3).

ARTICULUS III

UTRUM OPPOSITIO SECUNDUM PRIVATIONEM ET HABITUM SIT VERA ET DISTINCTA AB ALIIS OPPOSITIO.

Videtur quod oppositio secundum privationem et habitum non sit vera et distincta oppositio.

1. Illa enim oppositio, quæ suscipit magis et minus, est contrarietas, ut patet ex 10. *Metaphys.* (*text.* 13 ; l. 9, c. 4) ; sed oppositio secundum privationem et habitum suscipit magis et minus (*de Malo* q. 2, a. 9, c. ; 1a, q. 11, a. 4, ad 1 ; 1a 2æ, q. 73, a. 2, c.) : ergo oppositio secundum privationem et habitum non est distincta oppositio.

2. Præterea, privatio secundum se vel est aliquid vel nihil; si aliquid, ergo utrumque extremum in oppositione privationis et habitus ponit aliquid ; et sic illa oppositio pertinet ad contrarietatem ; si nihil, ergo nihil differt a contradictione. — Cf. 2. *Sent.* dist. 12, in expos. textus.

3. Præterea, dicit Philosophus 10. *Metaphys.* (*text.* 15 ; l. 9, c. 4), quod privatio contradictio quædam est ; ergo non est distincta oppositio. — 10. *Metaphys.* l. 6 (3).

4. Præterea, oppositio nihil est nisi elongatio potentiæ ab actu, sicut calor facit potentiam sui subjecti distare a frigido. Sed privatio omnino removet a suo subjecto potentiam ad habitum, cum impossibile sit habitum induci post privationem. Unde non magis potest natura de cæco facere videntem, quam ex non ente ens. Ergo non minus videtur opponi visus et cæcitas, quam ens et non ens. — *Opusc.* 37, c. 1 paulo ante fin.

5. Præterea, omnis oppositio præter primam debet esse in aliquo genere ; at privatio non potest esse in aliquo genere nec de essentia alicujus : ergo oppositio secundum privationem et habitum non est vera oppositio. — *Tabula Aurea* voce « privatio » n. 18.

Sed contra est auctoritas Philosophi 5. *Metaphys.* (*text.* 16 ; l. 4, c. 10) inter oppositiones illam, quæ est secundum privationem et habitum, referentis. — 5. *Metaphys.* l. 12 (13).

Respondeo dicendum, quod oppositio secundum privationem et habitum est vera et distincta oppositio, immediate sequens oppositionem contradictoriam. Cum enim non habeat medium sui generis, sicut contraria aliqua habent, nec dependentiam ad invicem sicut relativa, primum locum tenet post contradictionem, deficiens ab illa, quod commune subjectum habet. In ea autem alterum extremum, privatio scilicet, nihil ponit ; unde de se negatio est et non ens ; privationes enim secundum philosophum sunt de genere non entium. Sed quia non est negatio absoluta, sed talis habitus, qui requirit subjectum, ideo privatio est negatio in subjecto. Privatio enim de se est tamquam alterum extremum contradictionis ; sed ratione habitus, quem sequitur, determinatur ad subjectum et ad genus sui habitus ; et ideo privatio est negatio in genere, et etiam in subjecto, ut dictum est. — Sed considerandum est, quod non conveniunt omnino in subjecto ; quia privatio cum inest, aufert a subjecto rationem contrarietatis prius habitæ, cum habitus induci non possit ; hoc autem non facit omnis contrarietas. Unde manifestum est privative opposita maxime opponi, et maxime attingere oppositionem contradictionis. Ex quo facile ostenditur cui privatio nata est opponi, et quo modo. Privatio namque id, quod oppositionis habet, accipit a contradictoriis, ubi invenitur negatio absoluta, non esse scilicet. Unde cum privatio sit in genere non entium, quantum in se est, quia de natura sua attingit vilius extremum contradictionis, etsi deficiat, quia omne quod est post, deficit a primo, unde alterum extremum privationis terminatur ad subjectum et ad genus privativum ; illud cui opponitur privatio per se, erit aliquod esse in subjecto, sicut esse absolutum est cui

opponitur non esse primo et per se in contradictione. *Sicut* ergo non esse quod est alterum extremum contradictionis, opponitur ipsi esse absolute, primo et per se; ei autem ad quod sequitur ipsum esse simpliciter, sicut formæ substantiali, vel etiam materiæ, ex consequenti solum opponitur (quia materia est aliquid quod requiritur ad hoc quod totum ens habeatur, opponitur ex consequenti); *ita* non esse in subjecto, quod est privatio, primo et per se alicui esse opponitur quod est natum reperiri in tali subjecto; ei autem ad quod sequitur tale esse, id est habitui, opponitur ex consequenti. In ordine enim principiorum formalium primum est esse, ut infra dicetur, quia esse est primus actus, nec aliquid designatur in actu nisi per esse; non enim aliquis habet sanitatem actu, nisi sanitas ponatur esse in eo. (*Opusc.* 37, c. 1.) Privatio ergo secundum id quod oppositionem contradictionis attingit, non esse scilicet, quod est negare primum actum, directe opponitur alicui esse, et ex consequenti opponitur illi ad quod esse sequitur; secundum vero quod deficit a contradictione, quia accipitur ut in subjecto, et per modum inhærentis, primo repugnat habitui, quia habitus est prior inhærendo (*Ibid.*). Forma enim per prius inhæret, et per ipsam ipsum esse; unde, considerando ipsam inhærentiam, esse sequitur formam; licet in ordine principiorum formalium primum sit esse, ut dicetur infra. Sed manifestum est, quod hoc debetur privationi in quantum deficit a perfecta ratione oppositionis. — Ex dictis ergo manifestum est quod plus requiritur ad oppositionem privativam quam contradictoriam; sed tamen id quod addit oppositio privativa super contradictionem, non auget oppositionem, sed minuit. — *Opusc.* 37, c. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod est duplex privatio: quædam quæ est privatio pura, sicut tenebra, quæ nihil lucis relinquit, et mors, quæ non relinquit aliquid vitæ. Quædam vero privatio est non pura, sed aliquid relinquens; unde non solum est privatio, sed etiam contrarium: sicut ægritudo, quæ non tollit totaliter commensurationem sanitatis, sed aliquid ejus; et simile est de turpi et dissimili et inæquali et falso et omnibus similibus. Et videntur hujusmodi privationes a præmissis differre in hoc, quod primæ privationes sunt quasi in corrupto esse, secundæ vero significant quasi in via corruptionis. Quia ergo in primis privationibus totum privatur, et id quod positive dicitur, non est de ratione privationis, non differt in talibus privationibus quacunque ex causa vel quocunque modo aliquis privetur, ut propter hoc dicatur magis vel minus privatus. Non enim mortuus est minus qui uno vulnere percussus interiit quam qui duobus vel tribus. In secundis autem privationibus non totum privatur; et quod positive dicitur, est de ratione ejus quod dicitur privative; et ideo talia recipiunt magis et minus secundum differentiam ejus quod dicitur positive: sicut ægritudo dicitur major, si fuerit causa tollens sanitatem aut major aut multiplicior; et idem est de turpitudine (*de Malo* q. 2, a. 9, c.), si fuerit causa tollens commensurationem membrorum aut major aut multiplicior. Breviter ergo dicendum, quod privatio alia consistit in privatum esse, et hæc non suscipit magis et minus, alia in privari, et hæc suscipit. — *de Malo* q. 2, a. 9; cf. q. 1, a. 1 et 2; 1a 2æ, q. 73, a. 2, c. — Adde quod licet privatio, secundum se non recipiat magis et minus, tamen secundum quod ejus oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur recipere magis et minus. — 1a, q. 11, a. 4, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod omnis privatio, quantum ad id quod significatur per nomen, est non ens. Sed tamen oportet quod aliquid præsupponatur. Quia enim privatio est negatio in subjecto apto nato, ut in 4. *Metaphys.* (*text.* 4; l. 3, c. 2) dicitur, unde præsupponitur subjectum et habilitas ipsius ad receptionem formæ qua privatur; ideo privatio, puta

tenebra, quæ opponitur luci per modum privationis, potest tripliciter sumi : aut pro ipso subjecto privato, quod est aer obscurus ; et sic constat privationem, puta tenebras, aliquid esse. Secundo potest sumi pro ipsa virtute subjecti, per quam est receptivum formæ, puta tenebra pro diaphaneitate, secundum quod non est perfecta per lucem ; et sic privatio ponit adhuc aliquid. Tertio modo proprie pro eo quod significatur per nomen ; et sic privatio est non ens (2. *Sent.* dist. 12, in expos. textus, post med.); — sed tamen in subjecto, unde non sequitur quod sit indistincta a contradictione.

Ad tertium dicendum, quod privatio est quædam contradictio, sed non est contradictio simpliciter et absolute. Dicitur enim privatio, uno modo, quando aliquid non habet quod nullo modo natum est habere, ut si diceremus, quod lapis non habet visum. Alio modo dicitur aliquid privari, si non habeat quod natum est habere, sicut animal si non habeat visum ; et hoc dupliciter : uno modo, qualitercunque non habeat; alio modo, si non habeat cum aliqua determinatione, puta in tempore determinato, aut aliquo modo determinato : quia privatio multipliciter dicitur, sicut habetur in *Metaphys.* lib. 5, 9 et 10 (al. 4, 8 et 9). Ex quibus patet quod privatio est quædam contradictio. Et quidem quod sit contradictio, patet ex hoc quod aliquid dicitur privatum ex hoc quod non habet. Sed quod non sit contradictio absoluta, sed contradictio quædam, patet ex hoc quod contradictio de sui ratione non requirit neque aptitudinem neque etiam existentiam alicujus subjecti. Verificatur enim de ente et non ente quocunque. Dicimus enim, quod animal non videt, et quod lignum non videt, et quod non ens non videt. Sed privatio de necessitate requirit aliquod subjectum, et quandoque etiam requirit aptitudinem in subjecto ; quod enim est omnino non ens, non dicitur privatum. — 10. *Metaphys.* l. 6 (3).

Ad quartum dicendum, quod dupliciter elongat aliquid potentiam ab actu : uno modo, ipsam potentiam removendo, ita quod nihil ejus relinquatur ; et isto modo in oppositione contradictoria elongatur potentia ab actu, quia in non ente simpliciter nihil est potentia ad esse. Alio modo, interponendo obstaculum, ne potentia ducatur ad actum. Sed hoc contingit dupliciter : uno modo, ad tempus et mobiliter, sicut albedo facit subjectum suum distare a nigredine ; alio modo, immobiliter : et sic privatio removet potentiam sui subjecti ad habitum, non quod potentia omnino auferatur, sed quia obstaculum indelebile ponitur in ipso subjecto, et ideo dicitur quod privatio aufert potentiam ad actum. — *Opusc.* 37, c. 1, versus fin.

Ad quintum dicendum, quod licet privatio non sit in genere per se et directe, est tamen in genere quatenus ejus oppositum est in genere. — *Tabula Aurea* voce « privatio » n. 18 ; *Tabula Concord.* n. 1060.

ARTICULUS IV.

IN QUO QUÆRUNTUR SEX :

1. Utrum contraria participent contradictionem. 2. Utrum oppositio privativa in contrarietate includatur. 3. Utrum contraria sit perfecta et maxima differentia. 4. Utrum unum uni sit contrarium. 5. Utrum si unum contrariorum sit in rerum natura, necesse sit esse et reliquum. 6. Utrum substantiæ sint contrariæ.

I. Videtur quod contraria non participent contradictionem.

1. Contraria enim possunt simul esse falsa, contradictoria vero non ; ergo oppositio contraria non participat contradictionem. — *Opusc.* 37, c. 5 paulo ante fin.

2. Præterea, contradictio est non in genere ; contraria vero sunt in genere (10. *Metaphys.* l. 6, al. 3) : ergo contraria non participant contradictoria.

Sed contra: Primum includitur in eo quod est post, sicut prius in posteriori; sed contradictio est prima oppositio, ut supra (a. 2) dictum est: ergo includitur in posteriori, scilicet contraria.

II. Ulterius videtur quod oppositio privativa non includatur in contrariis.

1. Datur enim motus ab uno contrario ad aliud, ut ab albo ad nigrum; sed non datur motus a privatione ad habitum, puta a cæcitate ad visum: ergo oppositio privativa non includitur in contrariis. — 10. *Metaphys.* l. 6 (3); *Opusc.* 37, c. 1 post princ.

2. Præterea, in contrariis est semper aliqua natura opposita illi extremo, quod se habet ut habitus; at hoc non est in privatione: ergo privatio non includitur in contrariis. — *Ibid.*

Sed contra est auctoritas Philosophi 10. *Metaphys.* (*text.* 15; l. 9, c. 4) dicentis, quod prima contrarietas est privatio et habitus; primum autem includitur in posteriori; ergo privatio includitur in contrariis. — *Ibid.*

III. Ulterius videtur quod contrarietas non sit perfecta et maxima differentia.

1. Multa enim sunt quæ differunt genere; at in illis non est accipere primam et perfectam differentiam; non enim sunt comparabilia ad invicem: ergo contrarietas non est prima et perfecta differentia. — 10. *Metaphys.* l. 5 (2).

2. Præterea, dicuntur contraria sicut calefacere et infrigidare, calefieri et infrigidari; at hæc nullorum possunt esse differentia maxima: ergo falsum est quod contraria sint maxima et perfecta differentia. — 10. *Metaphys.* l. 6 (3).

Sed contra est auctoritas Philosophi 10. *Metaphys.* (*text.* 13; l. 9, c. 4) dicentis contrarietatem esse maximam et perfectam differentiam. — 10. *Metaphys.* l. 5 (2).

IV. Ulterius videtur quod unum uni non sit contrarium.

1. Æquale enim est oppositum magno et parvo. Quod *duabus rationibus* probatur. Quarum *prima* est: Semper utimur hac dictione « utrum » in oppositis, ut cum quærimus, utrum aliquid sit album aut nigrum; sed utrum sit album vel homo, non dicimus nisi ex hac suppositione, quod non possit esse aliquid album et homo. Et sic quærimus, utrum sit album vel homo, sicut quærimus, utrum veniat Cleon aut Socrates, supponentes quod non ambo simul veniant. Sed hic modus quærendi in his quæ non sunt opposita, in nullo genere est secundum necessitatem, sed solum secundum suppositionem. Sic ergo hac particula « utrum » interrogantes in oppositis semper utimur. — Sed utimur hac particula in æquali, magno et parvo. Quærimus enim utrum hoc illo sit majus aut minus aut æquale. Est ergo aliqua oppositio æqualis ad magnum et parvum. Sed non potest dici quod alterum horum sit contrarium parvo vel magno: quia nulla ratio est, quare sit magis contrarium magno quam parvo. Ergo utrique est contrarium; ergo non unum uni contrarium est. — *Secunda ratio* est, quia æquale est contrarium inæquali; sed inæquale significat aliquid inesse ambobus, scilicet magno et parvo: ergo æquale est contrarium ambobus. — 10. *Metaphys.* l. 7 (3).

2. Præterea, multa opponuntur uni et paucis; ergo unum non est uni contrarium, sed potest esse contrarium duobus. — *Ibid.*

3. Præterea, uni vitio contrariatur et virtus et vitium oppositum, sicut illiberalitati prodigalitas et liberalitas; ergo unum potest esse contrarium duobus. — 1. *de Cœlo* l. 4 circa med.

4. Præterea, motus secundum naturam est contrarius motui præter naturam, ut dicitur 5. *Phys.* (*text.* 56; c. 6). Sed motus præter naturam est multiplex, motus vero secundum naturam unus et simplex est, ut dicitur 3. *de Cœlo* (*text.* 18; c. 2): ergo unum multis potest esse contrarium. — 3. *de Cœlo* l. 5.

Sed contra est auctoritas Philosophi 10. *Metaphys.* (*tex.* 14; l. 9, c. 4) asserentis unum uni contrarium. — 10. *Metaphys.* . 5 (2).

V. Ulterius videtur quod non sit necesse, si detur unum contrariorum in rerum natura, quod detur et reliquum.

1. Contrariorum enim sunt diversæ causæ (*Opusc.* 15, c. 16 versus fin.); at non necesse est, si detur causa unius contrarii, quod detur altera alterius : ergo non est necesse, si unum contrariorum sit in rerum natura, quod sit reliquum.

Sed contra est auctoritas Philosophi 2. *de Cœlo* (*text.* 18 ; c. 3) probantis, si terra detur, ignem quoque dari, per hoc quod si unum contrariorum sit in rerum natura, necesse est esse et alterum. — 2. *de Cœlo* l. 4 ; 1. *Poster.* l. 12 (11).

VI. Ulterius videtur quod substantiæ sit aliquid contrarium.

1. Ignis enim manifeste apparet contrarius aquæ; et Philosophus 2. *de Cœlo* (*text.* 18; c. 3), per hoc probat dari ignem in rerum natura, quia datur ejus contrarium in rerum natura ; ergo substantia potest esse contraria substantiæ. — 11. *Metaphys.* l. 12 ; 2. *de Cœlo* l. 4.

2. Præterea, Philosophus in 2. *de Cœlo* (*text.* 21; c. 3) probat, quod cœlum non est corruptibile, quia non habet contrarium, alia vero corpora quæ sunt corruptibilia contrarium habent (11. *Metaphys.* l. 12); ergo substantia contrarium habet.

Sed contra est auctoritas Philosophi 11. *Metaphys.* (sum. 4, c. 3; l. 10, c. 12) dicentis substantiæ nihil esse contrarium. — 11. *Metaphys.* l. 12.

Respondeo *ad primam quæstionem* dicendum, quod contrarietas est oppositio sequens oppositionem privativam ; quæ tamen magis habet convenientiam quam prædictæ. Est tamen in ea quidam accessus ad prædictas illas oppositiones ; et quidquid in ea oppositionis est, totum efficitur per participationem oppositionis privativæ et contradictoriæ. Quædam namque contraria non habent medium suæ naturæ, sicut est sanum et ægrum secundum Philosophum ; tamen conveniunt in subjecto; et in illis, ubi non fit reditio, ut ab ægritudine ad sanitatem, magis acceditur ad naturam privationis et habitus. In illis vero in quibus fit reditio, minus acceditur ad naturam privationis. Tamen omnis contrarietas reducitur in habitum et privationem tamquam in primam oppositionem quæ est in genere, ut dicetur infra (in quæstiunc. 2 et 3 hujus art.). Sed in oppositionem contradictionis reducitur omnis contrarietas ut in primam oppositionem simpliciter. In ipsa enim oppositione contradictionis alterum extremum est nihil simpliciter, et simpliciter nihil sibi determinans tamquam subjectum, quia nobilius ejus extremum, scilicet ens, nullum subjectum requirit ; quod manifestum est ex eo in quo salvatur ratio entis perfecta, quod est substantia, cujus est non esse in subjecto secundum Philosophum. In oppositione vero privativa alterum extremum vilius est nihil simpliciter, cum sit de genere non entium, tamen aliquid sibi determinat pro subjecto : quod patet ex altero ejus extremo, ad quod requiritur subjectum, et hoc est habitus ipse. Semper enim nobilius extremum trahit ignobilius ad subjectum, si ipsum habuerit subjectum ; et si ipsum non habuerit subjectum, nec aliud habebit. In oppositione vero contraria utrumque extremum est aliquid realiter, licet imperfectius deficiat magis a ratione entis : per quem modum dicit Philosophus in lib. *de Sensu et Sensato* c. 4, quod nigredo est privatio albedinis; et similiter utrumque extremum requirit idem subjectum. Unde oportet quod oppositio contraria magis distet ab oppositione contradictoria quam privativa. — Verumtamen quidquid oppositionis in ea est, totum est per naturam contradictionis, secundum videlicet quod alterum extremum pertinet ad ens, alterum vero ad non ens. Album enim et nigrum sunt album et non album, sicut videns et cæcus sunt videns et non videns, et in contradictione ens et non ens; sed differenter, quia in contradictione absoluta ens et non ens accipiuntur universaliter, in privatione vero non videns

non accipitur universaliter. Lapis enim est non videns, non tamen illud non videns opponitur visioni per modum privationis, sed non videns quod tamen natum est videre : hoc autem est non videns in particulari acceptum. Similiter non album opponitur albo sicut nigrum, non quidem non album Æthiopis, sed non album quod tamen natum est esse album. — *Opusc.* 37, c. 2.

Ex dictis ergo manifestum est quod contradictio, secundum quod contradictio est, nihil negat in genere, sed simpliciter extra genus. Quod autem contradictoriæ propositiones, ut communiter, accipiuntur in genere, ut puta homo albus, homo non albus, homo currit, homo non currit, hoc non est per naturam contradictionis simpliciter, sed per resolutionem contrariorum in contradictorias, ex quibus naturam oppositionis accipiunt. Idem enim est homo niger et homo non albus, homo non currens et homo stans ; et ideo omnes tales contradictiones habent extrema in genere. Inde est quod sophistæ decepti sunt putantes alterum extremum contradictionis, non esse scilicet, in genere contineri, quia viderunt propositionem unam non esse alteri contradictoriam, nisi de eodem subjecto idem re vere affirmaretur, et falso negaretur, et hoc in eodem tempore, quod acceperunt in prædicatis contrariis, resolutis tamen in contradictoria : quæ quidem prædicata contraria necesse est convenientiam habere in subjecto et genere, ut patet de albo quod opponitur nigredini ; nam quod non est ens simpliciter, non est album. Adeo namque vera est propositio, in qua negatur esse album de eo quod non est, sicut est illa in qua affirmatur esse de eo quod est. Et ideo cum dicitur, Socrates est albus, Socrates non est albus, non est contradictio absolute, sed contradictio participata in contrariis, in albo scilicet et nigro. Et ideo in omnibus talibus propositionibus utrumque extremum est in genere. In contradictoriis vero absolute, neutrum extremum est in genere ; hujusmodi enim sunt esse et non esse ; manifestum est enim quod ens non est in genere, nec suum oppositum. Et ideo sicut omnes res quæ sunt in genere, est reducere ad ens quod non est in genere : ita omnes oppositiones rerum in genere existentium, est resolvere in oppositionem illam, cujus termini non sunt in genere. Et sicut res tanto perfectiores sunt, quanto magis participant de ente (sicut substantia est perfectior accidente, quia in ea reperitur perfecta ratio entis) : ita oppositiones rerum tanto sunt perfectiores in genere oppositionum, quanto magis accedunt ad participandam oppositionem cujus extremum est ens. Et hoc reperitur in privatione et habitu, quæ sunt extrema primæ oppositionis pertinentia ad substantiam. — *Opusc.* 37, c. 2.

Dicunt tamen sophistæ, utrumque extremum contradictionis in genere esse. Quorum ratio est, quia illud quod nihil est, nihil negare potest ; unde non ens, quod est extra genus, nihil negat. — Dicendum est ergo eis, quod ens uno modo dicitur, quod significat veritatem propositionis, ut dicitur 5. *Metaphys.* Ideo enim ita vera est negatio entis de eo quod non est, sicut ejus affirmatio de eo quod est, si per oppositum necessario erit falsa affirmatio entis de eo quod non est, et negatio entis de eo quod est. Eo enim quod res est vel non est, oratio dicitur vera vel falsa, secundum Philosophum. Et ideo id quod nihil est, non negat aliquid quod est, esse ; sed negat aliquid quod non est, esse. Et ideo duplex est sermo, quo dicitur « quod non est, nihil negat » : *uno* modo a parte prædicati ; et hoc est illud quod negatur ; et sic verum est, id quod non est, nihil negare : quia quod non est nihil est aliquid, et esse aliquid aliquid est, et hoc negatur per alterum contradictorium. *Alio* modo a parte subjecti ; et sic de eo quod non est, vere potest esse removeri. Unde cum negare pertineat ad compositionem, quæ communis est subjecto et prædicato, ipsa cum a parte ipsius subjecti nihil habeat, rationem non

entis habet; a parte vero prædicati aliquid habet ipsa compositio ; et ideo a parte subjecti removet naturam rei, et proprietatem subjecti ; a parte vero prædicati naturam non removet sed inhærentiam tantum. — *Ibid.* c. 5 post med.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur contraria esse simul falsa, contradictoria vero non ; hoc est in propositionibus ratione signorum, quæ in contrariis sunt universalia ex utraque parte, in contradictoriis vero non, sed ex una tantum. Cum enim prædicatum aliquod contingenter inest alicui subjecto, non potest universaliter de eo affirmari vel negari nisi falso ; et ideo falsitas, quæ est in talibus propositionibus, accidit, quia accipitur ut subjectum contrariorum, quod non est subjectum secundum se, sed secundum aliquid sui, non tamen quod secundum se denominari potest. Unde falsitas attenditur ex parte subjecti, et non a parte contrariorum ; et ideo causatur ex additione signorum : signa autem subjectis habent addi. Si vero attendatur natura ipsa contrariorum tantum inter quæ est oppositio, non erit convenientia in falsitate. Si enim accipiatur subjectum secundum quod natum est subjici contrariis, ut corpus, impossibile est simul falso affirmare et negare de eo alterum contrariorum, ut puta si accipiatur aliquis homo ut subjectum sanitatis et ægritudinis, affirmatio unius contrariorum de eo est negatio ejusdem quod est affirmatio alterius ; et ideo nec simul veræ sunt, nec simul falsæ : sicut nec duæ contradictoriæ absolute. — Considerandum est ergo, quando aliquid reperitur in contrarie oppositis, utrum hoc sit a parte subjecti aut a parte extremorum. Si a parte extremorum, attribui debet ipsi oppositioni secundum se ; si autem a parte subjecti, non nisi per accidens. Et ideo accidit quod duæ propositiones contrariæ sunt simul falsæ a parte subjecti propositionis, et non ratione extremorum, ut dictum est. Et ideo quando negatur alterum extremorum de subjecto aliquo, ut album, patet quod ipsa negatio supponit aliquid, a quo removet albedinem, scilicet subjectum, et similiter quod removetur. In contradictoriis autem absolute, non præsupponitur aliquid tamquam subjectum, cum non habeant medium, ut dictum est. — *Opusc.* 37, c. 5 ante fin.

Et per hæc patet *ad secundum.*

Ad secundam quæstionem respondeo dicendum, quod præter ea quæ supra (quæstiunc. 1, c.) dicta sunt, ex quibus manifestum est privationem includi in contrariis, id præterea Philosophus probat 10. *Metaphys.* (a *textu* 15 ad 17; l. 9, c. 4) duobus modis. *Primo* ratione : quia omnis generatio est inter privationem et habitum tamquam inter extrema ; generationes enim sunt ex contrariis in materia ; si ergo in quacunque generatione alterum extremorum est privatio, et utrumque contrarium est extremum generationis, quia contraria generantur ex invicem, sicut album ex nigro, et nigrum ex albo : necesse est quod in oppositione contraria, includatur oppositio privativa, ita quod unum contrariorum sit ut privatio, alterum autem ut habitus. — 10. *Metaphys.* l. 6 (3).

Secundo probat inductione dupliciter, inducendo in singulis contrariis, et reducendo ad prima contraria. Primo ergo per *inductionem :* quia omnis contrarietas invenitur habere privationem alterius contrariorum. Semper enim duorum contrariorum unum est defectivum respectu alterius ; quod ex hoc apparet, quia inæqualitas est privatio æqualitatis, dissimilitudo similitudinis, et malitia virtutis. — Sed tamen non in omnibus contrariis similiter invenitur unum privatio alterius, sed diversimode secundum diversam rationem privationis. Quæ quidem diversitas attenditur dupliciter : uno modo ex hoc quod privatio potest dici, vel quia solum aliquod privatum est modo quocunque, vel quia est privatum in aliquo tempore determinato, vel in aliqua parte determinata : in tempore quidem

determinato, sicut si sit privatum in aliqua ætate; in parte autem determinata, sicut si sit privatum in aliqua parte principali. Aut « etiam in omni », id est in toto. Dicitur enim aliquis insensatus, si in ætate perfecta discretione careat, non autem in puerili ætate. Et similiter aliquis nudus, non si aliqua pars ejus non sit tecta, sed si plures aut principales partes intectæ remaneant. Et propter istam diversitatem privationis, quæ in contrarietate includitur, contingit quod quorundam contrariorum est medium, quorundam non. Inter bonum enim et malum medium est. Est enim aliquis homo neque bonus neque malus. Dicitur enim bonus homo secundum virtutem; nam virtus est quæ bonum facit habentem. Non autem omnis qui caret virtute malus est; nam puer caret virtute, et tamen non dicitur malus; sed si in ætate in qua debet habere virtutem, non habeat, malus dicitur. Vel etiam si aliquis virtute careat quantum ad aliquos actus minimos et quasi indifferentes ad vitam, non dicitur malus; sed solum si careat virtute quantum ad actus principales et necessarios ad vitam. Sed par et impar in numeris non habent medium, quia numerus dicitur impar ex hoc quod quocunque modo caret paritate. — Alia vero diversitas privationis est, quod privatio quædam determinat sibi subjectum, quædam vero non. Dictum est enim supra, quod id quod caret aliquo, etiam si non natum sit habere, quandoque dicitur privatum. Ex hac autem diversitate privationis potest contingere in aliquibus contrariis, quod habeant medium, vel non habeant : sicut si dicamus, quod cum homo dicatur bonus secundum virtutes politicas, si malum quod includit privationem boni requirat determinatum subjectum, rusticus, qui non participat conversatione civili, nec bonus nec malus est bonitate vel malitia civili. — Sic igitur patet ex dictis, quod alterum contrariorum dicitur secundum privationem. — 10. *Metaphys.* l. 6 (3).

Per *reductionem* autem ad prima contraria id ostendit Philosophus in quantum prima contraria continent in se oppositionem privativam. Unum enim eorum se habet ut privatio: sicut sunt unum et multa, quæ sunt prima contraria, in quantum cetera ad illa referuntur, sicut supra dictum est. Unum autem et multa opponuntur ut divisibile et indivisibile, ut supra habitum est.—Et ita relinquitur quod omnia contraria privationem includant. — *Ibid.*

Ad primum ergo dicendum, quod est duplex privatio : quædam, quæ habet immediatum ordinem ad subjectum formæ, sicut tenebra habet immediatum ordinem ad diaphanum; et inter hujusmodi privationem et formam oppositam est mutua transmutatio; aer enim de lucido fit tenebrosus, et de tenebroso lucidus. Quædam autem privatio est, quæ non comparatur ad subjectum formæ nisi mediante forma, cum sit ut quædam corruptio ejus, sicut cæcitas est corruptio visus, mors est corruptio vitæ; et in talibus non est mutua conversio. Cum igitur hic ostenditur contrarietatem esse privationem ex mutua transmutatione, quæ est in contrariis, et privatione et forma ; manifestum est quod non dicitur ista esse contrarietas quæ est corruptio formæ, sed quæ habet immediatum ordinem ad subjectum formæ. — 10. *Metaphys.* l. 6 (3).

Ad secundum dicendum, quod omnis contrarietas est privatio quædam, ut supra (in c.) dictum est; sed non omnis privatio est contrarietas. Et causa hujus est, quia privatum contingit multipliciter privari. Quocunque enim modo id quod natum est habere formam aliquam, et non habeat illam, dici potest esse privatum, sive sit in dispositione propinqua ad formam illam sive remota. Sed contrarium est semper in dispositione remota, quia contraria sunt ex quibus fiunt permutationes sicut ex extremis. Unde supra (quæstiunc. 3 hujus art., in arg. *Sed contra*) dictum est, quod sunt maxime distantia. Aliquid enim privari dicitur

albedine, si non sit album, sive quocunque alio colore coloratum; sed non ideo dicitur esse contrarium, nisi quando est maxime distans ab albo, scilicet quando est nigrum. Unde manifestum est quod non omnis privatio est contrarietas. Ex hoc etiam apparet, cum privatio nihil aliud requirat nisi absentiam formæ, supposita tantum habitudine in subjecto, sive hoc quod determinet aliquam dispositionem in subjecto, per quam subjectum sit propinquum formæ vel distans ab ea, quod privatio non significat aliquam naturam in subjecto, sed præsupponit subjectum cum habitudine. Contrarium vero requirit determinatam dispositionem subjecti, secundum quam maxime distet a forma. Unde de necessitate aliquam naturam significat in subjecto, quæ est ejusdem generis cum forma absente, sicut nigrum est in genere albi. — 10. *Metaphys.* l. 6 (3); 5. *Metaphys.* l. 12 (13, 14).

Ad tertiam quæstionem respondeo dicendum, quod in quibuscunque est invenire magis et minus, est invenire maximum, cum non sit procedere in infinitum. Contingit autem differre aliquid ab altero magis et minus; unde necesse est aliqua duo maxime differre. Hæc autem necessario sunt contraria. Quod sic patet. Quæcunque differunt, aut differunt genere aut differunt specie. Illa autem quæ differunt genere, non sunt comparabilia ad invicem, sed magis distant quam possit in eis accipi magis et minus differre. Hoc enim accipitur in illis quorum est transmutatio in invicem. Intelligitur enim processus quidam, et via transmutationis de uno in aliud, per hoc quod primo magis differunt, et postea minus, et sic quousque unum transmutatur in alterum. In illis autem quæ differunt genere, non est accipere hujusmodi viam transmutationis unius in alterum. Unde in eis non est accipere magis et minus differre, et per consequens nec maxime differre; et sic in differentibus genere non est maxima differentia. In illis vero quæ differunt specie, oportet maximam differentiam esse inter contraria, quia generationes mutuæ sunt ex contrariis sicut ex ultimis. Generatur quidem medium ex extremo aut e converso, aut etiam medium ex medio, ut pallidum ex nigro vel ex rubeo; non tamen ejusmodi generationes sunt ex duobus quasi ultimis. Cum enim in generatione ex nigro procedit ad pallidum, adhuc ulterius potest procedere ad aliquid magis differens; sed cum jam pervenerit ad album, non potest ulterius procedere ad aliquid magis differens a nigro: et sic ibi est status sicut in ultimo. Et propter hoc Philosophus dicit, quod generationes fiunt ex contrariis sicut ex ultimis. Sed manifestum est quod distantia ultimorum semper est maxima. Relinquitur ergo quod inter ea quæ differunt specie, maxime differunt contraria. — Cum autem dixerimus quod ea quæ differunt genere, non dicuntur maxime differre, et tamen est aliqua maxima differentia, sequitur quod contrarietas non sit aliud quam maxima differentia. Nec tantum maxima, sed etiam perfecta. Maximum enim in unoquoque genere, est idem quod perfectum est. Quod patet ex hoc, quod maximum est quod non exceditur; et perfectum est extra quod non potest aliquid sumi; et sic eadem videtur esse differentia maximi et perfecti. Et quod perfectum sit extra quod non potest aliquid sumi, patet, quia omnia dicuntur perfecta, eo quod deveniunt ad finem. Extra finem autem nihil est, quia finis est id quod est ultimum in omni re, et quod continet rem. Unde nihil est extra finem. Nec id quod est perfectum, indiget aliquo exteriori, sed totum continetur sub sua perfectione. Et sic patet, quod perfecta differentia est quæ pervenit ad finem. Et sic cum contrarietas sit maxima differentia, ut probatum est, sequitur quod sit differentia perfecta. — 10. *Metaphys.* l. 5 (2).

Id præterea ostendit Philosophus per omnes *definitiones* quæ dantur de contrariis: quarum *prima* est, quod contraria sunt quæ plurimum differunt. Hoc enim verificatur secundum prædicta,

cum contrarietas sit perfecta differentia, quæ facit plurimum differre. Manifestum est enim ex prædictis, quod in his quæ differunt genere, non est accipere quid magis differens his quæ differunt specie, quia ad ea quæ sunt extra genus non est differentia, ut dictum est. Eorum vero quæ differunt specie, maxima differentia est contrariorum. Et sic sequitur quod contraria sunt quæ plurimum differunt. *Secunda definitio* est, quod contraria sunt quæ plurimum differunt in eodem genere. Quæ etiam verificatur secundum prædicta, quia contrarietas est perfecta differentia. Maxima autem differentia eorum quæ sunt in eodem genere, est perfecta differentia. Unde relinquitur quod contraria sunt quæ plurimum differunt in eodem genere. *Tertia definitio* est, quod contraria sunt quæ plurimum differunt in eodem susceptibili. Quod etiam verificatur ex prædictis : quia eadem est materia contrariorum, cum ex invicem generentur. *Quarta definitio* est, quod contraria sunt quæ plurimum differunt « sub eadem potentia », id est arte vel scientia. Nam scientia est potentia rationalis, ut in 9. *Metaphys.* (*text.* 3 ; l. 8, c. 2) dicitur. Et hæc etiam definitio ex prædictis verificatur : quia una scientia est circa unum genus ; cum igitur contraria sint in eodem genere, oportet quod sint sub eadem potentia vel scientia. Et quia contrarietas est perfecta differentia in eodem genere, oportet quod contraria plurimum differant eorum quæ sunt sub eadem scientia. — 10. *Metaphys.* l. 5 (2) in fine.

Ad primum patet solutio ex dictis (in c.).

Ad secundum dicendum, quod contraria dicuntur multipliciter, ut dicit Philosophus 10. *Metaphys.* (*text.* 15; l. 9, c. 4.). Nam alia dicuntur contraria in eo quod habet in se inclusam privationem sicut album et nigrum, calidum et frigidum, de quibus supra dictum est. Alia per hoc quod actu faciunt privationem et habitum, sicut sunt calefaciens et infrigidans ; aut per hoc quod sunt virtute activa privationis et habitus, sicut calefactivum et infrigiditivum. Alia vero per hoc quod sunt acceptiones dictorum, sicut calefieri et infrigidari ; aut per hoc quod sunt abjectiones eorum, sicut corruptio caliditatis et frigiditatis. Et non solum aliqua dicuntur contraria per hoc quod dicunt dictas habitudines ad prima contraria, sed etiam per hoc quod habent habitudines easdem ad contraria sequentia : sicut si dicamus, quod ignis et aqua sunt contraria, quia habent calidum et frigidum, quæ etiam dicebantur contraria, per hoc quod includunt privationem et habitum. Sic ergo cum contraria dicantur multipliciter, non omnia contraria dicuntur perfecta differentia ; sed ita consequitur quælibet contraria perfecte differre, sicut competit eis esse contraria, quibusdam scilicet primo, quibusdam secundario. — 10. *Metaphys.* l. 6 (3).

Ad quartam quæstionem respondeo dicendum, quod manifestum est ex prædictis unum uni esse contrarium. Cum enim, ut dictum est, contrarietas sit maxima et perfecta differentia, quasi ultimorum ; unius autem distantiæ non possunt esse plura ultima quam duo : sicut videmus, quod unius rectæ lineæ sunt duo puncta extrema ; nec iterum ultimo est aliquid ulterius ; — impossibile est ergo, si contrarietas est una distantia, quod uni contrariorum contrarientur aliqua duo ex æquo quasi ultima, nec quod unum contrarietur magis et alterum minus : quia id quod contrariaretur minus, non esset ultimum sed aliquid haberet ulterius. Præterea, contrarietas est differentia quædam ; omnis autem differentia est aliquorum duorum : unde et perfecta differentia est duorum ; et sic unum uni tantum est contrarium. — 10. *Metaphys.* l. 5 (2).

Ad primum ergo dicendum, quod æquale opponitur quidem magno et parvo, ut bene probant rationes allatæ in objecto, sed opponitur alio modo quam secundum contrarietatem, ut manifestum est ex hoc, quod non est contrarietas

medii ad extrema, ut dicit Philosophus 10. *Metaphys.* (*text.* 19; l. 9, c. 5); quod quidem et secundum sensum apparet, et ex definitione contrarietatis manifestatur : quia contrarietas perfecta est distantia ; quod autem est medium duorum aliquorum, non est perfecte distans ab altero eorum, quia extrema magis differunt ab invicem quam a medio. Et sic relinquitur quod contrarietas non est mediorum ad extrema, sed magis contrarietas est eorum quæ habent inter se aliquod medium. Æquale autem videtur esse medium magni et parvi. Non igitur æquale est contrarium magno et parvo. — 10. *Metaphys.* l. 7 (3).

Restat igitur quod opponatur eis alio modo oppositionis. Et remota ratione oppositionis secundum quam æquale dicitur ad inæquale, non ad magnum et parvum, restat quod æquale opponatur magno et parvo aut sicut negatio eorum aut sicut privatio. Quo autem modo horum duorum opponatur, sic manifestat Philosophus (l. c.) dicens, quod hæc particula « non », quæ includitur in ratione æqualis, cum dicimus æquale esse quod nec est majus nec minus, non est negatio simpliciter, sed ex necessitate est privatio. Negatio enim absolute de quolibet dicitur cum non inest sua opposita affirmatio. Quod non accidit in proposito. Non enim esse dicimus æquale omne id quod non est majus aut minus; sed solum hoc dicimus in illis in quibus aptum natum est esse majus aut minus. Hæc est igitur ratio æqualis, quod æquale est quod nec magnum nec parvum est, aptum tamen natum esse magnum aut parvum, sicut aliæ privationes definiuntur. Et ita manifestum est quod æquale opponitur ambobus, scilicet magno et parvo, ut negatio privativa. — *Ibid.*

Ex his concluditur, quod æquale est medium magni et parvi. Cum enim dicatur æquale, quod nec magnum nec parvum est; aptum tamen natum est esse hoc aut illud. Quod autem hoc modo se habet ad contraria, medium est inter ea : sicut quod nec malum nec bonum est opponitur ambobus, et est medium inter bonum et malum. Unde sequitur quod æquale sit medium inter magnum et parvum. Sed hæc est differentia inter utrumque, quia quod nec magnum nec parvum est, est nominatum : dicitur enim æquale. Sed quod nec bonum nec malum est, innominatum est. Et ratio est quia quandoque ambæ privationes duorum contrariorum cadunt super aliquid unum determinatum, et tunc est unum tantum medium, et potest de facili nominari sicut æquale. Ex eo enim est aliquid nec majus nec minus, quod habet unam et eandem quantitatem. Sed quandoque illud super quod cadunt duæ privationes contrariorum, dicitur multipliciter, et non est unum tantum susceptivum utriusque privationis conjunctæ; et tunc non habet unum nomen, sed vel omnino remanet innominatum, sicut quod nec bonum nec malum est, quod multipliciter contingit; vel habet diversa nomina : sicut hoc quod dicimus, quod neque album neque nigrum est; hoc enim non est aliquid unum. Sed sunt quidam colores indeterminati, in quibus prædicta negatio privativa dicitur ; necesse est enim quod id quod neque album neque nigrum est, aut esse pallidum aut croceum aut aliquid tale. — Et non recte derident in assignatione hujusmodi medii illi qui opinantur sequi quod similiter posset dici in omnibus, quod quorumlibet sit futurum medium, puta quod calcei et manus sit medium quod nec calceus nec manus est, quia quod nec bonum nec malum est medium est boni et mali. Sed hoc non est necesse accidere : quia ista conjunctio negationum quæ perficit medium, est oppositorum, quæ habent aliquod medium, et quæ sunt in una distantia, quasi unius generis extrema. Sed aliorum, de quibus ipsi dicunt, sicut calcei et manus, non est talis differentia quod sint in una distantia, quia sunt in alio genere, quorum negationes simul accipiuntur. Unde non est aliquid unum quod subjiciatur hujusmodi negationibus ; et sic inter talia non

est accipere medium. — 10. *Metaphys.* l. 7 (3).

Ad secundum dicendum, quod multa absolute sumpta opponuntur uni ; sed secundum quod excedunt opponuntur paucis, ut supra (q. 14, a. 1, ad 3) dictum est ; unde multum non sumitur eodem modo, quatenus opponitur uni, et quatenus opponitur paucis. — 10. *Metaphys.* l. 8 (3).

Ad tertium dicendum, quod licet eidem secundum idem sit unum tantum contrarium, nihil tamen prohibet quin uni secundum diversa sint plura contraria : sicut si sit idem subjectum dulce et album, contraria videntur ei nigrum et amarum. Sic igitur illiberalitati contrariatur virtus liberalitatis sicut ordinatum inordinato, prodigalitas autem sicut superabundantia defectui. — 1. *de Cœlo* l. 4 circa med.

Ad quartum dicendum, quod etsi unum uni sit contrarium, tamen contrarium, quod est ut privatio, potest se habere multipliciter : sicut sanitas simpliciter, ægritudo autem multipliciter ; et similiter motus secundum naturam est uno modo, motus autem præter naturam multis modis. Et hujus rei ratio est, quia natura unius rei est determinata ad unum, a qua contingit multipliciter deviare, sicut est sanitas una, ægritudines vero multæ : et hoc ideo, quia unumquodque secundum suam naturam est simpliciter, id est uno modo, eo quo natura unius rei est una. — 3. *de Cœlo* l. 5.

Ad quintam quæstionem respondeo dicendum, quod si unum contrariorum sit in rerum natura, necesse est etiam quod alterum sit in natura. Et hoc quidem probat Philosophus 2. *de Cœlo* (*text.* 18 ; c. 3) : quia si sit aliquod contrariorum, necesse est quod sit aliqua natura ei subjecta, ut patet ex 1. *Phys.* (*text.* 62 sqq. ; c. 7). Est autem eadem materia contrariorum, ut ibidem (*text.* 67 sqq. ; c. 7) ostenditur. Et sic oportet quod materia unius contrarii habeat potentiam ad aliud contrarium, et sic posset esse in natura. Unde, cum nihil sit frustra in rerum natura, necesse est, si unum contrariorum est, quod et reliquum sit. — 2. *de Cœlo* l. 4 post med. ; 1. *Poster.* l. 12 (11) ; cf. supra in Logica q. 15, a. 1, arg. 7 et ad 7.

Ad objectum ergo dicendum, quod contrariorum propriæ causæ sunt contrariæ ; unde si una earum sit in rerum natura, necesse est et aliam in natura esse. Sed quatenus contraria in aliquo conveniunt, sic eorum oportet esse unam causam communem totius generis in quo conveniunt. Causa autem communis, prior et superior est propriis causis particularibus. Quanto enim est aliqua causa superior, tanto virtus ejus major est et ad plura se extendit (*Opusc.* 15, c. 16 versus fin). Unde non impeditur ex parte causæ, quominus si unum contrariorum sit in rerum natura, et alterum sit.

Ad sextam quæstionem respondeo dicendum, quod quidam moti rationibus allatis dixerunt, quod toti substantiæ compositæ non est aliquid contrarium, quia oportet contrariorum esse unum subjectum ; sed formæ substantiali nihil prohibet esse contrarium. Dicebant enim, quod calor est forma substantialis ignis. Hoc autem non potest esse verum, quia formæ substantiales non sunt sensibiles per se. Et iterum manifestum est quod calor et frigus in aliis corporibus sunt accidentia ; quod autem est in genere substantiæ, nulli potest accidens esse. — Unde alii dixerunt, quod calor et frigus non sunt formæ substantiales ignis et aquæ ; sed tamen eorum formæ substantiales sunt contrariæ, et recipiunt magis et minus, et sunt quasi mediæ inter substantiam et accidens. Sed hoc omnino irrationabiliter dicitur. Nam cum forma sit principium speciei, si forma ignis et aquæ non sunt vere substantiales, neque ignis et aqua sunt veræ species in genere substantiæ. Non est igitur possibile quod inter substantiam et accidens sit aliquod medium : *tum* quia sunt diversorum

generum, inter hujusmodi autem non cadit medium, ut patet ex dictis (supra quæstiunc. 1, in c.) et ex 10. *Metaphys.* (*text.* 15; l. 9, c. 4); *tum* quia etiam definitiones substantiæ et accidentis immediatæ sunt. Est enim substantia ens per se, accidens vero ens per se non est, sed in alio. — 11. *Metaphys.* l. 12; v. in Logica q. 10, a. 3, quæstiunc. 4.

Dicendum est ergo, quod nec substantiæ nec formæ substantiales possunt esse contrariæ, quia contraria sunt extrema quædam cujusdam determinatæ distantiæ, et quodam modo continuæ, cum sit motus de uno contrario in aliud contrarium. Unde in illis generibus, in quibus talis distantia continua et determinata non invenitur, non potest contrarium inveniri: sicut patet in numeris. Distantia enim numerorum ad invicem non intelligitur secundum aliquam continuitatem, sed secundum additionem unitatum. Unde numerus numero non est contrarius, et similiter nec figura figuræ. Eodem autem modo est in substantiis, quia ratio cujuslibet speciei constituitur in quodam determinato indivisibili. Sed cum forma sit differentiæ principium, si formæ substantiales non sunt ad invicem contrariæ, sequitur quod non sit contrarietas in differentiis, cum tamen dicatur, quod genus dividitur in contrarias differentias. — Dicendum est igitur, quod forma substantialis, secundum quod in se consideratur, constituit speciem in genere substantiæ; secundum autem quod una forma habet sibi intellectam privationem alterius formæ, sic diversæ formæ sunt contrariarum differentiarum principia. Nam privatio quodam modo contrarium est. Et per hunc modum opponuntur animatum et inanimatum, rationale et irrationale, et hujusmodi. — *Ibid.*

Et ex his patet *ad objecta;* ignis enim dicitur contrarius terræ ratione motus, et aquæ ratione qualitatum.

ARTICULUS V

UTRUM DETUR MEDIUM INTER CONTRARIA; ET UTRUM DIFFERENTIA SECUNDUM SPECIEM SIT CONTRARIETAS.

I. Videtur quod non detur medium inter contraria: —

1. quia non datur medium in aliis oppositis; ergo nec in contrariis. — 10. *Metaphys.* l. 9 (3).

2. Præterea, corruptibile et incorruptibile sunt contraria, secundum Philosophum 10. *Metaphys.* (*text.* 26; l. 9, c. 10); at inter illa non datur medium: ergo inter contraria non datur medium. — 10. *Metaphys.* l. 12 (4).

Sed contra est auctoritas Philosophi 10. *Metaphys.* (*text.* 15 et 22; l. 9, c. 4 et 7) dicentis, quod contrariorum contingit esse medium, et in hoc differunt a contradictoriis. — 10. *Metaphys.* l. 6 et 9 (3).

II. Ulterius videtur quod differentia secundum speciem non sit contrarietas.

1. Masculinum enim et femininum sunt contraria, secundum Philosophum (10. *Metaphys. text.* 25; l. 9, c. 9), et tamen non differunt secundum speciem (10. *Metaphys.* l. 11, al. 4); ergo contrarietas non est differentia secundum speciem; nec differentia secundum speciem est contrarietas.

2. Præterea, aliqua sunt contraria quæ differunt genere, ut corruptibile et incorruptibile (10. *Metaphys.* l. 12, al. 4); ergo contrarietas non est differentia secundum speciem; nec differentia secundum speciem est contrarietas.

Sed contra est auctoritas Philosophi 10. *Metaphys.* (*text.* 24; l. 9, c. 8) probantis differentiam secundum speciem esse contrarietatem. — 10. *Metaphys.* l. 10 (3).

Respondeo dicendum *ad primam quæstionem,* quod ex supra (art. præced., quæstiunc. 3, in c.) dictis manifestum est dari medium in contrariis. Cum enim contraria sint ex quibus fiunt permuta-

tiones sicut ex extremis, et in motibus primum necesse sit pervenire ad medium quam ad extrema; sequitur quod inter contraria est accipere medium. Media enim nihil aliud sunt quam ea inter quæ prius venit illud, quod mutatur de uno extremorum, quam in alterum extremum. Quod manifestat Philosophus 10. *Metaphys.* (*text.* 22 ; l. 9, c. 7) duplici exemplo. Primum quidem in sonis. Sunt enim quidam soni graves et quidam acuti et quidam medii. Et secundum hanc distinctionem sonorum distinguuntur chordæ in musicis instrumentis. Illæ enim chordæ, quæ reddunt graves sonos, dicuntur hypatæ, quia principales ; illæ vero, quæ reddunt acutos sonos, dicuntur netæ. Si igitur musicus paulatim a gravibus ad acutos descendere velit, quod est transire per mediam rationem, necesse est quod prius veniat ad sonos medios. Secundo autem manifestat in coloribus. Si enim aliquid mutatur ex albo in nigrum, oportet quod prius veniat ad medios colores quam ad nigrum. Et similiter est in aliis mediis. Sic igitur patet quod de mediis fit transmutatio ad extrema, et e converso. Sed in his quæ sunt in diversis generibus, non fit transmutatio in invicem nisi per accidens, sicut patet in colore et figura : non enim mutatur aliquid de colore in figuram, et e converso, sed de colore in colorem, et de figura in figuram. — Unde necesse est quod media et extrema sint in eodem genere. — 10. *Metaphys.* l. 9 (3).

Ex quibus manifestum est quod sicut contraria habent medium, quatenus ad invicem est transmutatio, ita etiam medium proprie non est nisi contrariorum; ut patet ex definitione medii. Et ex his duobus, scilicet quod media et extrema sint in eodem genere, et quod media sint solum contrariorum, unum tertium concludit Philosophus (l. c.), scilicet quod media componuntur ex his contrariis inter quæ sunt. — 10. *Metaphys.* l. 9 (3). — Ad hoc autem *primo ostendit*, quod contrariæ species habent priora contraria, ex quibus constituuntur. Oportet enim quod contrariorum aut sit aliquod genus aut nullum. Si autem nullum esset genus contrariorum, non haberent medium : quia medium non est nisi eorum quæ sunt unius generis, ut ex dictis patet. Sed si contrariorum, quorum ponitur medium, sit aliquod genus prius ipsis contrariis, necesse est etiam quod sint differentiæ contrariæ priores speciebus contrariis, quæ faciant et constituant species contrarias ex ipso genere uno. Species enim ex genere et differentiis constituuntur. Et hoc manifestatur per exemplum. Sicut sit album et nigrum sint contrariæ species, et habeant unum genus, quod est color, necesse est quod habeant aliquas differentias constitutivas ; ita quod album sit color disgregativus visus, nigrum vero color congregativus. Et sic hæ differentiæ, congregativum et disgregativum, sunt priores albo et nigro. Unde, cum utrobique sit contrarietas, manifestum est quod contraria sunt se invicem priora. Contrariæ enim differentiæ sunt priores contrariis speciebus. Et sunt etiam magis contrariæ, quia sunt causæ contrarietatis ipsis speciebus. Considerandum tamen, quod disgregativum et congregativum visus non sunt veræ differentiæ constitutivæ albi et nigri, sed magis effectus eorum. Ponuntur tamen loco differentiarum ut signa earum : sicut interdum per accidentia designantur differentiæ et formæ substantiales. Disgregatio enim visus provenit ex vehementia lucis, cujus plenitudo albedinem constituit; et congregatio visus provenit ex causa contraria. — 10. *Metaphys.* l. 9 (3).

Ostendit secundo, quod mediæ species habent priora media ex quibus constituuntur, dicens, quod cum media sint species ejusdem generis, et omnes species ex genere et differentia constituantur, necesse est quod media constituantur ex genere et differentiis : sicut quicunque colores sunt medii inter album et nigrum, oportet eos definiri ex genere;

quod est color, et ex quibusdam differentiis. Et hæ differentiæ, ex quibus constituuntur medii colores, non possunt esse immediate « prima contraria », scilicet differentiæ contrariæ, quæ constituebant contrarias species albi et nigri; aliter oportet quod quilibet color medius esset albus aut niger: nam color congregativus est niger, et disgregativus est albus. Oportet igitur quod differentiæ constitutivæ mediorum colorum sint alteræ a differentiis contrariis, quæ sunt constitutivæ contrariarum specierum. Et quia sicut se habent species ad species, ita se habent differentiæ ad differentias; oportet quod sicut medii colores sunt species mediæ inter species contrarias, ita differentiæ constitutivæ earum sint mediæ inter differentias contrarias quæ dicuntur prima contraria. — *Ibid.*

Ostendit tertio, quod mediæ differentiæ ex differentiis contrariis opponuntur, dicens, quod differentiæ primæ contrariæ, sunt disgregativum visus et congregativum. Unde istæ differentiæ sunt illud primum, ex quo componimus omnes species generis. Sed si aliqua contraria non essent in eodem genere, quærendum restaret, ex quo eorum media constituerentur. Sed in his quæ sunt in eodem genere, non est difficile hoc accipere: quia necesse est omnia quæ sunt in eodem genere, aut esse « incomposita », id est simplicia, aut componi « ex incompositis », id est simplicibus, quæ sunt in genere illo. Contraria enim sunt incomposita ex invicem, quia nec album componitur ex nigro neque nigrum ex albo, neque congregativum ex disgregativo neque e converso. Quare oportet quod contraria sint principia, quia simplicia in quolibet genere sunt principia. Sed de mediis oportet dicere, quod aut omnia componuntur ex simplicibus, scilicet contrariis, aut nullum: quia eadem ratio videtur de omnibus. Sed non potest dici quod nullum, quia aliquod est medium quod componitur ex contrariis; ex quo contingit quod transmutatio primo pervenit ad media quam ad extrema. — Hoc autem sic apparet, quia illud in quod primo pervenit transmutatio, est magis et minus respectu utriusque extremorum. Prius enim aliquid fit minus album et minus nigrum quam totaliter album et totaliter nigrum: et hoc ipsum quod est minus album quam album simpliciter, et minus nigrum quam nigrum simpliciter. Est etiam magis accedens ad album quam nigrum simpliciter, et magis accedens ad nigrum quam album simpliciter. Et sic patet quod illud in quod primo venit transmutatio, est magis et minus respectu utriusque extremorum. Et propter hoc oportet quod sit medium contrariorum. Et sic sequitur quod omnia media componantur ex contrariis. Nam idem medium, quod est magis et minus respectu utriusque extremorum, oportet esse compositum ex extremis simplicibus, respectu quorum dicitur magis et minus. Et quia non sunt aliqua extrema priora contrariis in eodem genere, relinquitur quod duæ differentiæ contrariæ constitutivæ mediorum, sint compositæ ex contrariis differentiis. Et ita media erunt ex contrariis. Quod patet, quia « omnia inferiora », id est omnes species generis, tam contraria quam media, sunt ex primis contrariis, scilicet differentiis. — *Ibid.* — Et ex his patet quod et qualiter media sint in contrariis.

Ad primum ergo dicendum, quod inter opposita contradictorie nullo modo potest esse medium. Contradictio enim est oppositio, cujus altera pars ex necessitate adest cuicunque subjecto, sive sit ens sive non ens. De quolibet enim ente vel non ente necesse est dicere, quod sedet vel non sedet. Et sic patet quod contradictio nullum habet medium. Sed aliorum oppositorum alia sunt ad aliquid, alia privatio et forma, alia ut contraria. Eorum autem quæ sunt ad aliquid, quædam se habent ut contraria quæ ex æquo ad invicem referuntur; et ista habent medium. Quædam vero non se habent ut contraria quæ non ex æquo ad invi-

cem referuntur, sicut scientia et scibile; et ista non habent medium. Cujus causa est, quia media et extrema sunt in eodem genere. Hæc autem non sunt in eodem genere, cum unum secundum se referatur, ut scientia, non autem aliud, ut scibile. Quomodo enim scientiæ et scibilis potest aliquid esse medium? Sed magni et parvi potest esse aliquid medium, id est æquale, ut supra (art. præced., quæstiunc. 4, ad 1) dictum est. Et similiter eorum quæ referuntur ad invicem, ut contraria. Quomodo autem ea quæ opponuntur privative, habeant media vel non habeant, et quomodo hæc oppositio quodam modo pertinet ad contrarietatem, supra (l. nunc c.) dictum est. — 10. *Metaphys.* l. 9 (3).

Ad secundum patet ex dictis (in c.); corruptibile enim et incorruptibile non sunt contraria in eodem genere, ut dicit Philosophus 10. *Metaphys.* (*text.* 26; l. 9, c. 10). — 10. *Metaphys.* l. 12 (4).

Ad secundam quæstionem respondeo dicendum, quod in omni diversitate secundum speciem oportet duo accipere: scilicet ut hoc sit diversum ab aliquo, et ut sit aliquid diversificatum per hæc duo; et hoc, quod est diversificatum per hæc duo, oportet inesse ambobus: sicut animal est, quod est diversificatum in diversas species, scilicet in hominem et equum, et oportet quod ambo, scilicet homo et equus, sint animalia. Unde patet quod necesse est ea quæ sunt diversa specie ad invicem, in eodem genere esse. Id enim vocatur genus, quod est unum et idem ambobus, non secundum accidens de utroque prædicatum, neque secundum accidens diversificatum in utroque. Unde oportet quod habeat differentiam non secundum accidens, sive genus ponatur ens quasi materia, sive qualitercunque aliter. Quod ideo dicitur, quia aliter diversificatur materia per formas, et aliter genus per differentias. Forma enim non est hoc ipsum quod est materia, sed facit compositionem cum ea. Unde materia non est ipsum compositum, sed aliquid ejus. Differentia vero additur generi non quasi pars parti, sed quasi totum toti. Unde genus est hoc ipsum quod est species, et non solum aliquid ejus. Si autem esset pars, non prædicaretur de ea. Sed tamen, quia totum potest denominari ab una sola parte sua, puta si homo denominetur habens caput, vel habens manus, contingit ipsum compositum ex materia et forma denominari. Et quidem nomen, quo aliquid totum denominatur ab eo quod est materiale in ipso, est nomen generis; nomen autem quo denominatur a principio formali, est nomen differentiæ: sicut homo nominatur animal a natura sensibili, rationale vero a natura intellectiva. Sicut igitur habens manum competit toti, licet manus sit pars; ita genus et differentia conveniunt toti, licet sumantur a partibus. Si ergo consideretur in genere et differentia id, a quo utrumque sumitur, hoc modo genus se habet ad differentias sicut materia ad formas; si autem consideretur secundum quod nominant totum, sic aliter se habent. Hoc tamen commune est utrobique, quod sicut ipsa essentia materiæ dividitur per formas, ita ipsa natura generis diversificatur per differentias. Sed hoc utrobique distat, quia materia est in utroque divisorum, non tamen est utrumque eorum; genus autem utrumque eorum est: quia materia nominat partem, genus autem totum. Et ideo postquam dixit Philosophus hîc (10. *Metaphys. text.* 24; l. 9, c. 8) genus esse quo ambo specie differentia dicuntur unum et idem, illud exponens subjungit, quod non solum oportet genus esse commune duobus differentibus secundum speciem, sicut quod utrumque sit animal, sicut aliquid indivisum est commune diversis, ut eadem domus aut possessio; sed oportet hoc ipsum quod est animal esse alterum utrumque, ita quod hoc animal sit equus, et hoc animal sit homo. Et hoc dicit Philosophus contra Platonicos, qui ponebant communia separata, quasi ipsamet natura communis non diversificaretur, si natura spe-

ciei esset aliquid aliud præter naturam generis. Unde contra hoc concludit ex dictis, quod hoc ipsum, quod est commune, diversificatur secundum speciem. Unde oportet quod commune, ut animal, ipsum secundum se sit hoc tale secundum unam differentiam, et illud tale secundum aliam differentiam : sicut quod hoc sit equus, et illud homo. Et ita sequitur, quod, si animal sit secundum se hoc tale et hoc tale, differentia faciens differre specie, sit quædam diversitas generis, ita quod ipsam naturam generis diversificet. — Per hoc autem, quod hic dicitur, non solum excluditur opinio Platonis ponentis commune unum et idem per se existere; sed etiam excluditur opinio eorum qui dicunt, quod illud quod pertinet ad naturam generis non differt specie in speciebus diversis : sicut quod anima sensibilis non differt specie in homine et equo. — 10 *Metaphys.* l. 10 (4).

Ex his autem manifeste concluditur, quod differentia diversificans secundum se genus est contrarietas. Videmus enim, quod omnia genera dividuntur per opposita. Quod quidem necesse est. Nam ea quæ non sunt opposita, possunt simul existere in eodem. Quæ autem hujusmodi sunt, non possunt esse diversa, cum non ex necessitate sint in diversis. Unde oportet quod solum oppositis aliquid commune dividatur. Non autem divisio generis in species potest fieri per alia opposita quam per contraria. Nam contradictorie opposita non sunt in eodem genere, cum negatio nihil ponat. Et simile est de privative oppositis, cum privatio non sit nisi negatio in subjecto aliquo. Relativa etiam, ut supra (quæstiunc. præced., ad 1) habitum est, non sunt ejusdem generis, nisi quæ secundum se ad invicem referuntur, quæ quodam modo sunt contraria, ut supra dictum est. Et sic relinquitur quod sola contraria faciunt differre specie, ea quæ sunt unius generis. — Id ipsum præterea manifestat Philosophus hîc (10. *Metaphys. text.* 24 ; l. 9, c. 8) per rationem, dicens, quod contraria sunt in eodem genere, sicut ostensum est. Dictum est enim (supra, art. præced., quæstiunc. 3, c.), quod contrarietas est differentia perfecta, et iterum dictum est, quod differentia secundum speciem est « aliquid alicujus », id est ab aliquo ; et quod præter hoc, idem genus oportet esse in ambobus differentibus specie. Et ex his duobus sequitur quod omnia contraria sint in eadem « coelementatione categoriæ », id est in eadem ordinatione prædicamentali, quæcunque tamen sunt diversa specie et non genere, ut dicetur infra (ad 1). (Quod quidem dicit præservando se a corruptibili et incorruptibili, de quibus post dicetur quod sunt diversa genere). Et non solum contraria sunt in uno genere, sed sunt etiam diversa ab invicem. Quod patet, quia ea quæ perfecte differunt, sicut contraria, non sunt invicem simul. Unde cum ad differentiam secundum speciem requiratur identitas generis, et diversificatio generis per diversas species, et cum utrumque in contrarietate reperiatur ; sequitur quod differentia secundum speciem sit contrarietas. Quod manifestum est, quia hoc est aliqua esse diversa secundum speciem existentia in eodem genere, habere contrarietatem differentiarum, « cum sint individua », id est non ulterius divisa in species, sicut sunt species specialissimæ. Quæ quidem dicuntur individua a Philosopho, in quantum ulterius non dividuntur formaliter. Particularia vero dicuntur individua, in quantum nec materialiter nec formaliter ulterius dividuntur. Et sicut diversa specie sunt quæ contrarietatem habent, ita in eadem specie sunt quæ non habent contrarietatem, cum sint individua secundum formalem differentiam. Contrarietates enim fiunt in divisione, non solum in supremis generibus, sed etiam in mediis, « priusquam veniatur ad individua », id est ad ultimas species. Sic igitur manifestum est quod licet non in omni genere sit contrarietas specierum, in omni tamen genere est contrarietas differentiarum. — *Ibid.*

Ex his ulterius concludit Philosophus

hîc (10. *Metaphys. text.* 24; l. 9, c. 8), quod nihil eorum quæ conveniunt in genere, sicut sunt species generis, dicitur idem specie, nec diversum specie ad genus : quia id ad quod aliquid dicitur idem specie, habet unam et eandem differentiam; illud autem ad quod aliquid dicitur diversum specie, habet oppositam differentiam. Si igitur aliqua specierum diceretur idem specie vel diversum ad genus, sequeretur quod genus haberet in sui ratione aliquam differentiam. Sed hoc falsum est; quod sic patet. Materia enim « ostenditur negatione », id est natura materiæ intelligitur per negationem omnium formarum. Genus autem est quodam modo materia, sicut expositum est; et loquimur nunc de genere quod invenitur in naturis rerum, non de genere quod in homnibus dicitur, sicut genus Romanorum vel Heraclidarum. Unde patet quod etiam genus in sua ratione non habet differentiam aliquam. Et sic patet quod nulla species a suo genere differt specie, nec est cum eo idem specie. Et similiter non differunt aliqua specie ab illis quæ non sunt in eodem genere, proprie loquendo, sed differunt ab eis; specie vero differunt ab his quæ sunt in eodem genere : quia contrarietas est differentia, qua aliqua differunt specie, ut ostensum est : non quia ipsa contrarietas differentiarum differat specie, licet contraria differant specie; sed contrarietas est solum in his quæ sunt ejusdem generis. Unde relinquitur quod differre specie non sit proprie in his quæ sunt alterius generis. — *Ibid.*

Ad primum ergo dicendum cum Philosopho, quod hæc dubitatio de masculino et feminino est fere eadem, sicut si quæratur, quare quædam contrarietas facit differre specie, et quædam non : sicut ambulativum et volativum seu gressibile et volatile faciunt differe specie animalia, sed albedo et nigredo non. — Ad quod dicendum, quod ideo contingit quod quædam contrarietas facit differre specie et quædem non, quia quædam contraria sunt propriæ passiones generis, et quædam sunt minus propriæ. Quia enim genus a materia sumitur, materia autem per se habet ordinem ad formam, illæ propriæ sunt differentiæ generis, quæ sumuntur a diversis formis perficientibus materiam. Sed quia forma speciei iterum multiplicatur in diversa secundum materiam signatam, quæ est subjecta individualibus proprietatibus, contrarietas accidentium individualium minus proprie se habet ad genus, quam contrarietas differentiarum formalium. Et ideo, quia in composito est materia et forma, hæc quidem est « ratio », id est forma, quæ constituit speciem; hæc autem est « materia », quæ est individuationis principium : quæcunque contrarietates sunt in ratione, id est ex parte formæ, faciunt differre secundum speciem, illæ vero quæ sunt ex parte materiæ, quæ sunt propriæ individui, quod est acceptum cum materia, non faciunt differe secundum speciem. Et propter hoc albedo et nigredo non faciunt homines differre secundum speciem. Non enim homo albus et homo niger differunt specie, etiamsi utrique imponatur aliquod nomen, ut si homo albus dicatur A, et homo niger dicatur B. Quod ideo addit Philosophus, quia homo albus non videtur esse aliquod unum; sed si imponeretur nomen, videtur esse aliquid unum. Et similiter est de homine nigro. Et ideo dicit, quod homo albus et homo niger non differunt specie, quia homo, scilicet particularis, cui conveniunt album et nigrum, est quasi materia; non enim dicitur, quod homo sit albus, nisi quia hic homo est albus. Et sic cum homo particularis conceptus sit cum materia, et materia non faciat differre secundum speciem, sequitur quod hic homo et ille homo non differant specie : quia plures homines non propter hoc sunt plures species hominis, quia sunt plures; quia non sunt plures nisi propter diversitatem materiæ, quia scilicet sunt diversæ carnes et ossa ex quibus est hic vel (et) ille. Sed « simul totum », id est individuum congregatum ex materia et forma;

est diversum; sed non est diversum specie, quia non est contrarietas ex parte formæ. Sed quamvis in diversis individuis non sit contrarietas ex parte formæ, est tamen diversitas individuorum particularium, quia particulare aliquod, ut Callias, non solum est forma sed forma cum materia individuata. Et ita, sicut diversitas formæ facit differentiam specierum, ita diversitas materiæ individualis facit differentiam individuorum. Album autem non prædicatur de homine nisi ratione individui; non enim dicitur homo albus, nisi quia aliquis homo dicitur albus, ut Callias. Et sic patet quod homo per accidens dicitur albus, quia non in quantum homo, sed in quantum hic homo, albus dicitur; hic autem homo dicitur propter materiam. Unde patet quod album et nigrum non pertinent ad differentiam formalem hominis, sed solum ad materialem. Et propter hoc non differunt specie homo albus et niger, sicut nec circulus æreus, et ligneus differunt specie. Et in his etiam, quæ differunt specie, non est differentia speciei propter materiam, sed propter formam : sicut triangulus æreus et circulus ligneus non differunt specie propter materiam, sed propter diversitatem formæ. Unde si quæratur, utrum materia faciat diversa specie aliquo modo, videtur quod faciat, quia hic equus ab hoc homine est diversus specie, et tamen manifestum est quod ratio utriusque est cum materia individuali. Et sic videtur quod materia aliqualiter faciat differre specie. Sed tamen manifestum est quod hoc non contingit propter diversitatem materiæ, sed quia contrarietas est ex parte formæ, quia homo albus et equus niger differunt specie; sed hoc non est propter album et nigrum, quia si ambo essent albi, adhuc specie differrent. Sic igitur apparet quod contrarietas quæ est ex parte ipsius formæ, facit differre specie, non autem illa quæ est ex parte materiæ. Hujusmodi sunt masculinum et femininum. Licet enim hæc duo sint propriæ passiones animalis, quia animal ponitur in definitione utriusque; non tamen conveniunt animali secundum substantiam et formam, sed ex parte materiæ et corporis. — 10. *Metaphys.* l. 11 (4).

Ad secundum dicendum, quod sicut forma et actus pertinent ad speciem, ita materia et potentia pertinent ad genus. Unde sicut contrarietas quæ est secundum formas et actus, facit differentiam secundum speciem, ita contrarietas quæ est secundum potentiam, facit generis diversitatem. — 10. *Metaphys.* l. 12 (4).

Ad intelligentiam autem horum quæ supra dicta sunt, attendendum est, quod, licet ostensum sit quod quædam contraria non faciunt differre specie, et quædam faciunt differre etiam genere, tamen omnia contraria aliquo modo faciunt differre specie, si fiat comparatio contrariorum ad aliquod determinatum genus. Nam album et nigrum licet non faciant differre specie in genere animalis, faciunt tamen differre specie in genere coloris; et masculinum et femininum faciunt differre specie in genere sexus; et animatum et inanimatum licet faciant differre genere quantum ad infimas species, tamen quantum ad genus, quod per se dividitur in animatum et inanimatum, faciunt differre specie tantum. Nam omnes differentiæ generis sunt constitutivæ specierum quarundam, licet illæ species possint esse genere diversa. Corruptibile autem et incorruptibile dividunt per se ens : quia corruptibile est quod potest non esse, incorruptibile autem quod non potest non esse. Unde, cum ens non sit genus, non mirum si corruptibile et incorruptibile non conveniant in aliquo uno genere. — *Ibid.*

ARTICULUS VI

UTRUM RELATIVA OPPOSITIO SIT VERA OPPOSITIO.

Videtur quod relativa oppositio non sit vera oppositio.

1. In omni enim oppositione alterum

oppositorum est vilius (*Opusc.* 37, c. 1 et 2); at illud non videtur in oppositis relativis; filius enim non est necessario quid vilius patre : ergo in relativis non est vera oppositio.

2. Præterea, omnis oppositio in tantum est oppositio, in quantum participat contradictionem (*Opusc.* 37. c. 1 et 2); at relativa oppositio nullo modo videtur participare contradictionem; in contradictoriis enim unum removet aliud, quod non est in relativis in quibus unum ponit aliud (*de Pot.* q. 7, a. 8, ad 4; q. 8, a. 1, ad 13) : ergo in relativis non est vera oppositio.

Sed contra est auctoritas Philosophi 5. *Metaphys.* (*text.* 16; l. 4, c. 10) et 10. *Metaphys.* (*text.* 15; l. 9, c. 4) inter opposita relativam oppositionem referentis. — 5. *Metaphys.* l. 12 (13); 10. *Metaphys.* l. 6 (3).

Respondeo dicendum, quod oppositio relativa vera est oppositio, differens tamen ab aliis in duobus. Quorum *primum* est, quod in aliis oppositis unum dicitur alteri opponi, in quantum ipsum removet; negatio enim removet affirmationem, et secundum hoc ei opponitur. Oppositio vero privationis et habitus et contrarietatis includunt oppositionem contradictionis, ut 10. *Metaphys.* (*text.*, 15; l. 9. c. 4) dicitur. Non autem est hoc in relativis. Non enim per hoc opponitur filius patri, quod ipsum removeat, sed propter rationem habitudinis ad ipsum. Et ex hoc causatur *secunda* differentia : quia in aliis oppositis semper alterum est imperfectum, quod accidit ratione negationis quæ includitur in privatione et altero contrariorum; hoc autem in relativis non oportet, imo utrumque considerari potest ut perfectum : sicut patet in maxime relativis æquiparantiæ, et in relativis originis, ut æquale, simile, pater et filius. — *De Pot.*, q. 7, a. 8, ad 4; q. 8, a. 1, ad 13. — Cf. in Logica q. 15, a. 1, c.

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus oppositis alterum est ut perfectum, alterum ut imperfectum, præter relationem. Quod patet per se in affirmatione et negatione, et privatione et habitu. Patet etiam in contrarietate, quia secundum Philosophum (1. *Phys. text.* 49; c. 5) semper alterum contrariorum est sicut nobilius, et alterum sicut vilius (1. *Sent.* dist. 26, q. 2, a. 2, in c., ante fin.), ut etiam ex supra (a. 3 et 4) dictis manifestum est. In relativis autem neutrum est sicut privatio alterius, et (vel) defectum importans. Cujus ratio est, quia in relativis non est oppositio secundum id (1) quod relativum in aliquo est, sed secundum id quod ad aliud dicitur. Unde quamvis una relatio habeat annexam negationem alterius relationis in eodem supposito, non tamen ista negatio importat aliquem defectum, quia defectus non est nisi secundum aliquid, quod in aliquo natum est esse. Unde cum id quod habet oppositionem relativam ad ipsum, secundum rationem oppositionis non ponat aliquid, sed ad aliquid, non sequitur imperfectio vel defectus. — 1. *Sent.* l. c.

Ad secundum dicendum, quod oppositio relativa est quidem oppositio secundum quod participat contradictionem; sed tamen minimum participat de illa. Quod autem participet aliqualiter contradictionem, patet, quia una relatio infert secum negationem alterius relationis in eodem supposito, ut dictum est (ad 1); non enim idem est pater et filius respectu ejusdem. Minimum tamen habet de contradictione, quia in aliis oppositionibus extrema non includunt se invicem, nec ponunt, imo cum unum inest, reliquum impossibile est inesse; at in oppositione relativa, extrema se mutuo includunt et ponunt et perimunt. — *Opusc.* 37, c. 1 et 3.

(1) Al. « id quod in aliquo relativo est ».

QUÆSTIO XVII (1)

DE VERO.

Post considerationem unius et multi, et eorum quæ ad illa consequuntur, sequitur considerare de secunda passione entis, scilicet de vero.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR OCTO:

1. Utrum verum convertatur cum ente, et sit ejus adæquata passio.
2. Utrum verum addat super ens rationem conformitatis ad intellectum.
3. Utrum verum principalius in intellectu quam in rebus reperiatur.
4. Utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente.
5. Utrum sit una sola veritas secundum quam omnia sunt vera.
6. Utrum sint plures veritates æternæ.
7. Utrum veritas creata sit mutabilis.
8. Utrum omnis creata veritas sit a prima veritate.

ARTICULUS I

UTRUM VERUM CONVERTATUR CUM ENTE, SITQUE EJUS ADÆQUATA PASSIO.

Videtur quod verum non convertatur cum ente, nec proinde sit ejus adæquata passio.

1. Verum enim proprie est in intellectu, ut dicit Philosophus 6. *Metaphys.* (*text.* 8; l. 5, c. 3); sed ens proprie est in rebus: ergo non convertuntur, nec consequenter verum est passio entis. — 1a, q. 16, a. 3, arg. 1.

2. Præterea, propria passio non se extendit ultra subjectum. Sed verum se extendit ultra ens; nam se extendit etiam ad non ens; nam verum est quod est esse, et quod non est non esse. (1a, l. c. arg. 2). Ergo verum non est passio propria adæquata entis.

3. Præterea, ens et verum se habent per prius et posterius; prius enim videtur esse verum quam ens, quia nihil intelligitur nisi sub ratione veri; sed quæ habent se ut prius et posterius, non convertuntur: ergo verum non est passio adæquata entis. — *Ibid.* arg. 3.

4. Præterea, verum opponitur falso; sed opposita non conveniunt eidem: ergo cum falsum sit in rebus (1a, q. 17, a. 1, c.), verum non semper inerit enti; et sic non erit ejus adæquata passio, nec cum illo convertetur.

Sed contra est, quod Philosophus (2. *Metaphys. text.* 4; l. 1 min., c. 1) dicit, quod eadem est dispositio rerum in esse et in veritate. — 1a, q. 16, a. 3, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod verum convertitur cum ente et est ejus adæquata passio. Quod enim convertatur cum ente, manifestum est ex dictis (supra, q. 11, a. 2). Sicut enim bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile; et propter hoc dicitur in 3. *de Anima* (*text.* 37; c. 8), quod anima est quodam modo omnia secundum sensum et intellectum. Et ideo sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum. (1a, q. 16, a. 3, c.) Et hinc sequitur quod sit verum passio adæquata entis; nam cum illo convertitur, ut dictum est (supra, q. 11, a. 2). Et est posterius ente, ab illo aliquo modo diversum, quia, ut dicitur in lib. *de Causis* (propos. 4), « prima rerum creatarum est esse »; et omnia alia dicuntur per informationem de ente. Causatur etiam ex principiis entis, et in illo fundatur, quia eatenus aliquid est verum, quatenus habet esse. Unde causaliter definitur veritas cujuslibet rei ab Averroe 2. *Metaphys.* quod sit proprietas sui esse, quod stabilitum est ei.

(1) Edit. Ticin.: Quæst. 6 De vero. — Deinde considerandum est de vero. Circa quod quæruntur duo: 1. utrum verum convertatur cum ente, sitque ejus passio; 2. utrum verum supra ens addat relationem conformitatis ad intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod verum est in rebus et in intellectu; verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam; sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente ut manifestativum cum manifestato. — 1a, l. c. ad 1. — *Vel dic*, quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum, licet verum principaliter sit in intellectu, ens vero principaliter in rebus; et hoc accidit propter hoc, quod verum et ens differunt ratione. — *Ibid.*

Ad secundum dicendum, quod non ens non habet in se unde cognoscatur; sed cognoscitur in quantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente, in quantum non ens est quoddam ens rationis apprehensum scilicet a ratione. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium patet ex dictis (supra, q. 11, a. 3, ad 5).

Ad quartum dicendum, quod verum et falsum opponuntur, sicut quod est et quod non est, atque adeo sicut ens et non ens; et ideo verum convertitur cum ente, et falsum cum non ente. — 1a, q. 17, a. 4, arg. 1 et ad 1.

ARTICULUS II

UTRUM VERUM SUPRA ENS ADDAT RELATIONEM RATIONIS CONFORMITATIS AD INTELLECTUM.

Videtur quod verum non addat supra ens relationem rationis conformitatis ad intellectum.

1. Definitio enim significat quidditatem rei, ut sæpe dictum est; sed verum definitur a Philosopho (4. *Metaphys. text.* 27; l. 3, c. 7) id quod est, sicut falsum definit esse id quod non est : ergo verum formaliter non consistit in relatione ad intellectum. — *de Verit.* q. 1, a. 1, arg. 7; cf. 1. *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 1.

2. Præterea, verum formaliter tantum consistit in intellectu, et in rebus tantum causaliter, non autem formaliter (1a, q. 16, a. 1 et 3). Sed si verum adderet supra ens relationem conformitatis rei ad intellectum, verum non tantum causaliter, sed etiam formaliter esset in rebus, sicut est in intellectu. Ergo verum non addit supra ens relationem conformitatis ad intellectum.

3. Præterea, relatio rationis est tantum in intellectu; unde non convertitur cum ente reali, quod est extra intellectum; sed verum convertitur cum ente reali (1. *Sent.* dist. 8, q. 1, a. 3, c.) : ergo verum formaliter non consistit in relatione rationis conformitatis ad intellectum.

4. Præterea, eatenus dicitur verum aurum, quatenus habet formam, secundum quam imitatur suum exemplar, quod habet in Deo (1. *Sent.* dist. 8, q. 1, a. 3, in c.); ergo verum non consistit formaliter in relatione ad potentiam cognoscitivam, sed potius in relatione ad exemplar.

Sed contra est : 1. quod verum, ut dicit Philosophus (6. *Eth.* c. 2) est bonum intellectus; ergo de quocunque dicitur verum, oportet quod hoc sit per respectum ad intellectum; sed non potest esse alius respectus quam conformitatis : ergo in tali respectu consistit formaliter verum. — 6. *Eth.* l. 2; 1. *Periherm.* l. 3.

2. Præterea, veritas rei oritur ex veritate intellectus; sed hæc consistit in conformitate intellectus ad rem : ergo illa consistet in conformitate et adæquatione ad intellectum. — 1a, q. 16, a. 2 et 3.

Respondeo dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinita iretur; et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem, quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resoluit, est ens, ut Avicenna dicit initio suæ *Metaphysicæ*. Unde oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto :

quia quælibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in 3. *Metaphys.* (*text.* 10; l. 2, c. 3), quod ens non potest esse genus (*de Verit.* q. 1, a. 1, c.); et quia oporteret quod per rationem veri contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Sed addi potest vel aliquis modus determinatus essendi, quomodo decem prædicamenta addunt supra ens; vel aliquis modus generalis consequens omne ens, vel negativus, qui sit negatio, quomodo unum addit supra ens negationem divisionis; vel quid positivum rationis, et hoc modo addunt verum et bonum : hoc quidem convenientiam ad appetitum; unde initio *Ethicorum* (lib. 1, c. 1) dicitur : « Bonum est quod omnia appetunt »; illud vero convenientiam entis ad intellectum. — *de Verit.* q. 1, a. 1, c.; q. 21, a. 1, c.

Dupliciter autem potest ens dicere ordinem convenientiæ ad aliquem intellectum, vel per se vel per accidens. *Per se* quidem habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secundum suum esse; *per accidens* autem ad intellectum, a quo cognoscibilis est : sicut si dicamus, quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens vero comparatur ad intellectum a quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolute secundum ordinem convenientiæ ad intellectum, a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum; dicitur enim domus vera, quæ assequitur similitudinem formæ, quæ est in mente artificis; et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur veræ, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divina, nam omnia naturalia comparantur ad intellectum divinum, sicut artificiata ad artem; dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus divini (1a, q. 16, a. 1, c.; 1. *Periherm.* l. 3). Sic ergo veritas consistit formaliter in adæquatione, conformitate et convenientia ad intellectum divinum, et secundario ad intellectum nostrum, et per consequens verum supra ens nihil aliud formaliter addit quam relationem rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod tripliciter potest considerari veritas : uno modo *causaliter* seu secundum id, quod præcedit rationem veritatis; et hoc modo definitur a Philosopho verum, quod sit id, quod est; alio modo secundum id, quod *formaliter* rationem veri perficit; et ita definitur ab Isaac, quod sit adæquatio rei ad intellectum, seu conformitas et convenientia rei ad intellectum; tertio *secundum effectum* consequentem; et ita definitur ab aliis, quod sit manifestativum et declarativum esse rei. — 1a, q. 16, a. 1, c.; 1. *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 1, c.; *de Verit.* q. 1, a. 1, c.

Ad secundum dicendum, quod licet verum principaliter sit in intellectu, non tamen in solo illo formaliter inest, sed inest etiam rebus, licet illis secundario et minus principaliter conveniat; et ideo sicut verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato : ita verum quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. — 1a, q. 16, a. 1, c. et a. 3, ad 1.

Ad tertium dicendum, quod verum dicitur converti cum ente, quia importat ens, et superaddit illi relationem convenientiæ ad intellectum; ens enim est de ratione et intellectu veri, licet verum non sit de ratione entis. — 1a, q. 16, a. 3, 4, 5; 1. *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 1; *de Verit.* q. 1, a. 2.

Ad quartum dicendum, quod dupliciter comparatur res aliqua ad intellectum : — *uno modo* sicut mensura ad mensuratum. Et sic comparantur res naturales ad intellectum speculativum humanum. Et ideo intellectus dicitur verus secundum quod conformatur rei, falsus autem secundum quod discordat a re. Res autem naturalis

non dicitur esse vera formaliter per comparationem ad intellectum nostrum, sicut posuerunt quidam antiqui naturales, existimantes rerum veritatem esse solum in hoc quod est videri. Secundum hoc enim sequeretur quod contradictoria essent simul vera, quia contradictoria cadunt sub diversorum opinionibus. Dicuntur tamen res aliquæ veræ vel falsæ per comparationem ad intellectum nostrum, non essentialiter vel formaliter, sed effective, in quantum scilicet natæ sunt facere de se veram vel falsam existimationem; et secundum hoc dicitur aurum verum vel falsum. — *Alio* autem *modo* res comparatur ad intellectum sicut mensuratum ad mensuram, ut patet in intellectu practico, qui est causa rerum. Unde opus artificis dicitur esse verum in quantum attingit ad rationem artis; falsum vero in quantum deficit a ratione artis. Et quia omnia entia naturalia comparantur ad intellectum divinum sicut artificiata ad artem, consequens est ut quælibet res dicatur esse vera, secundum quod habet propriam formam, secundum quam imitatur artem divinam. Nam falsum aurum est verum auricalchum. Et hoc modo ens et verum convertuntur, quia quælibet res naturalis per suam formam arti divinæ comparatur. Unde Philosophus in 1. *Phys.* (*text.* 81; c. 9) formam nominat quoddam divinum. — 1. *Periherm.* l. 3, circa med.

ARTICULUS III

UTRUM VERITAS PRINCIPALIUS IN INTELLECTU QUAM IN REBUS REPERIATUR.

Videtur quod veritas non principalius inveniatur in intellectu, quam in rebus.

1. Verum enim, ut dictum est, convertitur cum ente; sed ens principalius invenitur extra animam : ergo et verum. — *de Verit.* q. 1, a. 2, arg. 1.

2. Præterea, res non sunt in anima per suam essentiam, sed per suam speciem, ut dicitur 3. *de Anima* (*text.* 38; c. 8); si ergo veritas principaliter in anima invenitur, veritas non erit essentia rei, sed similitudo vel species ejus; et verum erit species entis existentis extra animam. Sed species rei existens in anima, non prædicatur de re quæ est extra animam, sicut nec convertitur cum ea. Ergo nec verum convertitur cum ente; quod falsum est. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, omne quod est in aliquo, consequitur illud in quo est. Si ergo veritas principaliter est in anima, tunc judicium de veritate est secundum æstimationem animæ; et ita redibit antiquorum philosophorum error, qui docebant omne quod quis opinatur, esse verum, et duo contradictoria esse simul vera; quæ absurda sunt et falsa ac supra (q. 4, a. 1 et 2) refutata. — *Ibid.* arg. 3; 1a, q. 16, a. 1, arg. 2.

4. Præterea, si veritas principaliter est in intellectu, oportet quod aliquid quod ad intellectum veritatis pertineat, in definitione veritatis ponatur. Sed Augustinus hujusmodi definitiones reprobat in lib. *Solil.* (c. 5; — Migne t. 32, col. 888 sq.) sicut istam : « Verum est, quod ita est ut videtur » : quia secundum hoc non esset verum, quod non videtur; quod patet esse falsum de occultissimis lapillis, qui sunt in visceribus terræ. Et similiter improbat istam : « verum est, quod ita est ut cognitioni (cognitori) videtur, si velit et possit cognoscens ésse » : — quia secundum hoc non esset aliquid verum, nisi cognitor vellet vel posset cognoscere. Ergo et eadem ratio esset de quibuscunque aliis definitionibus, in quibus aliquid ad intellectum pertinens poneretur. Ergo veritas non est principaliter in intellectu. — *de Verit.* l. c. arg. 4; 1a, l. c. arg. 1.

5. Præterea, « propter quod unumquodque tale, et illud magis », ut patet 1. *Poster.* (*text.* 5; c. 2; cf. S. Thom. ibid. lect. 6, al. 5). Sed ex eo quod res est vel non est, est opinio vel oratio vera vel falsa, secundum Philosophum in *Prædicam.* (cap. 6, al. 5 de substantia). Ergo

veritas magis est in rebus quam in intellectu. — 1a, l. c. arg. 3.

Sed contra est : 1. quod dicit Philosophus 6. *Metaphys.* (*text.* 8; l. 5, c. 3), non esse verum et falsum nisi in mente. — *Ibid.* arg. *Sed contra*; *de Verit.* l. c. arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, veritas est adæquatio rei et intellectus; sed hæc adæquatio non potest esse nisi in intellectu : ergo nec veritas nisi in intellectu. — *de Verit.* l. c. arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod in illis quæ dicuntur per prius et posterius de multis, non semper oportet (1) quod id quod per prius recipit prædicationem communis, sit causa aliorum; sed illud, in quo primo ratio illius communis completa invenitur : sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis. Et ideo, cum verum dicatur de pluribus per prius et posterius, oportet quod de illo per prius dicatur, in quo invenitur perfecta ratio veritatis. Complementum autem cujuslibet motus (vel operationis) est in suo termino (ut patet per operationem animalis). Motus autem cognitivæ virtutis terminatur ad animam; oportet enim ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis; sed motus appetitivæ virtutis terminatur ad res. Et inde est quod Philosophus in 3. *de Anima* (*text.* 54 sq.; c. 10) ponit « circulum » quendam in actibus animæ, secundum scilicet quod res, quæ est extra animam, movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tunc ducit ad hoc quod perveniat ad rem, a qua motus incepit. Et quia bonum dicit ordinem ad appetitum, verum autem ad intellectum, inde est quod Philosophus dicit 6. *Metaphys.* (*text.* 8; l. 5, c. 3), quod bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera, nisi secundum quod est intellectui adæquata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu. Sed sciendum quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quæ per ipsum fiunt; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodam modo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur 10. *Metaphys.* (*text.* 5; l. 9, c. 1); sed sunt mensuratæ ab intellectu divino : in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus, res autem naturalis mensurans et mensurata. Sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adæquationem ad utrumque vera dicitur : secundum enim adæquationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in lib. *de Verit.* et per Augustinum in lib. *de Vera Relig.* et per Avicennam in definitione veritatis, scilicet « veritas cujusque rei est proprietas sui esse, quod stabilitum est rei ». Secundum autem adæquationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram æstimationem, sicut e contrario res falsæ dicuntur, quæ natæ sunt videri quæ non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur in 5. *Metaphys.* (*text.* 34; l. 4, c. 29). Prima autem ratio veritatis per prius inest ei quam secunda : quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde etiamsi intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur veræ in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur aufferri, nullo modo veritatis

(1) Al. « oportet quod illud per prius recipiat prædicationem communis, quod est ut causa aliorum ».

ratio remaneret. — *de Verit.* q. 1, a. 2, c.

Amplius, res intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se vel per accidens. *Per se* quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse; *per accidens* autem ad intellectum a quo cognoscibilis est : sicut si dicamus, quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem ad intellectum comparatur a quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundnm id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum. Dicitur enim domus vera, quæ assequitur similitudinem formæ, quæ est in mente artificis; et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur veræ, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divina. Dicitur enim verus lapis, quia assequitur veram lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus divini. — Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundario in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium. — 1a, q. 16, a. 1, c.; 1. *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 1. c.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, verum per prius dicitur de intellectu, et per posterius de re sibi adæquata ; et utroque modo convertitur cum ente, sed diversimode : quia secundum quod dicitur de rebus, convertitur cum ente per prædicationem; omne enim ens est adæquatum intellectui divino, et potens sibi adæquare intellectum humanum, et e converso. Si autem accipiatur verum prout dicitur de intellectu, sic convertitur cum ente quod est extra animam, non per prædicationem, sed per convenientiam, eo quod cuilibet vero intellectui oportet quod respondeat ens aliquod, et e converso. — *de Verit.* q. 1, a. 2, ad 1.

Et per hoc patet solutio *ad secundum.*

Ad tertium dicendum, quod illud quod est in aliquo, non sequitur illud in quo est, nisi quando causatur ex principiis ejus. Unde lux, quæ causatur in aere ab extrinseco, scilicet ex sole, sequitur motum solis magis quam aerem. Similiter etiam veritas, quæ in anima causatur a rebus, non sequitur æstimationem animæ, sed existentiam rerum ; ex eo enim quod res est vel non est, oratio vera vel falsa dicitur, et intellectus similiter. — *de Verit.* q. 1, a. 2, ad 3. — Adde quod antiqui Philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu. Et quia considerabant, quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum ; ex quo inconvenientia sequebantur, quæ Philosophus prosequitur 4. *Metaphys.* (1) (*text.* 19 usque ad 25 ; l. 4, c. 5) ; et quæ supra (q. 4, a. 1 et 2) improbata sunt. Quæ quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum. — 1a, q. 16, a, 1, ad 2.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus loquitur de visione intellectus humani, a qua rei veritas non dependet. Sunt enim multæ res quæ intellectu nostro non cognoscuntur; nulla tamen res est quam intellectus divinus actu non cognoscat, et intellectus humanus in potentia : cum intellectus agens describatur (dicatur) quo est omnia facere, et intellectus possibilis quo est omnia fieri. Et ideo in definitione rei veræ potest poni visio intellectus divini, non autem visio intellectus humani nisi in potentia. — *de Verit.* l. c. ad 4.

Ad quintum dicendum, quod licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inve-

(1) Cf. etiam 11. *Metaphys.* (sum. 2, c. 3 et 4; al. 10, c. 5 et 6), et S. Thomas 11. *Metaphys.* lect. 5 et 6.

niatur ratio [illegible]atis : sicut neque in medicina [illegible]ius invenitur ratio sanitatis quam [illegible] animali ; virtus enim medicinæ, non sanitatis ejus, causat sanitatem, cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei, non veritas ejus, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus (l. c. in arg.) dicit, quod opinio aut oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est. — 1a, l. c. ad 3.

ARTICULUS IV

UTRUM VERITAS SIT TANTUM IN INTELLECTU COMPONENTE ET DIVIDENTE.

Videtur quod veritas non sit tantum in intellectu componente et dividente.

1. Verum enim dicitur secundum comparationem entis ad intellectum ; sed prima operatio, qua intellectus comparatur ad rem, est secundum quam format quidditates rerum concipiendo definitiones earum : ergo in ista operatione intellectus principalius invenitur. — *de Verit.* q. 1, a. 3. arg. 1 ; 1a, q. 16, a. 2, arg. 1.

2. Præterea, verum est adæquatio intellectus et rei ; sed sicut intellectus componens et dividens potest adæquari rebus, ita et intellectus intelligens quidditates rerum : ergo veritas non est tantum in intellectu componente et dividente. — *de Verit.* l. c. arg. 2.

3. Præterea, veritas est in sensu (*de* (*Verit.* q. 1, a. 9, c.), qui non componit nec dividit ; ergo non est tantum in intellectu componente et dividente. — 1a, l. c. arg. 2.

Sed contra est : 1. quod 6. *Metaphys.* (*text.* 8 ; l. 5, c. 3) dicitur, quod verum et falsum non sunt in rebus, sed in mente ; circa simplicia autem, et etiam circa quod quid est, non est in mente. — *de Verit.* q. 1, a. 3, arg. 1 *Sed contra ;* 6. *Metaphys.* l. 4.

2. Præterea 3. *de Anima* (*text.* 21 ; c. 6) dicitur, quod indivisibilium intelligentia in illis est, in quibus non est verum et falsum. — *de Verit.* l. c. arg. 2 *Sed contra ;* 3. *de Anima* l. 11.

Respondeo dicendum, quod sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus ; ita etiam per prius invenitur in intellectu componentis et dividentis, quam in actu intellectus quidditates rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adæquatione rei et intellectus ; idem autem non adæquatur sibi ipsi, sed æqualitas diversorum est ; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu, ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere, quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens ; inter quæ adæquatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditates non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem rei sensibilis. Sed quando incipit judicare de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adæquatur ei quod est extra in re, dicitur judicium verum esse. Tunc autem judicat intellectus de re apprehensa, quando dicit quod aliquid est vel non est ; quod est intellectus componentis et dividentis. Unde et Philosophus dicit (6. *Metaphys text.* 8 ; l. 5, c. 3), quod « compositio et divisio est in intellectu, et non in rebus ». Et inde est quod veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus ; secundario autem dicitur verum et per posterius in intellectu formante definitiones ; unde definitio dicitur vera vel falsa ratione compositionis veræ vel falsæ, ut quando scilicet dicitur esse definitio ejus cujus non est : sicut si definitio circuli assignetur triangulo ; vel etiam quando partes definitionis non possunt componi ad invicem : ut si dicatur definitio alicujus rei animalis insensibilis ; hæc enim compositio quæ implicatur, scilicet quod aliquod animal est insensibile, est falsa. Et (sic) definitio non dicitur vera vel falsa nisi per ordinem ad compositionem, sicut et res dicitur vera per ordinem ad intellectum. Patet ergo

ex dictis quod verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo de definitionibus rerum secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa; tertio de rebus secundum quod adæquantur intellectui divino; quarto de homine, qui est electivus orationum suarum verarum vel falsarum, vel qui facit æstimationem de se vel de aliis veram vel falsam per ea quæ dicit vel facit. Voces autem eodem modo recipiunt veritatis prædicationem, sicut intellectûs quos significant. — *de Verit.* q. 1, a. 3, c.; 1a, q. 16, a. 2, c.; 6. *Metaphys.* l. 4. — Cf. in Logica q. 19, a. 3, 4, 5, 6.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis formatio quidditatis sit prima operatio intellectus, tamen per eam non habet intellectus aliquid aliud proprium quod possit rei adæquari; et ideo non est ibi proprie veritas. — *de Verit.* l. c. ad 1.

Et per hoc patet solutio *ad secundum.*

Ad tertium dicendum, quod veritas est in sensu quidem aliqualiter, sed non eodem modo ac in intellectu. In *intellectu* enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu, secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem. Quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quæ cognosci non potest nisi cognita natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur. Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra se ipsum reflectitur. Sed veritas est in *sensu* sicut consequens actum ejus: dum scilicet judicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est a sensu sicut cognita a sensu. Etsi enim sensus vere judicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem qua vere judicat. Quamvis enim sensus cognoscat se sentire; non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem ejus ad res, et ita nec veritatem ejus. Cujus est ratio, quia illa quæ sunt perfectissima in entibus, ut substantiæ intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa. In hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, jam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias. Unde dicitur in lib. *de Causis* (propos. 15), quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus autem, qui inter ceteros est propinquior intellectuali substantiæ, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur ejus reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cujus hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale; non est autem possibile, ut organum medium cadat inter potentiam sensitivam. Sed potentiæ naturales insensibiles nullo modo redeunt supra se ipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere. — *de Verit.* q. 1, a. 9, c.; 1a, q. 16, a. 2, c.

ARTICULUS V

UTRUM SIT UNA SOLA VERITAS, SECUNDUM QUAM OMNIA SUNT VERA.

Videtur quod sit una sola veritas, secundum quam omnia sunt vera.

1. Anselmus enim in lib. *de Verit.* (c. 13, al. 14; — Migne t. 158, col. 486) dicit, quod sicut tempus se habet ad omnia temporalia, sic veritas ad omnia vera. Sed tempus ita se habet ad omnia temporalia, quod est unum tantum tempus. Ergo ita se habebit veritas ad omnia vera,

quod erit tantum una veritas. — *de Verit.* q. 1, a. 4, arg. 1.

2. Sed dicendum, quod veritas dicitur dupliciter : uno modo, ut est idem quod entitas rei, ut definit eam Augustinus in lib. *Solil.* (c. 5 ; — Migne t. 32, col 888 sq.) : « verum est id quod est » ; et sic oportet esse plures veritates, secundum quod plures sunt essentiæ rerum. Alio modo dicitur, prout exprimit se in intellectu, prout definit eam Hilarius : « verum est declarativum esse » ; et hoc modo, cum nihil possit aliquid manifestare intellectui nisi secundum virtutem primæ veritatis divinæ, omnes veritates quodam modo sunt unum in movendo intellectum, sicut omnes colores sunt unum in movendo visum, in quantum movent ipsum in ratione unius, scilicet luminis. — Contra, tempus est unum numero omnium temporalium. Si ergo ita se habet veritas ad res veras, sicut tempus ad temporalia, oportet omnium verorum unam esse numero veritatem ; nec sufficit omnes veritates esse unum in movendo, vel esse in exemplari unum. — *Ibid.* arg. 2 ; 1a, q. 16, a. 6, arg. 2.

3. Præterea, Anselmus in lib. *de Verit.* (c. 13, al. 14 ; — Migne col. 484 sqq.) sic arguit : Si plurium verorum sunt plures veritates, oportet veritates variari secundum variationem verorum. Sed veritates non variantur per variationes rerum verarum ; quia destructis rebus veris adhuc remanet veritas et rectitudo, secundum quam sunt vera vel recta. Ergo est una tantum veritas. — Minorem probat ex hoc quod, destructo signato, adhuc remanet rectitudo significationis : quia rectum est, ut significetur hoc quod illud signum significabat ; et eadem ratione, destructo quolibet vero vel recto, ejus rectitudo vel veritas remanet. — *de Verit.* l. c. arg. 3.

4. Præterea, in creatis nulla veritas est id cujus est veritas : sicut veritas hominis non est homo, et veritas carnis non est caro. Sed quodlibet ens creatum est verum. Ergo nullum ens creatum est veritas ; ergo omnis veritas est quid increatum, et est tantum una veritas. — *Ibid.* arg. 4.

5. Præterea, in creaturis nihil est majus mente humana, nisi Deus, ut dicit Augustinus (*de Trin.* l. 14, c. 8 ; l. 15, c. 1 ; — Migne t. 42, col 1044 et 1057). Sed veritas, ut probat Augustinus (in lib. *Solil.* 2, c. 2 ; — Migne t. 32, col. 885), est major mente humana : quia non potest dici, quod sit minor ; sic enim haberet mens humana de veritate judicare, quod falsum est ; non enim de ea judicat, sed secundum eam ; sicut judex non judicat de lege, sed secundum legem, ut ipse dicit in lib. *de Vera Relig.* (c. 31, n. 58 ; — Migne t. 34, col. 148). Similiter nec etiam potest dici, quod sit ei æqualis : quia anima judicat omnia secundum veritatem ; non autem judicat omnia secundum se ipsam. Ergo veritas non est nisi Deus ; et ita est una tantum veritas. — *Ibid.* arg. 5 ; 1a, q. 16, a. 6, arg. 1.

6. Præterea, dicit Augustinus in lib. 83 *Quæst.* (q. 9 ; — Migne t. 40, col, 13), quod veritas non percipitur sensu corporis, hoc modo : Nihil percipitur sensu corporis nisi mutabile ; sed veritas est immutabilis : ergo sensu non percipitur. Similiter argui potest : Omne creatum est mutabile ; veritas non est mutabilis : ergo non est creata ; ergo est res increata ; ergo est una tantum veritas. — *de Verit.* l. c. arg. 6.

7. Præterea, ibidem Augustinus arguit ad hoc idem hoc modo : Nullum sensibile est quod non habeat aliquid simile falso, ita ut internosci non possit ; nam, ut alia prætermittam, omnia quæ per corpus sentimus, etiam cum ea non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur tamquam prorsus adsint, vel in somno vel in furore ; sed veritas non habet aliquid simile falso : ergo sensu non percipitur. — Similiter argui potest : Omne creatum habet aliquid simile falso, in quantum habet aliquid de defectu ; ergo nullum creatum est veritas : et sic est tantum una veritas. — *Ibid.* arg. 7.

8. Præterea, verum dicitur analogice de illis in quibus est veritas, sicut sanitas de omnibus sanis. Sed una est sanitas numero, a qua denominatur animal sanum sicut subjectum ejus, et medicina sana sicut causa ejus, et urina sana sicut signum ejus. Ergo videtur quod una sit veritas qua omnia dicuntur vera. — 1. *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 2, arg. 1.

9. Præterea, omnis rectitudo attenditur per aliquam mensuram; sed veritas est rectitudo quædam : cum igitur videamus omnibus temporalibus respondere unum tempus quasi mensuram, videtur etiam quod omnibus veris respondeat una veritas, secundum quam dicantur vera. — *Ibid.* arg. 2.

10. Præterea, si dicatur, quod omnia dicuntur vera ab una veritate increata exemplariter : contra, uniuscujusque formæ exemplar est in Deo, quod est creatrix essentia. Si igitur hoc sufficeret ut dicerentur vera veritate increata, quia exemplantur ab ipsa, videtur quod similiter omnia possent dici colorata, quia exemplantur a colore, qui est in Deo exemplariter; quod est inconveniens. — *Ibid.* arg. 4.

Sed contra : 1. Augustinus in lib. *de Vera Relig.* (c. 36, n. 66; — Migne t. 34, col 152) dicit: « Sicut similitudo est forma similium, ita veritas est forma verorum »; sed plurium similium plures sunt similitudines : ergo plurium verorum plures sunt veritates. — *de Verit.* q. 1, a. 4, arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, sicut omnis veritas creata derivatur a veritate increata, et ab ea suam virtutem habet; ita omne lumen intelligibile a prima luce derivatur exemplariter, et vim manifestandi habet. Dicuntur tamen esse plura lumina intelligibilia, ut patet per Dionysium ; ergo et simili modo concedendum est esse plures veritates. — *Ibid.* arg. 2 *Sed contra.*

3. Præterea, colores quamvis ex virtute lucis moveant visum; tamen simpliciter dicuntur esse plures et differentes; et non possunt dici esse unum nisi secundum quid. Ergo et quamvis omnes veritates creatæ se in intellectu exprimant virtute primæ veritatis, non tamen ex hoc dici poterunt una veritas nisi secundum quid. — *Ibid.* arg. 3 *Sed contra.*

4. Præterea, sicut veritas creata non potest se in intellectu manifestare nisi virtute veritatis increatæ, ita nulla potentia creata potest aliquid agere nisi virtute primæ causæ, scilicet potentiæ increatæ. Non tamen aliquo modo dicimus esse unam potentiam omnium habentium potentiam; ergo nec dicendum est aliquo modo esse unam veritatem omnium verorum. — *Ibid.* arg. 4 *Sed contra.*

5. Præterea, Deus comparatur ad res in habitudine triplicis causæ, scilicet efficientis, exemplaris, et finalis; et propter quandam appropriationem entitas rerum refertur ad Deum ut ad causam efficientem, veritas ut ad causam exemplarem, bonitas ut ad causam finalem; quamvis etiam singula possint ad singula referri secundum locutionis proprietatem. Sed non dicimus aliquo modo locutionis, esse unam bonitatem omnium bonorum, aut unam entitatem omnium entium; ergo nec debemus dicere unam veritatem omnium verorum. — *Ibid.* arg. 5 *Sed contra.*

6. Præterea, quamvis sit una veritas increata, a qua omnes veritates creatæ extrahuntur, non tamen eodem modo extrahuntur ab ipsa : quia quamvis ipsa similiter se habeat ad omnia, non tamen omnia similiter se habent ad ipsam, ut dicitur in lib. *de Causis* (propos. 20 sqq.); unde alio modo extrahitur ab ipsa veritas necessariorum et contingentium. Sed diversus modus imitandi exemplar divinum facit diversitatem in rebus creatis. Ergo similiter sunt plures veritates creatæ. — *Ibid.* arg. 6 *Sed contra.*

7. Præterea, veritas est adæquatio rei et intellectus; sed diversorum specie non potest esse una adæquatio rei ad intellectum : ergo, cum res veræ sint specie diversæ, non potest esse una veritas omnium verorum. — *Ibid.* arg. 7 *Sed contra.*

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. 12. *de Trin.* (c. 15, n. 24; — Migne t. 42, col. 1011) : « Credendum est, mentis humanæ naturam sic rebus intelligibilibus connexam, ut in quadam luce sui generis omnia quæ cognoscit intueatur ». Sed lux, secundum quam anima cognoscit omnia, est veritas. Ergo veritas est de genere ipsius animæ; et ita oportet veritatem esse rem creatam; et ita in diversis creaturis diversæ erunt veritates. — *Ibid.* arg. 8 *Sed contra.*

9. Præterea, malum fieri est verum; sed nullum malum est a Deo: ergo non omnia vera sunt vera veritate increata; ergo sunt plura vera. — 1. *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 2, arg. 5.

10. Præterea, dicitur in *Psalm.* 11, 2: *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum;* ergo sunt plures veritates. — 1a, q. 16, a. 4, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod quodam modo est una veritas, qua omnia sunt vera, et quodam modo non. — Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quando aliquid prædicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur: sicut sanum dicitur de animali, et urina, et medicina, non quod sanitas sit in animali tantum, sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, in quantum est illius sanitatis effectiva; et urina, in quantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina, neque in urina, tamen in utroque est aliquid, per quod hoc quidem facit, illud autem significat sanitatem. Dictum est autem (supra, a. 3, in c.), quod veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate prout existit in intellectu secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates, et in uno et eodem intellectu secundum plura cognita. Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt veræ una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic licet plures sint essentiæ vel formæ rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur veræ. — 1a, q. 16, a. 6, c.

Triplex ergo veritas distingui potest secundum quam quælibet res potest dici vera : *primo*, veritas quæ dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, quæ rebus est quodam modo accidentalis, ut supra (a. 3, in c., versus fin.) dictum est : quia posito quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia permanerent. *Secundo*, veritas quæ dicitur de eis in comparatione ad intellectum divinum, et eis inseparabiliter communicatur; non enim subsistere possunt nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. Per prius autem inest rei veritas per comparationem ad intellectum divinum quam humanum : cum ad intellectum divinum comparetur quasi ad causam, ad humanum autem quodam modo quasi ad effectum. Sic ergo res aliqua principalius dicitur vera in ordine ad intellectus divini veritatem, quam in ordine ad veritatem intellectus humani. Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam omnia principaliter vera sunt ; sic omnia sunt vera una veritate, id est veritate intellectus divini ; et sic Anselmus de veritate loquitur in lib. *de Verit.* (Migne t. 158, col. 467 sqq.). Si autem accipiatur veritas proprie dicta, secundum quam res secundario veræ dicuntur ; sic sunt plurium verorum plures veritates in una anima vel in animabus diversis, ut dictum est. Sed sumitur *tertio* veritas improprie, secundum quam omnia dicuntur vera; et sic sunt plurium verorum plures veritates, sed unius rei una est tantum veritas. Denominantur autem res veræ a veritate quæ est in intellectu divino vel

in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate quæ est in animali, et non sicut a forma inhærente ; sed a veritate quæ est in ipsa re (quæ nihil est aliud quam entitas intellectui adæquata, vel intellectum sibi adæquans) sicut a forma inhærente : sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur. — *de Verit.* q. 1, a. 4, c. ; 1a, q. 16, a. 6 ; 1. *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus comparatur ad temporalia sicut mensura ad mensurata. Unde patet quod Anselmus loquitur de illa veritate, quæ est tantum mensura omnium rerum verarum ; et ista est una numero tantum, sicut tempus unum, ut in secundo argumento concluditur. Veritas autem quæ est in intellectu humano vel in ipsis rebus, non comparatur ad res sicut mensura extrinseca et communis ad mensurata, sed *vel* sicut mensuratum ad mensuram, ut est de veritate intellectus humani ; et sic oportet eam variari secundum varietatem rerum ; *vel* sicut mensura intrinseca, sicut est de veritate quæ est in ipsis rebus; et has etiam mensuras oportet plurificari secundum pluralitatem mensuratorum, sicut diversorum corporum sunt dimensiones diversæ. — *de Verit.* l. c. ad 1.

Secundum concedimus.

Ad tertium dicendum, quod veritas quæ remanet destructis rebus, est veritas intellectus divini ; et hæc simpliciter est una numero ; veritas autem quæ in rebus est vel in anima, variatur ad varietatem rerum. — *Ibid.* ad 3.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur : Nulla res est sua veritas, intelligitur de rebus quæ habent esse completum in natura, sicut et cum dicitur : Nulla res est suum esse, et tamen esse rei quædam res creata est ; et eodem modo veritas rei aliquid creatum est. — *Ibid.* ad 4.

Ad quintum dicendum, quod veritas secundum quam anima de omnibus judicat, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatæ, secundum quas omnia cognoscit ; ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus judicamus. Et quia per eam judicare non possumus, nisi secundum quod est similitudo primæ veritatis ; ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare. (*de Verit.* l. c. ad 5). Sic ergo quatenus a prima veritate sicut in speculo resultant in anima prima intelligibilia, sic sequitur quod veritas prima sit major anima ; et tamen etiam veritas creata, quæ est in intellectu nostro, est major anima, non simpliciter, sed secundum quid, in quantum est perfectio ejus : sicut etiam scientia posset dici major anima. Sed verum est quod nihil subsistens est majus mente rationali, nisi Deus. (*Ibid.* et 1a, q. 16, a. 6, ad 1.)

Ad sextum dicendum, quod veritas illa immutabilis, est veritas prima ; et hæc neque sensu percipitur neque aliquid creatum est. — *de Verit.* l. c. ad 6.

Ad septimum dicendum, quod etiam ipsa veritas creata non habet aliquid simile falso, quamvis creatura quælibet aliquid simile falso habeat. In tantum enim simile aliquid falso creatura habet, in quantum deficiens est ; sed veritas non ex ea parte consequitur creaturam, qua deficiens est, sed secundum quod a defectu recedit primæ veritati conformata.— *Ibid.* ad 7.

Ad octavum dicendum, quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter : — *vel* secundum intentionem tantum, et non secundum esse ; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quæ tamen non habet esse nisi in uno : sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et diætam diversimode secundum prius et posterius, non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis, non est nisi in animali. Sic veritas secundum quam omnia principaliter sunt vera, dicitur de rebus omnibus per analogiam, ita quod secundum suum esse sit tantum in intellectu divino. —

Vel secundum esse, et non secundum intentionem ; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse ejusdem rationis in omnibus : sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit hoc nomen, corpus, de omnibus corporibus univoce prædicari ; sed esse hujus naturæ non est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen, corpus, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet 10. *Metaphys.* (*text.* 26 ; l. 9, c. 10) ex Philosopho et Commentatore. — *Vel* secundum intentionem et secundum esse ; et hoc est quando neque parificantur in intentione communi, neque in esse : sicut ens dicitur de substantia et accidente. Et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis. Et similiter dico, quod veritas, prout sumitur tertio modo supra assignato, dicitur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse sit in Deo et in creaturis, secundum rationem majoris et minoris perfectionis ; ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversæ veritates. — 1. *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1.

Ad nonum dicendum, quod intellectus divinus est mensura prima non mensurata, sicut supra (a. 3, in c.) dictum est ; res autem naturalis est mensura secunda, mensurata ; intellectus autem noster est mensuratus et non mensurans respectu rerum naturalium. Dico igitur quod prima mensura veritatis est una tantum ; sed mensuræ secundæ, scilicet ipsæ res, sunt plures ; unde sunt plures veritates. Et si non esset nisi una mensura veritatis, adhuc non sequeretur quod esset una tantum veritas : quia veritas non est mensura, sed commensuratio vel adæquatio ; et respectu unius mensuræ possunt esse diversæ commensurationes in diversis. Unde non est simile de tempore, quia tempus est ipsa mensura. — *Ibid.* ad 2.

Ad decimum dicendum, quod exemplar rerum est in Deo dupliciter : vel quantum ad id quod est in intellectu suo : et sic secundum ideas est exemplar intellectus divinus omnium quæ ab ipso sunt, sicut intellectus artificis per formam artis omnium artificiatorum ; — vel quantum ad id quod est in natura sua, sicut ratione suæ bonitatis qua bonus est, est exemplar omnis bonitatis ; et similiter est de veritate. Unde patet quod non eodem modo Deus est exemplar coloris et veritatis, et ideo objectio non procedit. — *Ibid.* ad 4.

Ad primum eorum, quæ *in contrarium* objiciuntur, dicendum est, quod similitudo proprie invenitur in utroque similium ; veritas autem, cum sit quædam convenientia intellectus et rei, non proprie invenitur in utroque, sed in intellectu ; unde, cum sit unus intellectus, scilicet divinus, secundum cujus conformitatem omnia vera dicuntur, oportet omnia esse vera secundum unam veritatem, quamvis in pluribus similibus sint plures diversæ similitudines. — *de Verit.* q. 1, a. 4, ad 1 *Sed contra.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis lumen intelligibile exempletur a lumine divino, tamen lumen proprie dicitur etiam de intelligibilibus luminibus creatis ; non autem veritas proprie dicitur de rebus proprie exemplatis ab intellectu divino ; et ideo non dicimus unum lumen, sicut dicimus unam veritatem. — *Ibid.* ad 2 *Sed contra.*

Et similiter est dicendum *ad tertium* de coloribus, quia colores proprie visibiles dicuntur, quamvis non videantur nisi per lucem. Et similiter dicendum ad *quartum* de potentia, et ad *quintum* de entitate. — *Ibid.* ad 3, 4, 5 *Sed contra.*

Ad sextum dicendum, quod quamvis res exemplentur difformiter a veritate divina, non tamen propter hoc excluditur quin res una veritate sint veræ, et non pluribus, proprie loquendo : quia id quod diversimode recipitur in rebus exemplatis, non proprie dicitur veritas, sicut proprie dicitur veritas in exemplari. — *Ibid.* ad 6 *Sed contra.*

Ad septimum dicendum, quod quamvis ea quæ sunt diversa specie ex parte rerum, una adæquatione non adæquentur divino intellectui ; intellectus tamen divinus, cui omnia adæquantur, est unus ; et ex parte ejus est una adæquatio ad res omnes, quamvis non omnia sibi eodem modo adæquentur ; et ideo modo prædicto omnium rerum veritas est una. — *Ibid.* ad 7 *Sed contra.*

Ad octavum dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate exemplata ab ipsa mente divina in mente nostra, sicut similitudo faciei resultat in speculo ; et hujusmodi veritates resultantes in animabus nostris a prima veritate sunt multæ, ut dictum est. Vel dicendum, quod veritas prima est quodam modo de genere animæ, largo modo accipiendo genus, secundum quod omnia intelligibilia vel incorporalia unius generis esse dicuntur, per modum quo dicitur *Act.* 17, 28 : « *Ipsius enim et* nos *genus sumus.* » — *Ibid.* ad 8 *Sed contra.*

Ad nonum dicendum, quod quamvis malum non sit bonum, nec sit a Deo, nihilominus intelligere malum bonum est, et a Deo est ; et ideo veritas, quæ consistit in commensuratione intellectus ad privationem existentem extra animam, bona est, et a Deo. — 1. *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 2, ad 5.

Ad decimum dicendum, quod una est primordialis veritas quæ est in intellectu divino, ut jam sæpe dictum est. Sicut autem ab una facie hominis diversæ similitudines resultant in diversis speculis, et in uno similiter speculo fracto ; ita in diversis animabus ab una veritate divina diversæ veritates resultant. Et similiter in una anima, quia non attingit ad simplicitatem divinam, sed est composita ex quo est et quod est, apparent ab illa una veritate qua anima illustratur diversæ veritates. — *Expos. in Psalmum* 11 (*ante med.*) ; *de Verit.* q. 1, a. 4, in c. ; 1a, q. 16, a. 6, in c.

ARTICULUS VI

UTRUM SINT PLURES VERITATES ÆTERNÆ.

Videtur quod sint plures veritates æternæ.

1. Augustinus enim (*de Immortal. Animæ* c. 2 ; — Migne t. 32, col. 1022) probat, animam esse immortalem, per hoc quod est subjectum veritatis, quæ est æterna. Sed constat quod veritas quæ est in intellectu nostro, non est veritas divina per essentiam ; ergo videtur quod plures veritates sint æternæ. — Quod autem veritas sit æterna, sic probatur : Omne illud ad cujus remotionem sequitur positio ejus, est æternum ; sed si negatur veritas esse, ponitur esse : ergo veritas est æterna. Probatio mediæ. Si veritas non est, veritatem esse est falsum ; sed si affirmatio est falsa, negatio est vera : ergo veritatem non esse erit verum ; sed non est verum nisi in aliqua veritate : ergo aliqua veritas est. — Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 19, q. 2, a. 2, arg. 1 et 2 ; S. Thomas 1. *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 3, arg. 3.

2. Præterea, illud quod non potest intelligi non esse, est æternum, quia quidquid potest non esse, potest intelligi non esse. Sed veritas non potest intelligi non esse ; quidquid enim intelligitur, intelligitur per judicium veritatis. Ergo videtur quod veritas quæ est in intellectu, sit æterna et immutabilis. — S. Thom. in 1. *Sent.* l. c. arg. 4 ; *de Verit.* q. 1, a. 5, arg. 5 ; Hannibaldus in 1. *Sent.* l. c. arg. 3.

3. Præterea, idem videtur de veritate enuntiationis. Si enim veritas enuntiationis mutetur vel destruatur, vel hoc erit propter destructionem signi, vel propter destructionem rei. Sed neutro modo de-

struitur vel mutatur. Ergo veritas enuntiationis est immutabilis et æterna. — Probatio mediæ. Non existente signo, rectum est rem signari. Sed veritas est rectitudo, et veritas signi est rectitudo significationis. Ergo si non sit enuntiatio, vel quodcunque signum veritatis, adhuc remanebit veritas signi. — Similiter probatur, quod non destruatur ex destructione rei, quia, ut dictum est, unumquodque habet veritatem, quando implet id ad quod est ordinatum in mente divina. Sed cessante cursu Socratis, adhuc ista enuntiatio «Socrates currit» facit id ad quod ordinata est in mente divina, quia significat Socratem currere. Ergo videtur quod destructa vel mutata re non mutatur neque destruitur veritas signi. — S. Thom. in 1. *Sent.* l. c. arg. 5; Hannibaldus l. c. arg. 4.

4. Præterea, idem videtur de veritate quæ est in re, quia, ut dicit Augustinus (in lib. 2. *Solil.*, c. 15, n. 28; — Migne t. 32, col. 898), pereunte re vera non perit veritas. Sed veritas rei non posset destrui vel mutari nisi per mutationem rei. Ergo videtur quod nullo modo pereat. — S. Thom. l. c. arg. 6; Hannibaldus l. c. arg. 5.

5. Præterea, ad veritatem enuntiationis non requiritur quod actu enuntietur aliquid; sed sufficit quod sit illud de quo potest enuntiatio formari. Sed antequam mundus esset, fuit aliquid, de quo potuit enuntiari etiam præter Deum. Ergo antequam mundus fieret, fuit enuntiabilium veritas. Quidquid autem fuit ante mundum, est æternum. Ergo enuntiabilium veritas est æterna. Et sic idem quod prius. — Probatio mediæ. Mundus factus est de nihilo, id est post nihil. Ergo antequam mundus esset, erat non esse. Sed enuntiatio vera non solum formatur de eo quod est, sed etiam de eo quod non est : quia sicut contingit vere enuntiari quod est, esse, ita contingit vere enuntiari quod non est, non esse, ut dicitur in 1. Periherm. c. 6 (9). Ergo antequam mundus esset, fuit unde vera enuntiatio formari potuit. — *de Verit.* q. 1, a. 5, arg. 9.

6. Præterea, omne quod scitur, est verum dum scitur. Sed Deus ab æterno scivit omnia enuntiabilia. Ergo omnium enuntiabilium est veritas ab æterno; et ita plures veritates sunt æternæ. — *Ibid.* arg. 10.

7. Sed dicendum, quod ex hoc non sequitur quod illa sunt vera in se ipsis, sed in intellectu divino. — Contra, secundum hoc oportet illa esse vera, secundum quod sunt scita. Sed ab æterno omnia sunt scita a Deo non solum secundum quod sunt in mente ejus, sed in propria natura existentia, ita quod non aliter cognoscat res postquam factæ sunt, quam ante cognoverit. Ergo ab æterno fuerunt plures veritates non solum in intellectu divino, sed etiam secundum se. — *Ibid.* arg. 11.

8. Præterea, secundum hoc dicitur aliquid esse simpliciter, secundum quod est in sui complemento; sed ratio veritatis completur in intellectu : si ergo in intellectu divino fuerunt ab æterno plura vera simpliciter, concedendum est plures æternas veritates esse. — *Ibid.* arg. 12.

9. Præterea, universalia sunt perpetua et incorruptibilia; sed verum est maxime universale, quia convertitur cum ente : ergo veritas est perpetua et incorruptibilis. — *Ibid.* arg. 14; 1a, q. 16, a. 7, arg. 2.

10. Sed dicendum, quod universale non corrumpitur per se, sed per accidens. — Contra, magis debet denominari aliquid per id quod convenit ei per se, quam per id quod convenit ei per accidens. Si igitur veritas, per se loquendo, est perpetua et incorruptibilis, non autem corrumpitur et generatur nisi per accidens; simpliciter concedendum est, quod veritas universaliter dicta sit æterna. — *Ibid.* arg. 15.

Sed contra : Sola veritas Dei est æterna, ut dicit Augustinus; ergo non sunt plures veritates æternæ. — 1. *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 3, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra (a. 4) dictum est, veritas adæquationem quandam et commensurationem importat; unde secundum hoc denominatur aliquid verum, sicut et denominatur commensuratum. Mensuratur autem corpus mensura intrinseca, sicut linea vel superficie vel profunditate ; et mensura extrinseca, sicut locatum loco, et motus tempore, et pannus ulna. Unde et potest aliquid denominari verum dupliciter : uno modo a veritate inhærente ; alio modo ab extrinseca veritate : et sic denominantur omnes res veræ a prima veritate ; et quia veritas quæ est in intellectu mensuratur a rebus ipsis, sequitur quod non solum veritas rei, sed etiam veritas intellectus vel enuntiationis, quæ intellectum significat, a veritate prima denominetur. In hac autem adæquatione vel commensuratione intellectus ac rei non requiritur quod utrumque extremorum sit in actu. Intellectus enim noster potest nunc adæquari his quæ in futurum erunt, nunc autem non sunt ; alias non esset hæc vera : « Antichristus nascetur » ; unde hæc denominatur vera a veritate quæ est in intellectu tantum, etiam quando non est res ipsa. Similiter etiam intellectus divinus adæquari potuit ab æterno his quæ ab æterno non fuerunt, sed in tempore sunt facta ; et sic ea quæ sunt in tempore, denominari possunt vera ab æterno a veritate æterna. Si autem accipiamus veritatem pro veritate creatorum verorum eis inhærente, quam invenimus in rebus et in intellectu creato, sic veritas non est æterna, nec rerum nec enuntiabilium : cum ipsæ res vel intellectus, quibus veritates inhærent, non sint ab æterno. Si autem accipiatur veritas verorum creatorum, qua denominantur omnia vera, sicut extrinseca mensura, quæ est veritas prima ; sic omnium, et rerum et enuntiabilium et intellectuum, veritas est æterna. — *de Verit.* q. 1, a. 5, c.

Hæc autem veritas prima non potest esse de omnibus nisi una. In intellectu enim nostro non diversificatur veritas nisi dupliciter : uno modo propter diversitatem cognitorum, de quibus diversas habet conceptiones, quas diversæ veritates in anima consequuntur. Alio modo ex diverso modo intelligendi : cursus enim Socratis est res una ; sed anima quæ componendo et dividendo cointelligit tempus, ut dicitur in 3. *de Anima* (*text.* 22 sq. ; c. 6), diversimode intelligit cursum Socratis ut præsentem, præteritum et futurum ; et secundum hoc diversas conceptiones format, in quibus diversæ veritates inveniuntur. Neuter autem horum modorum diversitatis inveniri potest in divina cognitione. Non enim de diversis rebus diversas cognitiones habet, sed una cognitione cognoscit omnia : quia per unum, scilicet per essentiam suam, cognoscit, non singulis suam cognitionem immittens, ut dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 7, § 2 ; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 870). Similiter ejus cognitio non concernit aliquod tempus, cum æternitate mensuretur, quæ abstrahit ab omni tempore, omne tempus continens. Unde relinquitur quod non sunt plures veritates ab æterno, sed una tantum. — *Ibid.*

Cf. 1. *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 3, c. ; Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 19, q. 2, a. 2, c. ; 1a, q. 16, a. 7, c. ; supra in Logica q. 19, a. 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis veritas cujus anima est subjectum, non sit ipsa divina veritas, est tamen quædam ejus similitudo immaterialis ; et ex hoc anima, quæ est ejus subjectum, est immaterialis et incorruptibilis. — Ad probationem autem, qua probatur esse veritatem æternam, dicendum, quod si affirmatio est falsa, negatio erit vera, supposito quod sit affirmatio et negatio ; sed ab æterno affirmatio et negatio non fuerunt nisi in intellectu divino ; unde sola veritas intellectus divini æterna est. — Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 19, q. 2, a. 2, arg. 1 et 2.

Ad secundum dicendum, quod aliquid

non posse intelligi non esse, contingit dupliciter : vel ex parte ipsius intellecti, vel ex parte intelligentis. Ex parte intellecti, sicut illud quod de ratione sua habet esse, sicut est Deus, cujus esse est sua quidditas, per quam intelligitur. Ex parte intelligentis, sicut non potest intelligi res sine actu intelligendi ; unde si actus intelligendi non esset, nihil posset intelligi ; unde non potest intelligi actus intelligendi non esse. — Utroque modo veritas non potest intelligi non esse, quia verum habet in ratione sua esse, secundum quod fundatur in re, et habet in ratione sua actum intellectus, secundum quod completur in anima. Tamen ex hoc non sequitur quod sit æterna nisi sub hac conditione, si ab æterno fuisset intelligere. Quamvis enim non possit intelligi de veritate non esse, ita scilicet quod apprehendatur intentio veritatis, et non apprehendatur esse ; tamen possibile est nec istum intellectum esse, nec illud esse in quo veritas fundatur, sicut aliquando fuit ; sed illa veritas sola est æterna quæ fundatur in esse æterno et intellectu æterno. — 1. *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 3, ad 4 ; cf. supra in Logica q. 19. a. 4, ad 5. — Sic ergo breviter est dicendum, quod per hunc modum possibile est intelligere veritatem non esse, per quem possibile est intelligere intelligentiam non esse. Quod quidem habet impossibilitatem ex parte intelligentis, et non ex parte rei intellectæ. Si enim intellectus non esset, nihil posset intelligere ; tamen non esse intellectum, est quoddam de se intelligibile, si esset qui intelligeret. — Hannibaldus in 1. *Sent.* l. c. ad 3.

Ad tertium dicendum, quod illa rectitudo nihil est quam significabilitas rei ; unde hic non ponit veritatem signi in actu, sed tantum in potentia. Similiter cum objicitur « implet illud ad quod ordinata est in mente divina », dicendum, quod enuntiatio dupliciter potest considerari : *vel* ut res quædam ; et sic est ipsa veritas rei, sicut in qualibet re, quando implet id ad quod ordinata est in mente divina ; et talis veritas manet in ipsa etiam re mutata ; *vel* ut signum talis rei ; et sic veritas ejus est per adæquationem ad rem illam ; et ideo mutata re tollitur adæquatio signi ad signatum, sine aliqua mutatione ipsius signi, sicut in relationibus contingit ; unde veritas enuntiationis non manet. — Hannibaldus in 1. *Sent.* l. c. ad 4 ; S. Thomas in 1. *Sent.* l. c. ad 5.

Ad quartum dicendum, quod pereunte re vera, perit veritas quantum ad illud esse, quod habet in re illa. Sed tamen potest remanere intentio veritatis secundum esse quod habet in alia re, vel secundum esse quod habet in anima. Quæ omnia si auferantur, non remanebit veritas nisi in Deo. Nec ille defectus accidit veritati per se, sed per accidens : quia, secundum Philosophum (*Prædicam.* c. 6, al. 5 ; ed. Bekker, pag. 2, b, lin. 5 et 6) destructis primis substantiis impossibile est aliquod ceterorum remanere, quamvis universalia sint per se incorruptibilia. — S. Thom. l. c. ad 6 ; Hannibaldus l. c. ad 5.

Ad quintum dicendum, quod quamvis enuntiatio vera fiat de ente et non ente, non tamen ens et non ens eodem modo se habent ad veritatem (*de Verit.* q. 1, a. 5, ad 9), quia non eodem modo se habent ad intellectum. Res enim ipsa ex specie quam habet, divino intellectui adæquatur, sicut artificialis (artificiatum) arti ; et ex virtute ejusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adæquare, in quantum, per similitudinem sui receptam in anima, cognitionem de se facit. Sed non ens extra animam consideratum, neque habet aliquid unde intellectui divino adæquetur, neque unde cognitionem sui faciat in intellectu nostro. Unde quod intellectui cuicunque æquetur, non est ex se ipso non ente, sed ex ipso intellectu, qui rationem non entis accipit in se ipso. Res autem, quæ est aliquid positivum extra animam, habet aliquid in se unde vera dici possit. Non autem ita est de non esse rei, sed quidquid ei attri-

buitur, est ex parte intellectus. Cum dicitur ergo, quod vere dicitur « non esse quod non est », puta quod sic « veritatem non esse, est verum », cum veritas, quæ hic significatur, sit de non ente, nihil habet nisi in intellectu. Unde ad destructionem veritatis quæ est in re, aut cujuslibet alterius, non sequitur nisi esse veritatis quæ est in intellectu. Et ita patet quod ex hoc non potest concludi nisi quod veritas quæ est in intellectu est æterna; et oportet utique quod sit in intellectu æterno; et hæc est prima veritas. — *de Verit.* q. 1, a. 5, ad 9 et 2.

Ad sextum dicendum, quod ab æterno scivit Deus plura enuntiabilia; sed tamen illa plura scivit una cognitione. Unde ab æterno non fuit nisi una veritas, per quam divina cognitio vera fuit de rebus pluribus futuris in tempore. — *Ibid.* ad 10.

Ad septimum dicendum, quod, sicut ex prædictis (in c.) patet, intellectus non solum adæquatur his quæ sunt actu, sed etiam his quæ actu non sunt; præcipue intellectus divinus, cui idem est præteritum et futurum. Unde quamvis res non fuerint ab æterno in propria natura, intellectus tamen divinus fuit adæquatus rebus in propria natura futuris in tempore; et ideo veram cognitionem habuit ab æterno de rebus etiam in propria natura, quamvis rerum veritates ab æterno non fuerint. — *Ibid.* ad 11.

Ad octavum dicendum, quod quamvis ratio veritatis compleatur in intellectu, non tamen ratio rei in intellectu completur. Unde quamvis concedatur simpliciter, quod veritas rerum omnium fuit ab æterno, per hoc quod fuit in intellectu divino; non tamen potest concedi simpliciter, quod res vere fuerint ab æterno, propter hoc quod fuerunt in intellectu divino. — *Ibid.* ad 12.

Ad nonum dicendum, quod hoc quod dicitur « universale perpetuum esse et incorruptibile » Avicenna dupliciter exponit : *uno* modo, ut dicatur esse perpetuum et incorruptibile ratione particularium quæ nunquam inceperunt, nec deficient, secundum tenentes æternitatem mundi; generatio enim ad hoc est, secundum Philosophum, ut salvetur perpetuum esse in specie, quod in individuo salvari non potest. *Alio* modo, ut dicatur perpetuum esse, quia non corrumpitur per se, sed per accidens ad corruptionem individui. — *Ibid.* ad 14.

Ad decimum dicendum, quod aliquid attribuitur alicui per se dupliciter : *uno modo* positive, sicut igni attribuitur ferri sursum; et a tali per se magis denominatur aliquid, quam ab illo quod est per accidens; magis enim dicimus ignem sursum ferri, et esse eorum quæ sursum feruntur, quam eorum quæ deorsum; quamvis ignis per accidens aliquando feratur deorsum, ut patet in ferro ignito. *Quandoque* attribuitur per se ratione remotionis, per hoc scilicet quod removentur ab eo illa, quæ nata sunt contrariam dispositionem inducere. Unde si per accidens aliquid eorum adveniat, illa dispositio contraria simpliciter enuntiabitur : sicut unitas per se attribuitur materiæ primæ, non per positionem alicujus formæ unitatis, sed per remotionem formarum diversificantium. Unde quando adveniunt formæ distinguentes materiam, magis simpliciter dicimus esse plures materias quam unam. Et sic est in proposito; non enim dicitur universale incorruptibile, quasi habeat aliquam formam incorruptionis; sed quia non conveniunt ei secundum se dispositiones materiales, quæ sunt causæ corruptionis in individuis; unde universale in rebus existens simpliciter dicitur corrumpi in hoc et in illo. — *Ibid.* ad 15.

ARTICULUS VII

UTRUM VERITAS CREATA SIT IMMUTABILIS.

Videtur quod veritas creata sit immutabilis.

1. Anselmus enim in lib. *de Veritate*

(c. 13, al. 14 ; — Migne t. 158, col. 485) dicit : « Video hac ratione probari veritatem immobilem permanere. » Præmissa autem ratio fuit de veritate significationis, ut ex præmissis (supra, a. 5) apparet : ergo veritas enuntiabilium est immutabilis, et eadem ratione veritas rei. — *de Verit.* q. 1, a. 6, arg. 1.

2. Præterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed re mutata, veritas propositionis manet. Ergo veritas enuntiationis est immutabilis. Probatio mediæ. Veritas, secundum Anselmum (*de Verit*, c. 7 ; — Migne col. 475), est rectitudo quædam, in quantum implet hoc, quod accepit in mente divina. Sed hæc propositio : Socrates sedet, accepit in mente divina ut significet sessionem Socratis, quam significat etiam Socrate non sedente. Ergo etiam Socrate non sedente manet in ea veritas ; et ita veritas prædictæ propositionis non mutatur, etiamsi res mutetur. — *Ibid.* arg. 2 ; 1a, q. 16, a. 8, arg. 3.

3. Præterea, si veritas mutatur, hoc non potest esse nisi mutatis his in quibus veritas inest, sicut nec aliquæ formæ mutari dicuntur nisi suis subjectis mutatis. Sed veritas non mutatur ad mutationem verorum, quia destructis veris adhuc remanet veritas, ut Augustinus et Anselmus probant. Ergo veritas est omnino immutabilis. — *de Verit.* l. c. arg. 3.

4. Præterea, veritas rei est causa veritatis propositionis ; ex eo enim quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa. Sed veritas rei est immutabilis. Ergo et veritas propositionis. Probatio mediæ. Anselmus in lib. *de Veritate* (l. c. in arg. 1) probat veritatem enuntiationis immobilem permanere, secundum quod implet illud quod accipit in mente divina. Sed singulariter quælibet res implet illud quod accepit in mente divina ut haberet. Ergo cujuslibet rei veritas est immutabilis. — *Ibid.* arg. 4.

5. Præterea, illud quod manet omni mutatione facta, nunquam mutatur ; in alteratione enim colorum non dicimus superficiem mutari, quia manet qualibet mutatione colorum facta. Sed veritas manet in re, qualibet mutatione rei facta, quia ens et verum convertuntur (*de Verit.* l. c. arg. 5) ; et etiam post quamlibet mutationem verum est dicere esse vel non esse (1a, l. c. arg. 2). Ergo veritas est immutabilis.

6. Præterea, ubi est eadem causa, et effectus idem. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum. « Socrates sedet », « Socrates sedebit », « Socrates sedit », scilicet Socratis sessio. Ergo eadem est veritas. Sed si unum trium prædictorum est verum, oportet similiter alterum duorum semper esse verum ; si enim aliquando est verum « Socrates sedet », semper fuit verum, et erit verum « Socrates sedit », « Socrates sedebit ». Ergo veritas una trium propositionum semper uno modo se habet ; et ita est immutabilis ; et eadem ratione quælibet alia veritas. — *de Verit.* l. c. arg. 6 ; 1a, l. c. arg. 4.

Sed contra : Mutatis causis mutantur effectus ; sed res, quæ sunt causa veritatis propositionis, mutantur ; ergo et veritas propositionum mutatur. — *de Verit.* l. c. arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur mutari dupliciter : *uno* modo, quia est subjectum mutationis, sicut dicimus corpus esse mutabile ; et sic nulla forma est mutabilis ; et sic dicitur, quod forma est invariabili essentia consistens ; unde, cum veritas significatur per modum formæ, præsens quæstio non est, an veritas sit immutabilis hoc modo. *Alio* modo dicitur aliquid mutari, quia secundum ipsum fit mutatio : sicut dicimus albedinem mutari, quia secundum ipsum corpus alteratur ; et sic quæritur de veritate an sit mutabilis. — *de Verit.* q. 1, a. 6, c.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod illud, secundum quod est mutatio, quandoque quidem mutari dicitur, quan-

doque autem non. Quando enim est inhærens ei, quod mutatur secundum ipsum, tunc et ipsum mutari dicitur : sicut albedo vel quantitas mutari dicuntur, quando aliquid secundum ipsa mutatur, eo quod ipsamet secundum hanc mutationem succedunt sibi invicem in subjecto. Quando autem illud, secundum quod aliquid mutari dicitur, est extrinsecum, tunc in illa mutatione non mutatur, sed immobile perseverat : sicut locus non dicitur moveri, quando aliquid secundum locum movetur. Unde et in 4. *Phys.* (*text.* 36 ; c. 4) dicitur, quod locus est immutabilis terminus continentis : eo quod per localem motum non dicitur esse successio locorum in uno locato, sed magis successio locatorum in uno loco. Sed formarum inhærentium, quæ mutari dicuntur ad mutationem subjecti, duplex est mutationis modus : aliter enim dicuntur mutari formæ generales, et aliter formæ speciales. Forma enim specialis post mutationem non remanet eadem nec secundum esse nec secundum rationem : sicut albedo, facta alteratione, nullo modo manet. Sed forma generalis, facta mutatione, remanet eadem secundum rationem, sed non secundum esse : sicut facta mutatione de albo in nigrum, manet idem color secundum communem rationem coloris, sed non eadem coloris species. Dictum est autem superius (art. præced., in c.), quod aliquid denominatur verum veritate prima quasi mensura extrinseca, sed veritate inhærente quasi mensura intrinseca. Unde res creatæ variantur quidem in participatione veritatis primæ ; ipsa autem veritas prima, secundum quam dicuntur vera, nullo modo mutatur. Et hoc est quod Augustinus dicit lib. 2. *de Libero Arbitrio* (c. 8, n. 20 ; — Migne t. 32, col. 1251) : Mentes nostræ aliquando plus, aliquando minus vident de ipsa veritate, sed ipsa in se manens nec proficit nec deficit. Si autem accipiamus veritatem inhærentem rebus, sic veritas mutari dicitur, secundum quod aliqua secundum veritatem mutantur. Unde et prius (a. 3) dictum est, quod veritas in creaturis invenitur in duobus, in rebus ipsis, et in intellectu. Veritas enim actionis sub veritate rei comprehenditur, ut veritas enuntiationis sub veritate intellectus quam significat. — *Ibid.*

Res autem dicitur vera per comparationem ad intellectum divinum et humanum. Si ergo accipiatur veritas rei secundum ordinem ad intellectum divinum, tunc quidem mutatur veritas rei mutabilis in aliam veritatem, non in falsitatem. Veritas enim est forma maxime generalis, cum verum et ens convertantur. Unde sicut, facta qualibet mutatione, res remanet ens, quamvis secundum aliam formam, per quam habet esse ; ita semper remanet vera, sed alia veritate : quia quamcunque formam, vel etiam privationem, per mutationem acquirat, secundum eam divino intellectui conformatur, qui eam ita cognoscit ut est secundum quamcunque dispositionem. Si autem confideretur veritas rei in ordine ad intellectum humanum, vel e converso ; tunc quandoque fit mutatio de veritate in falsitatem, quandoque autem de una veritate in aliam. Cum enim veritas sit adæquatio rei et intellectus, ab æqualibus autem si æqualia tollantur, adhuc æqualia remanent, quamvis non eadem quantitate ; oportet quod quando similiter mutatur intellectus et res, remaneat quidem veritas, sed alia : sicut si Socrate sedente intelligatur Socratem sedere, et eo postmodum non sedente intelligatur non sedere. Sed quia ab uno æqualium si aliquid tollatur, et nihil a reliquo, vel si ab utroque inæqualia tollantur, necesse est inæqualitatem provenire, quæ se habet ad falsitatem sicut æqualitas ad veritatem ; inde est quod si intellectu vero existente mutetur res non mutato intellectu, vel e converso, aut utrumque mutetur, sed non similiter, provenit falsitas ; et sic erit mutatio de veritate in falsitatem : sicut si Socrate existente albo, intelligatur albus esse, verus est intellectus ; si autem postea

intelligit eum nigrum, Socrate albo remanente, vel e converso, Socrate mutato in nigredinem adhuc albus intelligatur, vel eo mutato in pallorem, intelligatur esse rubeus, erit falsitas in intellectu. Et sic patet qualiter veritas mutatur, et qualiter non mutatur. — *Ibid.*; 1a, q. 16, a. 8, c.; 1. *Sent.* q. 5, a. 3, in c.

Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus loquitur de veritate, prout secundum eam omnia dicuntur vera tanquam mensura extrinseca. — *de Verit.* q. 1, a. 6, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod quia intellectus reflectitur in se ipsum, et intelligit se sicut et alias res, ut dicitur 3. *de Anima* (*text.* 13; c. 4); ideo quæ ad intellectum pertinent, secundum quod ad rationem veritatis spectant, possunt dupliciter considerari : *uno* modo secundum quod sunt res quædam; et sic eodem modo dicitur de eis veritas, sicut de aliis rebus : ut, sicut dicitur res vera, quia implet hoc quod accepit in mente divina, retinendo naturam suam, ita enuntiatio vera dicitur retinendo naturam suam, quæ est ei dispensata in mente divina; nec potest ab ea removeri enuntiatione ipsa manente. *Alio* modo secundum quod comparantur ad res intellectas; et sic dicitur enuntiatio vera, quando adæquatur rei; et talis veritas rei mutatur, ut dictum est (in c.). — *Ibid.* ad 2. — *Vel dic*, quod propositio non solum habet veritatem, sicut res aliæ veritatem habere dicuntur, in quantum implent id quod de eis est ordinatum in mente divina; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, in quantum significat veritatem intellectus : quæ quidem consistit in conformitate intellectus et rei, qua quidem subtracta mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio « Socrates sedet » eo sedente vera est, et veritate rei, in quantum est quædam vox significativa, et veritate significationis, in quantum significat opinionem veram; Socrate vero surgente remanet prima veritas, sed mutatur secunda. — 1a, q. 16, a. 8, arg. 3.

Ad tertium dicendum, quod veritas quæ remanet distructis rebus veris, est veritas prima, quæ etiam rebus mutatis non mutatur. — *de Verit.* l. c. ad 3.

Ad quartum dicendum, quod manente re, non potest fieri circa eam mutatio quantum ad ea quæ sunt sibi essentialia : sicut enuntiationi est essentiale, ut significet illud ad quod significandum est instituta. Unde non sequitur quod veritas rei nullo modo sit mutabilis, sed quod sit immutabilis quantum ad essentialia rei manente re. In quibus autem accidit mutatio rei per corruptionem quantum ad accidentia, mutatio accidere potest, etiam manente re; et ita quantum ad accidentalia potest fieri mutatio veritatis rei. — *Ibid.* ad 4.

Ad quintum dicendum, quod facta omni mutatione, manet veritas, sed non eadem, ut ex prædictis (in c.) patet. — *Ibid.* ad 5; 1a, l. c. ad 2.

Ad sextum dicendum, quod identitas veritatis non tantum dependet ex identitate rei, sed etiam ex identitate intellectus : sicut et identitas effectus dependet ex identitate agentis et patientis. Quamvis autem sit eadem res, quæ significatur illis tribus propositionibus, non tamen est idem intellectus earum : quia in compositione intellectus adjungitur tempus; unde secundum variationem temporis sunt diversi intellectus. — *de Verit.* l. c. ad 6; 1a, l. c. ad 4.

ARTICULUS VIII

UTRUM OMNIS VERITAS SIT A PRIMA VERITATE.

Videtur quod non omnis veritas sit a prima veritate.

1. Istum enim furari est verum; sed tamen non est a veritate prima : ergo non omnis veritas est a veritate prima. — *de Verit.* q. 1, a. 8, arg. 1.

2. Sed dicetur, quod veritas signi vel

intellectus, secundum quam hoc dicitur verum, est a Deo, non autem secundum quam refertur ad rem. Contra, præter veritatem primam non solum est veritas signi aut intellectus, sed etiam veritas rei. Si ergo hoc verum non sit a Deo secundum quod refertur ad rem, hæc veritas rei non erit a Deo; et sic habetur propositum, quod non omnis alia veritas sit a prima veritate. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, sequitur « iste furatur; ergo istum furari est verum » : ut fiat descensus a veritate propositionis ad veritatem dicti, quæ exprimit veritatem rei. Ergo veritas prædicta consistit in hoc quod iste actus componitur isti subjecto. Sed veritas dicti non esset ex compositione talis actus cum subjecto, nisi intelligatur compositio actus sub deformitate existentis. Ergo veritas rei non solum est quantum ad ipsam essentiam actus, sed quantum ad deformitatem. Sed actus sub deformitate consideratus nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas rei est a prima veritate. — *Ibid.* arg 3.

4. Præterea, Anselmus (lib. *de Verit.* c. 8; — Migne t. 158, col. 475-477) dicit, quod res dicitur vera secundum quod est ut debet esse; et inter modos quibus potest dici quod debet esse res, ponit unum modum, secundum quem dicitur, quod res esse debet, quia Deo permittente accidit. Sed permissio Dei extendit se etiam ad deformitatem actus. Ergo veritas rei ad deformitatem illam pertingit. Sed deformitas illa nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas est a Deo. — *Ibid.* arg. 4.

5. Sed dicetur, quod sicut deformitas, vel privatio quælibet, dicitur ens non simpliciter, sed secundum quid; ita et dicitur habere veritatem non simpliciter, sed secundum quid; et talis veritas secundum quid non est a Deo. Contra, verum addit supra ens ordinem ad intellectum; sed privatio vel deformitas, quamvis in se non sit simpliciter ens, tamen simpliciter est apprehensa per intellectum; ergo quamvis non habeat simpliciter entitatem, habet tamen simpliciter veritatem. — *Ibid.* arg. 5.

6. Præterea, omne secundum quid ad simpliciter reducitur : sicut hoc, Æthiopem esse album, secundum dentem, reducitur ad hoc quod est dentem Æthiopis esse album. Si ergo aliqua veritas secundum quid, non est a Deo, non omnis simpliciter veritas erit a Deo. — *Ibid.* arg. 6.

7. Præterea, quod non est causa causæ, non est causa effectus. Sed Deus non est causa deformitatis peccati, quia non est causa defectus in libero arbitrio, ex quo deformitas peccati accidit. Sed sicut esse est causa veritatis affirmativarum propositionum, ita non esse negativarum. Cum ergo Deus non sit causa ejus quod est non esse, ut dicit Augustinus lib. 83 *Quæst.* (q. 21; — Migne t. 40, col. 16), relinquitur quod Deus non sit causa negativarum propositionum. — *Ibid.* arg. 7.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. *Solil.* (l. 2, c. 5; — Migne t. 32, col. 888), quod verum est quod ita se habet ut videtur; sed malum aliquod ita se habet ut videtur : ergo aliquod malum est verum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo non omne verum est a Deo. — *Ibid.* arg. 8.

9. Sed dicetur, quod malum non videtur per speciem mali, sed per speciem boni. — Contra, species boni nunquam facit apparere nisi bonum; ergo si malum non videtur nisi per speciem boni, nunquam apparet malum nisi bonum; quod est falsum. — *Ibid.* arg. 9.

Sed contra : 1. Ratio veritatis completur in intellectu; sed omnis intellectus est a Deo: ergo et omnis veritas. — *Ibid.* arg. 3 *Sed contra.*

2. Præterea, sicut unum convertitur cum ente, ita et verum; sed sicut a primo ente est omne ens, ita et a prima unitate est omnis unitas : ergo etiam a prima veritate est omnis veritas. — *Ibid.* arg. 5 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod in rebus creatis invenitur veritas in rebus et in intellectu, ut ex dictis patet : in intellectu quidem, secundum quod adæquatur rebus quarum cognitionem habet ; in rebus autem, secundum quod imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiatorum ; et aliquo modo secundum quod natæ sunt facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, qui per res mensuratur, ut dicitur in 10. *Metaphys.* (*text.* 5 ; l. 9, c. 1). Res autem existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus,et per eandem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquæque res esse habet ; unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, et superaddit habitudinem adæquationis ad intellectum humanum vel divinum. Sed negationes vel privationes existentes extra animam non habent aliquam formam, per quam vel imitentur exemplar divinæ artis, vel ingerant sui notitiam in intellectu humano ; sed quod adæquantur intellectui, est ex parte intellectus, qui earum rationes apprehendit. Sic ergo patet, quod cum dicitur lapis verus, et cæcitas vera, non eodem modo veritas se habet ad utrumque ; veritas enim de lapide dicta claudit in sui ratione entitatem lapidis, et superaddit habitudinem ad intellectum, quæ causatur etiam ex parte ipsius rei, cum habeat aliquid secundum quod referri possit ; sed veritas dicta de cæcitate non includit in se ipsa privationem, quæ est cæcitas, sed solummodo habitudinem cæcitatis ad intellectum ; quæ etiam non habet aliquid ex parte ipsius cæcitatis, in quo sustentetur, cum cæcitas non adæquetur intellectui ex parte alicujus quod in se habet. — Patet ergo quod veritas in rebus creatis inventa, nihil aliud potest comprehendere quam entitatem rei, et adæquationem ad intellectum, vel intellectus ad res, vel privationes rerum. Quod totum est a Deo : quia et ipsa forma rei, per quam adæquatur, a Deo est, et ipsum verum sicut bonum intellectus : sicut dicitur 6. *Eth.* c. 6, quod bonum uniuscujusque rei consistit in perfecta operatione ipsius ; non est autem perfecta operatio intellectus, nisi secundum quod verum cognoscit : unde in hoc consistit ejus bonum in quantum hujusmodi ; unde cum omne bonum sit a Deo et omnis forma, oportet etiam dicere, quod omnis veritas sit a Deo, qui est prima veritas. — *de Verit.* q. 1, a. 8, c.

Ad primum ergo dicendum, quod cum sic arguitur : « omne verum est a Deo ; istum furari est verum », incidit fallacia accidentis, ut ex jam dictis (in c.) patere potest. Cum enim dicimus, furari est verum, non hoc dicimus, quasi ipse defectus in actu furti implicatus includatur in ratione veritatis ; sed verum prædicat tantum adæquationem hujus ad intellectum. Unde non debet concludi, istum furari esse a Deo ; sed quod veritas ejus est a Deo. — *Ibid.* ad 1.

Ad secundum dicendum, quod deformitates et alii defectus non habent veritatem sicut et aliæ res, ut ex prædictis (in c.) patet. Et ideo, quamvis veritas defectuum sit a Deo, non ex hoc concludi potest, quod defectus sint a Deo. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum (6. *Metaphys. text.* 8 ; l. 5, c. 3) veritas non consistit in compositione quæ est in rebus, sed in compositione quam facit anima ; et ideo veritas non consistit in hoc quod iste actus cum deformitate sua subjecto inhæret ; hoc enim pertinet ad rationem boni et mali ; sed in hoc quod actus sic inhærens subjecto apprehensioni animæ adæquatur. — *Ibid.* ad 3.

Ad quartum dicendum, quod bonum, debitum, rectum, et hujusmodi omnia, alio modo se habent ad permissionem divinam et alio modo ad alia signa divinæ voluntatis. In aliis enim refertur et ad id quod cadit sub actu voluntatis, et ad ipsum voluntatis actum : sicut cum Deus

præcipit honorem parentum, et ipse honor parentum bonum quoddam est, et ipsum præcipere bonum quoddam est. Sed in permissione refertur tantum ad actum permittentis, et non ad id quod sub permissione cadit; unde bonum est quod Deus permittat deformitatem incidere; non tamen sequitur ex hoc, quod ipsa deformitas aliam (aliquam) rectitudinem habeat. — *Ibid.* ad 4.

Et per hoc patet solutio *ad quintum.*

Ad sextum dicendum, quod veritas secundum quod competit negationibus et defectibus, reducitur ad veritatem simpliciter, quæ est in intellectu, quæ a Deo est; et ideo veritas defectuum a Deo est, quamvis ipsi defectus a Deo non sint. — *Ibid.* ad 6.

Ad septimum dicendum, quod non esse non est causa veritatis negativarum propositionum quasi faciens eas in intellectu, sed anima ipsa hoc facit conformans se ipsam non enti, quod est extra animam; unde non esse extra animam existens, non est causa efficiens veritatis, sed quasi exemplaris. Objectio autem procedit de causa exemplari efficiente. — *Ibid.* ad 7.

Ad octavum dicendum, quod quamvis malum non sit a Deo, tamen hoc quod malum judicatur tale quale est, est a Deo; unde veritas qua verum est malum esse, est a Deo. — *Ibid.* ad 8.

Ad nonum dicendum, quod quamvis malum non agat in animam, nisi per speciem boni, quia tamen est bonum deficiens, anima deprehendit in se rationem defectus, et in hoc concipit rationem mali; et sic malum videtur malum.— *Ibid.* ad 9.

QUÆSTIO XVIII

DE FALSITATE.

Deinde quærendum est de falsitate.

CIRCA QUAM QUÆRUNTUR QUATUOR :

1. Utrum falsitas sit in rebus.
2. Utrum falsitas sit in sensu.
3. Utrum falsitas sit in intellectu.
4. Utrum falsum contrarium sit vero.

ARTICULUS I

UTRUM FALSITAS SIT IN REBUS.

Videtur quod falsitas non sit in rebus.

1. Secundum Augustinum in lib. *Solil.* 2, (c. 5, n. 8; — Migne t. 32, col. 888) : « Verum est id quod est » ; ergo falsum est id quod non est; sed quod non est, non est res aliqua : ergo nulla res est falsa. — *de Verit.* q. 1, a. 10, arg. 1 ; 1a, q. 17, arg. 1.

2. Sed dicitur, quod verum est differentia entis; et ita sicut verum est id quod est, ita et falsum. — Contra, nulla differentia divisiva convertitur cum eo, cujus est differentia; sed verum convertitur cum ente, ut dictum est (supra, q. 17, a. 1) : ergo verum non est differentia divisiva entis, ut res aliqua falsa dici possit. — *de Verit.* l. c. arg. 2.

3. Præterea, veritas est adæquatio rei et intellectus ; sed omnis res est adæquata intellectui divino, quia nihil potest esse in se aliter quam intellectus divinus cognoscit : ergo omnis res est vera ; ergo nulla res est falsa. — *Ibid.* arg. 3.

4. Præterea, omnis res habet veritatem a forma sua ; ex hoc enim dicitur homo verus, quia habet veram hominis formam ; sed nulla res est quæ non habeat aliquam formam, quia omne esse est a forma : ergo quælibet res est vera ; ergo nulla res est falsa. — *Ibid.* arg. 4.

5. Præterea, sicut se habet bonum et malum, ita verum et falsum. Sed quia malum invenitur in rebus, malum non substantificatur nisi in bono, ut Dionysius et Augustinus dicunt. Ergo si falsitas invenitur in rebus, falsitas non substantificatur nisi in vero. Quod non videtur posse esse : quia sic idem esset verum et falsum, quod est impossibile ; sicut idem est homo et album, propter hoc quod albedo substantificatur in homine. — *Ibid.* arg. 5.

6. Præterea, Augustinus (in lib. *Solil.*

2, c. 8, n. 15 ; — Migne t. 32, col. 891) sit objicit : Si aliqua res nominatur falsa, aut hoc est ex hoc quod est simile, aut ex eo quod est dissimile. Si ex eo quod est dissimile, nihil est quod falsum dici non possit ; nihil enim est quod alicui dissimile non sit. Si ex eo quod est simile, omnia reclamant quod ex eo vera sunt quo similia. Ergo nullo modo falsitas in rebus inveniri potest. — *Ibid.* arg. 6.

7. Præterea, falsum dicitur a fallendo ; sed res non fallunt, ut dicit Augustinus in lib. *de Vera Relig.* (c. 33 ; — Migne t. 34, col. 149), quia non ostendunt aliud quam suam speciem : ergo falsum in rebus non invenitur. — 1a, l. c. arg. 2.

8. Præterea, verum dicitur in rebus per comparationem ad intellectum divinum, ut supra (q. 17, a. 3) dictum est ; sed quælibet res in quantum est, imitatur Deum : ergo quælibet res vera est absque falsitate ; et sic nulla res est falsa. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra : 1. Augustinus (in lib. *Solil.* 2, c. 15, n. 29 ; — Migne, col. 898 sq.) ita definit falsum : « Falsum est quod ad similitudinem alicujus rei accommodatum est, et non pertingit ad id cujus similitudinem gerit. » Sed omnis creatura gerit similitudinem Dei. Cum ergo nulla creatura pertingat ad ipsum Deum per modum identitatis, videtur quod creatura sit falsa. — *de Verit.* l. c. arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, dicit Augustinus (*de Vera Relig.* c. 34 ; — Migne col. 150) : « Omne corpus est verum corpus, et falsa unitas. » Sed hoc pro tanto dicitur, quod imitatur unitatem, et tamen non est unitas. Cum ergo quælibet creatura secundum quamlibet sui perfectionem divinam perfectionem imitetur, et ab ea nihilominus in infinitum distet, videtur quod quælibet creatura sit falsa. — *Ibid.* arg. 2 *Sed contra ;* 1a, l. c. arg. *Sed contra.*

3. Præterea, sicut verum convertitur cum ente, ita et bonum ; sed ex hoc quod bonum convertitur cum ente, non prohibetur quin aliqua res inveniatur mala : ergo nec ex hoc quod verum convertitur cum ente, prohibetur quin aliqua res inveniatur falsa. — *de Verit.* l. c. arg. 3 *Sed contra.*

4. Præterea, Anselmus (*de Veritate* c. 2 ; — Migne t. 158, col. 469 sq.) dicit, quod duplex est propositionis veritas : una, quando significat quod accepit significare ; sicut hæc propositio, Socrates sedet, significat Socratem sedere, sive Socrates sedeat sive non sedeat ; alia, quando significat illud ad quod facta est ; est enim facta ad hoc quod significet esse, quando est ; et secundum hoc proprie dicitur enuntiatio vera. Ergo eadem ratione dicitur quælibet res vera, quando implet hoc ad quod est ; falsa autem, quando non implet. Sed omnis res quæ deficit a fine suo, non implet illud propter quod est. Cum ergo multæ res sint tales, videtur quod multæ res sint falsæ. — *Ibid.* arg. 4.

Respondeo dicendum, quod sicut veritas consistit in adæquatione rei et intellectus, ita falsitas consistit in eorum inæqualitate. Res autem comparatur ad intellectum divinum et humanum, ut supra (q. 17, a. 6 et 8) dictum est. Intellectus autem divino comparatur sicut mensuratum mensuræ, quantum ad ea quæ in rebus positive dicuntur vel inveniuntur : quia omnia hujusmodi ab arte divini intellectus proveniunt ; alio modo sicut cognitum ad cognoscens ; et sic etiam negationes et defectus divino intellectui adæquantur, quia omnia hujusmodi Deus agnoscit, quamvis ea non causet. Patet ergo quod res, quantumcunque se habeat sub quacunque forma existens, vel privatione vel defectu, intellectui divino adæquatur. Et sic patet quod res quælibet in comparatione ad intellectum divinum vera est, ut Anselmus dicit in lib. *de Verit.* (dialog. *de Verit.* c. 7 ; — Migne t. 158, col. 475 *) : « Igitur est veritas in omnibus quæ sunt entia (essentia), quia hæc sunt quæ in summa veritate

* « Est igitur veritas in omnium quæ sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt. »

sunt ». Unde per comparationem ad intellectum divinum nulla res potest esse falsa. Sed per comparationem ad intellectum humanum invenitur interdum inæqualitas rei ad intellectum quæ quodam modo ex ipsa re causatur. Res enim notitiam sui facit in anima per ea quæ de ipsa exterius apparent : quia cognitio nostra initium a sensu sumit, cujus per se objectum sunt sensibiles qualitates. Unde et in 1. *de Anima* (*text.* 11 ; c. 1) dicitur, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est. Et ideo quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quæ eis non subest, dicitur res illa esse falsa. Unde Philosophus (5. *Metaphys. text.* 34 ; l. 4, c. 29) dicit, quod illa dicuntur falsa, quæ nata sunt videri aut qualia non sunt, aut quæ non sunt, ut aurum falsum, in quo exterius apparet color auri, et alia hujusmodi accidentia, cum tamen interius natura auri non subsit. Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima, quod necessario falsitatem causet : quia veritas et falsitas præcipue in judicio animæ existunt ; anima vero in quantum de rebus judicat, non patitur a rebus, sed magis quodam modo agit. Unde res non dicitur falsa, quia de se falsam facit apprehensionem ; sed quia nata est facere per ea quæ de ipsa apparent. Sed quia, ut dictum est (supra, q. 17, a. 6 et 8), comparatio rei ad intellectum divinum est essentialis, secundum eam per se dicitur vera ; sed comparatio ad intellectum humanum est accidentalis, secundum quam non dicitur absolute vera : ideo simpliciter loquendo omnis res est vera, et nulla est falsa, sed secundum quid, scilicet in ordine ad intellectum nostrum, aliquæ res dicuntur falsæ. Et ideo oportet rationibus utriusque partis respondere. — *de Verit.* q. 1, a. 10, c. ; 1a, q. 17, a. 1, c.

Ad primum ergo dicendum, quod ista definitio « verum est id quod est » non perfecte exprimit rationem veritatis, sed quasi materialiter tantum, nisi secundum quod esse significat affirmationem propositionis, scilicet ut dicatur id esse verum quod sic esse dicitur vel intelligitur ut in re est ; et sic etiam falsum dicatur quod non est, id est quod non est ut dicitur vel intelligitur, et hoc in rebus inveniri potest. — *de Verit.* l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod verum, proprie loquendo non potest esse differentia entis; ens enim non habet aliquam differentiam, ut probatur in 3. *Metaphys.* (*text.* 10 ; l. 2, c. 3) ; sed aliquod verum se habet ad ens per modum differentiæ, sicut et bonum, in quantum videlicet exprimit aliquid circa ens, quod nomine entis non exprimitur ; et secundum hoc intentio entis est indeterminata, respectu intentionis veri, et sic intentio veri comparatur ad intentionem entis quodam modo ut differentia ad genus. — *Ibid.* ad. 2.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concedenda est ; procedit enim de re in ordine ad intellectum divinum. — *Ibid.* ad. 3.

Ad quartum dicendum, quod quamvis quælibet res habeat aliquam formam, non tamen omnis res habet illam formam, cujus indicia exterius ostenduntur per sensibiles qualitates ; et secundum hæc falsa dicitur, in quantum de se falsam existimationem facere apta nata est. — *Ibid.* ad 4.

Ad quintum dicendum, quod aliquid existens extra animam pro tanto dicitur falsum, ut ex dictis (in c.) patet, quia natum est de se facere falsam existimationem, quando movet virtutem cognitivam ; unde oportet quod illud, quod falsum dicitur, aliquod ens sit. Unde cum omne ens, in quantum hujusmodi, sit verum, oportet falsitatem in rebus existentem supra veritatem fundari. Unde dicit Augustinus (*Solil.* 2, c. 10 ; — Migne t. 32, col. 893), quod tragœdus, qui repræsentat veras personas in theatris, non esset falsus Hector, nisi esset verus tragœdus ; similiter equus pictus, non esset falsus equus, nisi esset pura pictura. Non tamen sequitur contradictoria esse

vera : quia affirmatio et negatio, secundum quod dicunt verum et falsum, non referuntur ad idem. — *Ibid.* ad 5.

Ad sextum dicendum, quod falsa res dicitur secundum quod nata est fallere ; cum autem « fallere » dico, significo aliquam actionem defectum inducentem. Nihil autem natum est agere, nisi secundum quod est ens ; omnis autem defectus est non ens. Unumquodque autem, secundum quod est ens, habet similitudinem veri ; secundum autem quod non est, recedit ab ejus similitudine. Et ideo hoc quod dico « fallere », secundum id quod importat de actione, originem habet de similitudine ; sed quantum ad id quod importat defectum, in quo formaliter ratio falsitatis consistit, ex dissimilitudine surgit. Et ideo dicit Augustinus in lib. *de Vera Relig.* (lib. *Solil.* 2, c. 15 med. ; — Migne t. 32, col. 898), quod ex dissimilitudine falsitas oritur. — *Ibid.* ad 6.

Ad septimum patet ex dictis. — *Vel dic*, quod res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt quorum non habent existentiam. — 1a, l. c. ad 2.

Ad octavum dicendum, quod per comparationem ad intellectum divinum non dicuntur res falsæ, quod esset eas esse falsas simpliciter ; sed per comparationem ad intellectum nostrum, quod est eas esse falsas secundum quid. — *Ibid.* ad 3.

Ad primum eorum, quæ *contra objiciuntur*, dicendum, quod non ex qualibet similitudine, nata est anima decipi, sed ex magna similitudine, in qua dissimilitudo inveniri non potest de facili ; et ideo ex similitudine majori vel minori decipitur anima secundum majorem vel minorem perspicacitatem ad similitudinem inveniendum. Nec tamen simpliciter debet enuntiari aliqua res falsa ex eo quod quantumcunque in errorem inducit, sed ex eo quod nata est plures vel sapientes fallere. Creaturæ autem quamvis aliquam Dei similitudinem gerant in se ipsis, tamen maxima dissimilitudo subest, ut non nisi ex magna insipientia contingat quod ex tali similitudine mens decipitur. Unde ex prædicta similitudine vel dissimilitudine creaturarum ad Deum non sequitur quod omnes creaturæ debent dici falsæ. — *de Verit.* l. c. ad 1 *Sed contra.*

Ad secundum dicendum, quod quidam existimaverunt Deum esse corpus ; et cum Deus sit unitas, qua omnia sunt unum, per consequens existimaverunt corpus esse unitatem ipsam, propter ipsam similitudinem unitatis. Secundum hoc ergo corpus falsa unitas dicitur, in quantum aliquos in errorem induxit vel inducere potuit, ut crederetur unitas. *Ibid.* ad 2 *Sed contra.*

Ad tertium dicendum, quod duplex est perfectio, scilicet prima et secunda. Prima perfectio est forma uniuscujusque, per quam habet esse ; unde ab ea nulla res destituitur dum manet. Secunda perfectio est operatio, quæ est finis rei, vel id propter quod ad finem devenitur ; et hac perfectione interdum res destituitur. Ex prima autem perfectione resultat ratio veri in rebus ; ex hoc enim quod res formam habet, artem divini intellectus imitatur, et sui notitiam in anima gignit. Sed ex parte secundæ consequitur in ipsa ratio bonitatis, quæ consurgit ex fine. Et ideo malum simpliciter invenitur in rebus, non autem falsum. — *Ibid.* ad 3 *Sed contra.*

Ad quartum dicendum, quod secundum Philosophum 3. *Eth.* (6. *Metaphys. text.* 8, l. 5, c. 3) primum verum est bonum intellectus ; secundum hoc enim intellectus operatio est perfecta, quod sua conceptio est vera ; et quia enuntiatio est signum intellectus, ideo veritas est ejus finis. Non autem est ita in rebus aliis ; et propter hoc non est simile. — *Ibid.* ad 4 *Sed contra.*

ARTICULUS II

UTRUM FALSITAS SIT IN SENSU.

Videtur quod falsitas non sit in sensu.

1. Intellectus enim semper est rectus,

ut dicitur in 3. *de Anima* (*text.* 26 ; l. 2, c. 6); sed intellectus est superior pars in homine : ergo et aliæ partes hominis rectitudinem sequuntur, sicut et in mundo majori inferiora disponuntur secundum superiorum motum. Ergo et sensus, qui est inferior pars animæ, semper erit rectus ; non ergo in eo erit falsitas. — *de Verit.* q. 1, a. 11, arg. 1.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *de Vera Religione* (c. 33, post med. ; — Migne t. 34, col. 149) : « Ipsi oculi non fallunt nos ; non enim possunt enuntiare omnino nisi affectionem suam. Quod si omnes corporis sensus ita enuntiant, ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus, ignoro ». Ergo in sensibus non est falsitas. — *Ibid.* arg. 2 ; 1a, q. 17, a. 2, arg. 1.

3. Præterea, Anselmus in lib. *de Veritate* (c. 6 ; — Migne t. 158, col. 473) dicit : Videtur mihi veritas vel falsitas in sensu non esse, sed in opinione (1). Et sic habetur propositum. — *de Verit.* l. c. arg. 3.

Sed contra est : quod dicit Augustinus (*Solil.* 2, c. 6 ; — Migne t. 32, col. 890), apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli (2). — 1a, q. 17, a. 2, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod cognitio nostra, quæ a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur, ut primo incipiat in sensu, secundo perficiatur in intellectu : ut sic sensus inveniatur quodam modo medius inter intellectum et res ; est enim rebus comparatus quasi intellectus, et intellectui comparatus quasi res quædam. Et ideo in sensu dicitur esse veritas vel falsitas dupliciter : *uno* modo secundum ordinem sensus ad intellectum ; et sic dicitur esse sensus falsus vel verus, sicut res, in quantum videlicet faciunt veram existimationem in intellectu vel falsam ; *alio* modo secundum ordinem sensus ad res ; et sic dicitur esse veritas vel falsitas in sensu, sicut et in intellectu, in quantum indicat scilicet esse quod est, vel non esse quod non est. Si ergo loquamur de sensu secundum primum modum, sic in sensu quodam modo est falsitas, et quodam modo non est falsitas. Sensus enim et est res quædam in se, et est indicativus alterius rei. Si ergo comparetur ad intellectum prout est res quædam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato : quia secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat ; unde Augustinus dicit in auctoritate inducta (supra, arg. 2), quod non possunt omnino enuntiare nisi affectionem suam. Si autem comparetur ad intellectum secundum quod est repræsentativum alterius rei, cum quandoque repræsentet ei aliter rem quam sit, secundum hoc sensus falsus dicitur, in quantum natus est facere falsam existimationem in intellectu, quamvis non necessario faciat, sicut et de rebus dictum est : quia intellectus sicut judicat de rebus, ita et de his quæ a sensibus offeruntur. Sic ergo sensus intellectui comparatus semper facit existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non de dispositione rerum. Si autem sensus consideretur secundum quod comparatur ad res, tunc in sensu est falsitas et veritas per modum quo est in intellectu. In intellectu autem primo et principaliter invenitur falsitas et veritas in judicio componentis et dividentis ; sed in formatione quidditatum non nisi per ordinem ad judicium, quod ex formatione prædicta consequitur. Unde et in sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum hoc quod *judicat* de sensibilibus ; sed secundum hoc quod sensibile *apprehendit*, non est ibi veritas et falsitas proprie, sed solum secundum ordinem ad judicium, quod ex formatione prædicta consequitur : prout scilicet ex apprehensione tali natum est sequi tale judicium. — Sensus autem judicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus ; de quibusdam autem quasi per

(1) « Non mihi videtur hæc veritas vel falsitas in sensibus esse, sed in opinione ».

(2) « Apparet nos in omnibus sensibus sive æqualibus, sive in deterioribus rebus, aut similitudine lenocinante falli ».

quandam collationem, quam facit in homine vis cogitativa, quæ est potentia sensitivæ partis, loco cujus in aliis animalibus est existimatio naturalis; et sic judicat vis sensitiva de sensibilibus communibus, et de sensibilibus per accidens. Naturalis autem actus alicujus rei semper est uno modo, nisi per accidens impediatur, vel propter defectum intrinsecum, vel extrinsecum impedimentum. Unde sensus judicium de sensibilibus *propriis* semper est verum, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio ; sed in sensibus *communibus* et *per accidens* interdum judicium sensus fallitur. Sic ergo patet, qualiter in judicio sensus potest esse falsitas. — *de Verit.* q. 1, a. 11, c.

Sed circa apprehensionem sensus sciendum est, quod est quædam vis apprehensiva, quæ apprehendit speciem sensibilem sensibili re præsente, sicut sensus proprius; quædam vero apprehendit eam re absente, sicut imaginatio. Et ideo sensus semper apprehendit rem ut est, nisi sit impedimendum in organo vel in medio ; sed imaginatio apprehendit ut plurimum rem ut non est, quia apprehendit rem ut præsentem, cum sit absens; et ideo dicit Philosophus (4. *Metaphys. text.* 24 ; l. 3, c. 5), quod sensus non est dominus falsitatis, sed phantasia. — *de Verit.* l. c.; 1a, q. 17, a. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod in majori mundo superiora nihil accipiunt ab inferioribus, sed e converso ; sed in homine intellectus, qui est superior, aliquid accipit a sensu; et ideo non est simile. — *de Verit.* l. c. ad 1.

Ad alia patet de facile solutio ex dictis.

ARTICULUS III

UTRUM FALSITAS SIT IN INTELLECTU.

Videtur quod falsitas non sit in intellectu : —

1. quia intellectus habet duas operationes : scilicet unam qua format quidditates, in qua non est falsum, ut Philosophus dicit in 3. *de Anima* (*text.* 21 et 26; c. 6); aliam qua componit et dividit, et in hac etiam non est falsum, ut patet per Augustinum in lib. *de Vera Religione* (c. 34; — Migne t. 34, col. 150), qui sic dicit : « Nec quisquam intelligit falsa ». Ergo falsitas non est in intellectu. — *de Verit.* q. 1, a. 12, arg. 1.

2. Præterea, Algazel dicit : « Aut intelligimus aliquid sicut est, aut non intelligimus ». Sed quicunque intelligit rem sicut est, vere intelligit ; ergo intellectus semper est verus; ergo non est in eo falsitas. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est, quod dicit Philosophus (l. c.), quod ubi est compositio intellectuum ibi jam verum et falsum est; ergo falsitas invenitur in intellectu. — *Ibid.* arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod nomen « intellectus » sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit; est enim intelligere quasi intus legere; sensus enim et imaginatio sola exteriora cognoscunt accidentia; solus autem intellectus ad essentiam rei pertingit. Sed ulterius intellectus ex essentiis rerum comprehensis diversimode negotiatur ratiocinando et inquirendo. Nomen ergo intellectus dupliciter accipi potest : *uno modo* secundum quod se habet ad hoc tantum, a quo primo nomen impositum fuit; et sic dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa quæ statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus : sicut sunt prima principia, quæ cognoscimus cum terminos cognoscimus ; unde et intellectus habitus principiorum dicitur. Quidditas autem rei est proprie objectum intellectus; unde sicut sensus sensibilium propriorum semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est, ut dicitur in 3. *de Anima* (*text.* 26; c. 6). Sed tamen per accidens potest ibi falsitas accidere, in quantum videlicet intellectus falso componit et dividit. Quod contingit dupliciter : vel in quantum definitionem unius

attribuit alteri, ut si animal rationale mortale conciperet quasi definitionem asini; vel in quantum conjungit partes definitionis ad invicem quæ conjungi non possunt, ut si conciperet quasi definitionem asini, animal irrationale immortale; hæc enim est falsa : aliquod animal irrationale est immortale. Et sic patet quod definitio non potest esse falsa, nisi in quantum implicat affirmationem falsam. Hic autem duplex modus tangitur 5. *Metaphys.* (*text.* 34; l. 4, c. 29). Similiter nec in primis principiis (intellectus) ullo modo decipitur. Unde patet quod si intellectus accipiatur secundum actionem illam, a qua nomen intellectus imponitur, non est in intellectu falsitas. — *Alio modo* potest accipi intellectus communiter, secundum quod ad omnes operationes se extendit; et sic comprehendit opinionem et ratiocinationem; et sic in intellectu est falsitas; nunquam tamen, si recte fiat resolutio usque ad prima principia. — *Ibid.* in c.; 1a, q. 17, a. 3, in c.; v. in Logica q. 19, a. 5, in c.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV

UTRUM VERUM ET FALSUM SINT CONTRARIA.

Videtur quod verum et falsum non sint contraria.

1. Verum enim et falsum opponuntur sicut quod est, et quod non est; nam verum est id quod est (1), ut dicit Augustinus (in lib. 2. *Solil.* c. 5; — Migne t. 32, col. 889); sed quod est, et quod non est, non opponuntur ut contraria : ergo verum et falsum non sunt contraria. — 1a, q. 17, a. 4, arg. 1.

2. Præterea, unum contrariorum non est in alio. Sed falsum est in vero, quia, sicut dicit Augustinus (in lib. 2. *Solil.* c. 10; — Migne t. 32, col. 893), tragœdus non esset falsus Hector, si non esset verus tragœdus (2). Ergo verum et falsum non sunt contraria. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, in Deo non est contrarietas aliqua; « nihil enim divinæ substantiæ est contrarium » (1), ut dicit Augustinus (*p2. de Civ. Dei* c. 2; — Migne t. 41, col. 350). Sed Deo, utpote primæ veritati, opponitur falsitas; ergo verum et falsum non sunt contraria. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in 2. *Periherm.* c. 4 (al. *de Interpret.* c. 14); ponit enim falsam opinionem veræ contrariam. — *Ibid.* arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio, ut quidam dixerunt. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod *negatio* neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subjectum; et propter hoc potest dici tam de ente quam de non ente : sicut non videns, et non sedens. *Privatio* autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subjectum; est enim « negatio in subjecto », ut dicitur 4. *Metaphys.* (*text.* 4; l. 3, c. 2), et 5. *Metaphys.* (*text.* 27; l. 4, c. 22). Cæcum enim non dicitur nisi de eo quod natum est videre. *Contrarium* autem et aliquid ponit et subjectum determinat. Nigrum enim est aliqua species coloris; falsum autem aliquid ponit. Est enim falsum, ut dicit Philosophus 4. *Metaphys.* (*text.* 27; l. 3, c. 7), ex eo quod dicitur vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adæquatam rei, ita falsum acceptionem rei non adæquatam. Unde manifestum est, quod verum et falsum sunt contraria. — 1a, q. 17, a. 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est in rebus, est veritas rei. Sed id quod est ut apprehensum, est verum intellectus, in quo primo est veritas; unde et falsum est id quod non est apprehensum. Apprehendere autem esse et non esse,

(1) « Verum mihi videtur esse id quod est ».

(2) « Quo pacto enim iste, quem commemoravi, verus tragœdus esset, si nollet esse falsus Hector » ?

(1) « Deo, id est summæ essentiæ, et auctori omnium qualiumcunque essentiarum, essentia nulla contraria est ».

contrarietatem habet, sicut probat Philosophus 2. *Periherm.* c. 4 (al *de Interpret.* c. 14), quod huic opinioni, Bonum est bonum, contraria est, Bonum non est bonum. — *Ibid.* ad 1.

Ad secundum dicendum, quod falsum non fundatur in vero sibi contrario, sed in eo quod sibi subjicitur : sicut nec malum in bono sibi contrario, sed in eo quod sibi subjicitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia verum (1) et bonum contraria sunt falso et malo, et convertuntur cum ente. Unde sicut omnis privatio fundatur in subjecto, quod est ens; ita omne malum fundatur in bono, et omne falsum in aliquo vero. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod quia contraria et opposita privative nata sunt fieri circa idem, ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium neque ratione suæ bonitatis neque ratione suæ veritatis ; quia in intellectu ejus non potest esse falsitas aliqua. Sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium ; nam veræ opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. — *Ibid.* ad 3.

QUÆSTIO XIX (2)

*DE BONO.

Deinde considerandum est de bono.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR SEX :

1. Utrum bonum differat secundum rem ab ente, et utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens.
*2. Utrum bonum sit adæquata passio entis et cum eo convertatur.
*3. Utrum bonum supra ens addat relationem rationis ad appetitum.
4. Utrum omnia sint bona bonitate prima.
5. Utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam.
6. Utrum bonum creaturarum consistat in modo, specie et ordine.

(1) Al. « verum et bonum communia sunt, et convertuntur cum ente ».

(2) Edit. Ticin. : Quæst. 7 de Bono. — Deinde considerandum est de bono. — Circa quod quæruntur duo : 1. utrum bonum convertatur cum ente, sitque ejus adæquata passio; 2. utrum bonum supra ens formaliter addat relationem rationis convenientiæ ad appetitum.

ARTICULUS I

UTRUM BONUM DIFFERAT SECUNDUM REM AB ENTE, ET UTRUM BONUM SECUNDUM RATIONEM SIT PRIUS QUAM ENS.

I. Videtur quod bonum differat secundum rem ab ente.

1. Dicit enim Boethius (in lib. *de Hebdom.* circa med. ; — Migne t. 64, col. 1312) : « Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt ». Ergo bonum et ens differunt secundum rem. — 1a, q. 5, a. 1, arg. 1.

2. Præterea, bonum suscipit magis et minus ; esse autem non suscipit magis et minus : ergo bonum differt secundum rem ab ente. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est : Quæ differunt ad invicem quocunque modo, unum potest intelligi sine altero ; at ens non potest intelligi sine bono : ergo bonum non differt ab ente quocunque modo, sive secundum rem, sive secundum rationem. Probatio mediæ. Plus potest facere Deus quam homo intelligere ; sed non potest facere Deus aliquod ens quod non sit bonum, quia hoc ipso quod est a bono, bonum est, ut patet per Boethium in lib. *de Hebdom.* (l. c. col. 1313) : ergo nec intellectus potest intelligere. — *de Verit.* q. 21, a. 1, arg. 2 *Sed contra.*

II. Ulterius videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam ens.

1. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina ; sed Dionysius inter alia nomina Dei prius ponit bonum quam ens, ut patet in 3. cap. *de Div. Nom.* (§ 1, princ. ; — Migne t. 3, col. 679 ; et c. 5, § 1 ; — Migne col. 815) : ergo bonum secundum

rationem est prius quam ens. — 1a, q. 5, a. 2, arg. 1.

2. Præterea, quod est universalius, est prius secundum rationem; sed bonum videtur universalius esse quam ens, quia bonum habet rationem appetibilis; quibusdam autem appetibile est ipsum non esse : ergo bonum est prius quam ens, secundum rationem. — *Ibid.* arg. 3.

3. Præterea, non solum esse est appetibile, sed et vita et sapientia et multa hujusmodi ; et sic videtur quod esse sit quoddam particulare appetibile ; et bonum, universale : bonum ergo est simpliciter prius secundum rationem quam ens. — *Ibid.* arg. 4.

Sed contra est quod dicitur in lib. *de Causis* (propos. 4) : « Prima rerum creatarum est esse ». — *Ibid.* arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum *ad primam quæstionem*, quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile; unde Philosophus 1. *Eth.* (c. 1, princ.) dicit, quod « bonum est quod omnia appetunt ». Manifestum est autem, quod unumquodque est appetibile, secundum quod est perfectum ; nam omnia appetunt suam perfectionem. In tantum autem unumquodque est perfectum, in quantum est actu. Unde manifestum est, quod in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens ; esse enim est actualitas omnis rei. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem ; sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens. — 1a, q. 5, a. 1, c.

Ad primum dicendum, quod licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam ; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum ; hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque : unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid. Non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam præexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi ; unde id quod est ultimo perfectum dicitur bonum simpliciter ; quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum secundum quid, id est in quantum est ens ; secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. Sic ergo, quod dicit Boethius (l. c. in arg. 1), quod in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt, referendum est ad esse bonum et ad esse simpliciter : quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter, et secundum ultimum, bonum simpliciter ; et tamen secundum primum actum est quodam modo bonum, et secundum ultimum est quodam modo ens. — *Ibid.* ad 1.

Ad secundum dicendum, quod bonum dicitur secundum magis et minus, secundum actum supervenientem, puta secundum scientiam vel virtutem. — *Ibid.* ad 3.

Ad id vero *quod in contrarium* objicitur dicendum, quod *dupliciter* potest intelligi aliquid sine altero : *uno modo* per modum enuntiandi, dum scilicet intelligitur unum esse sine altero ; et hoc modo quidquid intellectus potest intelligere sine altero, Deus potest facere ; sic autem ens non potest intelligi sine bono, ut scilicet intellectus intelligat aliquid existens non esse bonum. *Alio modo* potest intelligi aliquid

sine altero per modum definiendi, ut scilicet intelligatur unum, non tamen intellecto altero, sicut animal intelligitur sine homine et omnibus aliis speciebus ; et sic ens potest intelligi sine bono; nec tamen sequitur quod Deus possit facere ens sine bono, quia hoc ipsum quod est facere, est producere aliquid in esse. — *de Verit.* q. 21, a. 1, ad 2 *Sed contra.*

Ad secundam quæstionem respondeo dicendum, quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem. Illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens : quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in 9. *Metaphys.* (*text.* 20 ; l. 8, c. 9.) Unde ens est proprium objectum intellectus; et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum. — 1a, q. 5, a. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius determinat de divinis nominibus, secundum quod important circa Deum habitudinem causæ ; nominamus enim Deum, ut ipse dicit (*de Div. Nom.* c. 1, § 5 sqq. ; — Migne col. 594 sqq.), ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causæ finalis; cujus causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam ; unde dicitur quod finis est « causa causarum ». Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma ; et hac ratione inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens. — Et iterum, quia secundum Platonicos, qui, materiam a privatione non distinguentes, dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis. Nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum (nihil autem appetit nisi simile sibi) ; non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Dionysius (l. c., c. 5, § 1; — Migne t. 3, col 815), quod bonum extenditur ad non existentia. — *Ibid.* ad 1.

Ad secundum dicendum, quod non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens ; in quantum scilicet ablatio alicujus mali est appetibilis, quod malum quidem aufertur per non esse. Ablatio vero mali non est appetibilis, nisi in quantum per malum privatur quodam (quoddam) esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse ; non esse vero per accidens tantum, in quantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari. Et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod vita et scientia et alia hujusmodi sic appetuntur ut sunt in actu ; unde in omnibus appetitur quoddam esse ; et sic nihil est appetibile nisi ens; et per consequens nihil est bonum nisi ens. — *Ibid.* ad 4.

ARTICULUS II (1)

* UTRUM BONUM CONVERTATUR CUM ENTE, SITQUE EJUS ADÆQUATA PASSIO.

Videtur quod bonum non convertatur cum ente, nec proinde sit ejus adæquata passio.

1. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis (supra a. 1) patet; sed ea quæ addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum, sicut substantia, quantitas, qualitas et alia hujusmodi : ergo bonum contrahit ens, et ita non erit adæquata illius passio cum illo convertibilis. — 1a, q. 5, a. 3, arg. 1.

2. Præterea, adæquata passio entis tam late patet, quam ens ; at magis late patet ens : nam in mathematicis non est bonum ; mathematica autem sunt quædam

(1) Edit. Ticin : Quæst. 7, art. 1.

entia, alioqui de illis non esset scientia. — *Ibid.* arg. 4. — Præterea, quia bonum habet rationem appetibilis; at materia prima non habet rationem appetibilis, sed apparentis : ergo non habet rationem boni, et tamen est ens; ergo bonum non est convertibile cum ente, nec consequenter ejus adæquata passio. — *Ibid.* arg. 3.

3. Præterea, propria passio cum oriatur ex principiis subjecti, est ratione posterior subjecto, ut dictum est (in Logica q. 6, a. 2 et 3); sed bonum est ratione prius quam ens, nam ad plura se extendit quam ens, cum se extendat ad existentia et non existentia, ens vero ad existentia tantum : ergo bonum non est passio adæquata entis. — 1a, q. 5, a. 2, arg. 2.

4. Præterea, propria passio oritur ex principiis subjecti; sed bonum non oritur ex ente adæquate : quia bonum habet rationem appetibilis, quibusdam autem appetibile est ipsum non esse : ergo bonum non est passio adæquata entis. — *Ibid.* arg. 3.

5. Præterea, opposita nata sunt fieri circa idem; sed bonum et malum sunt opposita : cum ergo malum non sit natum in omnibus esse, quia, ut dicit Avicenna (*Metaphys.* tract. 9, c. 6), ultra orbem lunæ non est malum, videtur quod nec bonum in omnibus entibus invenitur; et proinde non est adæquata passio entis. — *de Verit.* q. 21, a. 2, arg. 1.

6. Præterea, divisum non convertitur cum aliquo dividentium, sicut animal cum rationali; nec consequenter ullum dividentium est adæquata passio divisi; sed ens dividitur per bonum et malum, cum multa entia mala dicantur : ergo bonum non convertitur cum ente, nec est ejus adæquata passio. — *Ibid.* arg. 6.

Sed contra : 1. Omne ens, in quantum est ens, est in actu, et quodam modo perfectum; nam esse, quod importat nomen entis, est actualitas omnis rei; omnis autem actus est quædam perfectio; sed perfectum habet rationem appetibilis et boni; nam unumquidque est appetibile, secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem : ergo omne ens est bonum, et per consequens bonum convertitur cum ente. — 1a, q. 5, a. 1, c. et a. 3, c.

2. Præterea, passio adæquata subjecti oritur ex illius principiis, et cum illo convertitur; sed bonum ex principiis entis oritur; nam ratio boni consistit in hoc, quod aliquid sit appetibile, bonum enim est, quod omnia appetunt, ut dicit Philosophus (1. *Eth.* c. 1); unumquidque autem est appetibile secundum quod est perfectum, ut dictum est (arg. 1 *Sed contra*). In tantum est autem perfectum unumquidque, in quantum est actu. Ergo eatenus aliquid est bonum, quatenus est ens; esse enim est actualitas omnium; et per consequens bonum oritur ex ente tamquam ex propria causa, tam materiali, cum omne ens sit bonum, ut dictum est (art. præced.), quam efficienti, quod est proprium subjecti respectu propriæ passionis, ut dictum est (in Logica, q. 6, a. 2). — *Ibid.* a. 1, c.

Respondeo dicendum, quod cum ratio boni in hoc consistat, quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis (cum enim bonum sit, quod omnia appetunt, et hoc habeat rationem finis, etiam bonum importabit rationem finis); omne id, quod invenitur habere rationem finis, habet et rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis, ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his quæ finem nondum attingunt, aut sit dilectum, et quasi delectabile, ab his quæ finem participant; cum ejusdem rationis sit tendere in finem, et in fine quodam modo quiescere, sicut per eandem naturam lapis movetur ad medium, et quiescit in medio. Hæc autem duo inveniuntur competere ipsi esse. Quæ enim nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt; unde et materia appetit formam secundum Philosophum (in 1. *Phys. text.* 81 ; c. 9). Omnia autem, quæ jam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, et ipsum

tota sua virtute conservant. Quare ipsum esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit aliquod ens quod non habeat esse, ita necesse est quod omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet; quamvis et in quibusdam entibus multæ rationes bonitatis superaddantur supra suum esse, quo subsistunt. Cum autem bonum rationem entis includat, ut ex dictis (art. præced.) patet, impossibile est aliquid esse bonum, quod non sit ens; et ita relinquitur quod bonum et ens convertuntur. — *de Verit.* q. 21, a. 2, c. — Quod autem bonum ita cum ente convertatur, ut sit illius propria passio, manifestum etiam est. Nam bonitas consurgit, posito esse, quod est ratio entis, ut dictum est (arg. 1 et 2 *Sed contra*); nam eatenus aliquid est bonum, quatenus habet esse; et cum omne ens sit bonum, bonitas informat (1a, q. 5, a. 1, arg. 2 et ad 2) ens, cui inest, ut etiam habetur in comment. libri *de Causis* (prop. 21 et 22), quæ duo requiruntur ad hoc, ut aliquid sit propria et adæquata passio alicujus, ut dictum est (supra q. 11, a. 1 et 2). — 1a, q. 5, a. 1, arg. 2 et ad 2.

Ad primum dicendum, quod substantia, quantitas et qualitas, et ea quæ sub eis continentur, contrahunt ens, applicando ens ad aliquam quidditatem, seu naturam; sic autem bonum non addit aliquid super ens, sed tantum rationem appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse in quacunque natura sit; unde bonum non contrahit ens. — 1a, q. 5, a. 3, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod mathematica non subsistunt separata secundum esse : quia si subsisterent, esset in eis bonum, id est ipsum esse ipsorum; sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahunt a materia et motu ; et sic abstrahunt a ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens, quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum, vel ratio boni, cum ratio entis sit prior ratione boni, sicut supra (art. præced.) dictum est. — 1a, q. 5, a. 3, ad 4. — Materia prima vero sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia. Licet secundum Platonicos dici possit, quod materia prima est non ens propter privationem adjunctam ; sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum ; et ideo non convenit sibi quod sit appetibile, sed quod appetat. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod bonum est prius ente in causando, sicut finis, quam forma; sed e converso ens est prius bono secundum rationem formæ, et simpliciter. Et iterum, quia secundum Platonicos, qui materiam a privatione non distinguentes dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis; nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum; nihil autem appetat nisi simile sibi; non autem participat ens, cum ponatur non ens. — *Ibid.* a. 2, ad 1 ; *Tabula Aurea* voce « bonitas » n. 82. *Vel dicendum*, quod *bonum* extenditur ad existentia et non existentia, non secundum prædicationem, sed secundum causalitatem : ut per non existentia non intelligamus ea simpliciter quæ penitus non sunt, sed ea quæ sunt in potentia, et non in actu : quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt quæ sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quæ in actu non sunt, sed in potentia tantum; *ens* autem non importat habitudinem causæ nisi formalis tantum, vel inhærentis, vel exemplaris; cujus causalitas non se extendit nisi ad ea quæ sunt in actu. — *Ibid.* a. 2, ad 2.

Ad quartum dicendum, quod non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens, in quantum scilicet ablatio alicujus mali est appetibilis, quod malum quidem aufertur per non esse; ablatio vero mali non est appetibilis, nisi in quantum per malum privatur quodam esse. Illud igitur, quod per se est appeti-

bile, est esse; non esse vero per accidens tantum, in quantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari; et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum. — *Ibid.* ad 3.

Ad quintum dicendum, quod bonum et malum opponuntur per modum privationis et habitus; non tamen oportet ut cuicunque inest habitus, nata sit inesse privatio; et ideo non oportet ut in quibuscunque natum est esse bonum, natum sit esse malum. In contrariis etiam, quando unum inest ex natura alicui, alterum non est natum inesse eidem secundum Philosophum in *Prædicam.* cap. (12, al. 10) de oppositis. Bonum autem cuilibet enti naturaliter inest, cum dicatur bonum ex ipso suo naturali esse. — *de Verit.* q. 21, a. 2, a. 1.

Ad sextum dicendum, quod aliquid potest dici bonum et ex suo esse et ex sua proprietate vel habitudine superaddita: sicut dicitur aliquis homo bonus, et in quantum est justus, castus vel ordinatus ad beatitudinem. Ratione igitur primæ bonitatis ens convertitur cum bono, et e contra; sed ratione secundæ bonitatis bonum dividit ens. — *Ibid.* ad 6.

ARTICULUS III (1)

*UTRUM BONUM SUPRA ENS ADDAT RELATIONEM RATIONIS AD APPETITUM.

Videtur quod bonum non addat supra ens relationem rationis ad appetitum.

1. Bonum enim suscipit magis et minus; sed relatio non suscipit magis et minus ratione sui, ut dictum est (in Logica q. 13, a. 10, quæstiunc. 2): ergo bonum supra ens non addit relationem ullam. — 1a, q. 5, a. 1, arg. 3.

2. Præterea, omne illud quod dicitur per informationem alicujus, addit aliquid reale supra illud, eo quod nihil informatur se ipso; sed bonum dicitur per informationem, ut dicitur in comment. libri *de Causis* (prop. 20): ergo bonum addit aliquid reale, non autem rationis. — *de Verit.* q. 21, a. 1, arg. 7.

3. Præterea, si bonum addit relationem rationis, aut illi rationi respondet aliquid in re aut nihil; si secundum, sequitur quod illa ratio sit cassa et vana; si primum, habetur propositum, quod bonum non addit relationem rationis. — *Ibid.* arg. 8.

4. Præterea, bonum dicit rationem finis, quia bonum est quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; sed finis non dicit relationem ad appetitum, sed potius ad motum et operationem, cum proprie ista respiciat, sicut et ordinem rei ad rem: ergo ratio boni non consistit in ordine ad appetitum. — 1a, q. 5, a. 4; *de Verit.* q. 21, a. 2, c.; 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 4, ad 11.

5. Præterea, bonum eatenus est tale, quatenus est perfectum; nam bonum est quod omnia appetunt, unumquodque autem appetit suam perfectionem; sed ratio perfecti non consistit in relatione rationis ad appetitum, sed est ratio positiva et absoluta realis; est enim perfectum, extra quod non est accipere aliquam ejus particulam, ut dicit Philosophus (5. *Metaphys. text.* 21; l. 4, c. 16): ergo bonum non addit supra ens relationem rationis ad appetitum. — 1a, q. 5, a. 1, c.; 5. *Metaphys.* l. 18 (21).

Sed contra est, quod ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile; bonum, inquit Philosophus (1. *Eth.* initio), est quod omnia appetunt; sed appetibilis ratio consistit in ordine ad appetitum, sicut et ratio intelligibilis in ordine ad intellectum: ergo bonum supra ens addit ordinem rationis ad appetitum. — 1a, q. 5, a. 1, c.; *de Verit.* q. 21, a. 1, c.; 5. *Metaphys.* l. 17 (20).

Respondeo dicendum, quod quia bonum et ens, ut dictum est (supra q. 11, a. 1 et 2), non sunt synonyma, debet bonum addere aliquid supra ens. Non potest autem addere naturam aliquam realem, quia de illa sicut prædicatur ens, ita præ-

(1) Edit. Ticin.: Quæst. 7, art. 2.

dicatur bonum, et sic daretur processus in infinitum; et quia si adderet aliquid reale, oporteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Neque addit modum particularem determinantem ens, quia sic supra ens addunt decem prædicamenta. Neque addit modum generalem negativum consequentem omne ens; nam sic addit supra ens unum. Quare reliquum est ut addat aliquid positivum quidem, sed pertinens ad rationem; hoc autem nihil aliud est quam relatio : unde reliquum est ut addat supra ens aliquid, quod sit rationis tantum. Id autem, quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, nimirum vel negatio, vel relatio aliqua; omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat. Non addit autem quid negativum; nam hoc additur, ut dictum est supra, ens ab uno; unum enim significat ens indivisum. Ergo debet addere relationem rationis. Hæc autem non potest esse nisi ad illud, quod natum est convenire cum omni ente, ut dictum est (supra q. 17, a. 2) de relatione quam supra ens addit verum. Hoc autem est anima, quæ quodam modo est omnia, sicut dicitur in 3. *de Anima* (*text.* 37; c. 8). In anima autem est vis cognoscitiva et appetitiva. Ergo sicut verum supra ens addit convenientiam et conformitatem ad virtutem cognoscitivam, ita bonum addit convenientiam ad virtutem appetitivam; unde in principio *Eth.* dicit Philosophus, quod bonum est, quod omnia appetunt. Et sic ratio boni consistit in relatione rationis convenientiæ ad appetitum. — *de Verit.* q. 1, a. 1, c.; q. 21, a. 1, c.

Ad primum ergo dicendum, quod quia bonum duo dicit, rationem entis, quæ est positiva realis, et relationem rationis, ut dictum est (art. præced., ad 6); bonum suscipit magis et minus ratione positivi realis, quod importat, puta rationem scientiæ et virtutis quomodo dicitur quis magis vel minus bonus alio; non autem ratione habitudinis et relationis, quam superaddit. — 1a, q. 5, a. 1, ad 3.

Ad secundum dicendum, quod ex relatione convenientiæ, quam supra ens addit bonum, dicitur secundum rationem determinare et informare ens. — *de Verit.* q. 21, a. 1, ad 7.

Ad tertium dicendum, quod isti rationi et relationi respondet aliquid in re, scilicet realis dependentia ejus, quod est ad finem ipsum, sicut est etiam in aliis relationibus rationis. — *Ibid.* ad 8.

Ad quartum dicendum, quod quia voluntas respicit finem ut proprium objectum, necesse est quod finis non solum dicat respectum ad prædicta, sed etiam et multo magis ad voluntatem seu ad potentiam appetitivam; objectum enim respicit propriam potentiam. — 1a, q. 5, a. 4, ad 3.

Ad quintum dicendum, quod quia eatenus aliud est perfectum, quatenus est actu; esse enim est actualitas omnis rei; propterea bonum non dicit rationem perfecti, nisi ex parte materialis significati, non ex parte habitudinis et relationis, ut dictum est (ad 1). — 1a, q. 5, a. 1, c.

ARTICULUS IV

UTRUM OMNIA SINT BONA BONITATE PRIMA.

Videtur quod omnia sint bona bonitate prima : —

1. quia, secundum Boethium in lib. *de Hebdom.* (circa med; — Migne PP. Lat. t. 64, col. 1313), si intelligamus per impossibile Deum esse, abstracta per intellectum bonitate, sequetur omnia alia esse entia, non autem bona. Intellecta autem in Deo bonitate, sequitur omnia alia esse bona sicut et entia; ergo omnia dicuntur bona bonitate prima. — *de Verit.* q. 21, a. 4, arg. 1; *Opusc.* 69, l. 4.

2. Sed dicendum, quod ideo hoc contingit, quod non intellecta bonitate in Deo, non est bonitas in aliis creaturis, quia bonitas creaturæ causatur a bonitate Dei, non quia denominetur res bona

bonitate Dei formaliter. —Contra quandocunque aliquid denominatur aliquale ex solo respectu ad alterum, non denominatur tale per aliquid sibi formaliter inhærens, sed per illud quod est extra ipsum, ad quod refertur : sicut urina dicitur sana ex hoc quod significat sanitatem animalis, non autem nominatur sana ab aliqua sanitate sibi inhærente, sed a sanitate animalis quam significat. Sed creatura dicitur esse bona per respectum ad primam bonitatem, quia secundum hoc unumquodque dicitur bonum quod a primo bono defluit, ut dicit Boethius in lib. *de Hebdom.* (l. c.) Ergo creatura non denominatur bona ab aliqua formali bonitate in ipsa existente, sed ipsa bonitate divina. — *de Verit.* l. c. arg. 2 ; *Opusc.* 69, l. 4.

3. Præterea, Augustinus dicit 8. *de Trin.* (c. 3, paulum a princ. ; — Migne t. 42, col. 949) : « Bonum est hoc, et bonum illud ; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum si potes ; ita videbis Deum non alio bono bonum, sed bonum omnis boni ». Sed ipso bono, quod est omnis boni bonum, omnia dicuntur bona ; ergo divina bonitate, de qua loquitur, omnia dicuntur bona. — *de Verit.* l. c. arg. 3.

4. Præterea, cum omnis creatura sit bona, aut est bona aliqua bonitate sibi inhærente, aut solum bonitate prima. Si aliqua bonitate sibi inhærente, cum illa bonitas sit quædam creatura, et ipsa bona erit ; aut ergo se bonitate, aut alia. Si se bonitate, ergo erit bonitas prima ; hæc enim est ratio primi boni, ut ex auctoritate Augustini inducta patet, quod se ipso sit bonum ; et sic habetur propositum, quod creatura est bona bonitate prima. Si autem illa bonitas est bona bonitate alia, eadem quæstio remanet de illa. Aut ergo erit procedere in infinitum, quod est impossibile ; aut est devenire ad aliquam bonitatem creatam denominantem, quæ est se ipsa bona ; et hæc est bonitas prima. Ergo oportet quod omnibus modis creatura sit bona bonitate prima. — *Ibid.* arg. 4.

5. Præterea, secundum Avicennam omne verum est verum veritate prima ; sed sicut veritas prima se habet ad vera, ita bonitas prima se habet ad bona : ergo sunt omnia bona bonitate prima. — *Ibid.* arg. 5.

6. Præterea, quod non potest in minus, non potest in majus ; sed minus est esse quam esse bonum ; creatura autem non potest in esse, cum esse omne sit a Deo : ergo nec potest in esse bonum ; ergo bonitas qua aliquid dicitur esse bonum, non est bonitas creata. — *Ibid.* arg. 6.

7. Præterea, bonitas prima nihil addit supra bonitatem, alias bonitas prima esset composita ; sed verum est omnia esse bona bonitate : ergo verum est omnia esse bona bonitate prima. — *Ibid.* arg. 8.

8. Sed dicendum, quod bonitas prima addit supra bonitatem, bonitatem absolutam secundum rationem et non secundum rem. —Contra, ratio cui non respondet aliquid in re, est cassa et vana ; sed non est talis ratio qua intelligimus bonitatem primam : ergo si addit aliquid secundum rationem, addet secundum rem, quod est impossibile, et sic nec secundum rationem addit ; et ita omnia dicentur esse bona bonitate prima, sicut et bonitate absoluta. — *Ibid.* arg. 9.

Sed contra: 1. Omnia sunt bona in quantum sunt entia, quia secundum Augustinum (lib. 1. *de Doctr. Christian.* c. 32 ; — Migne t. 34, col. 32), in quantum sumus, boni sumus. Sed non dicuntur omnia entia formaliter per essentiam primam, sed per essentiam creatam ; ergo nec omnia sunt bona formaliter bonitate prima, sed creata bonitate. — *Ibid.* arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, vertibile non informatur invertibili, cum sint opposita ; sed omnis creatura est vertibilis, bonitas autem prima est invertibilis : ergo creatura non dicitur bona formaliter prima bonitate. — *Ibid.* arg. 2 *Sed contra.*

3. Præterea, omnis forma est propor-

tionata suo perfectibili; sed bonitas prima, cum sit infinita, non potest esse proportionata creaturæ, cum sit finita : ergo creatura non dicitur bona formaliter bonitate prima. — *Ibid.* arg. 3 *Sed contra.*

4. Præterea, secundum Augustinum 8. *de Trin.* (c. 3 circa med.; — Migne t. 42, col. 950), omnia creata participatione boni bona sunt; sed participatio boni non est ipsa bonitas prima, ipsa enim est totalis et perfecta bonitas : ergo non omnia sunt bona bonitate prima formaliter. — *Ibid.* arg. 4 *Sed contra.*

5. Præterea, bonitas prima est simplicissima ; ergo nec est in se composita, nec alii componibilis; et ita non potest esse alicujus forma, cum forma veniat in compositionem ejus cujus est forma. Sed bonitas qua aliqua dicuntur esse bona, est forma quædam, cum omne esse sit forma. Ergo creaturæ non sunt bonæ bonitate prima formaliter. — *Ibid.* arg. 6 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversimode aliqui posuerunt. — Quidam enim, frivolis rationibus ducti, posuerunt Deum esse de substantia cujuslibet rei. Quorum quidam posuerunt Deum esse idem quod materia prima, ut David de Dinando. Quidam vero posuerunt ipsum esse formam cujuslibet rei. Cujus quidem erroris statim falsitas aperitur. Hoc enim omnes de Deo loquentes intelligunt, quod est omnium principium effectivum, cum oporteat omnia entia ab uno primo ente effluere, ut supra (q. 5, a. 1, c.) probatum est. Causa autem efficiens secundum doctrinam Philosophi in 2. *Phys.* (*text.* 70; c. 7) cum causa materiali non coincidit in idem, cum habeant contrarias rationes. Unumquodque enim est agens secundum quod est actu ; materiæ vero ratio est in potentia esse; efficiens vero et forma effecti idem sunt specie, in quantum omne agens agit sibi simile; sed non idem numero, quia non potest idem esse faciens et factum. Ex quo patet quod ipsa divina essentia nec est materia alicujus rei nec forma, ut ea possit creatura dici formaliter bona, sicut forma conjuncta; sed quælibet est ei similitudo quædam; et ideo Platonici dixerunt, quod omnia sunt bona formaliter bonitate prima, non sicut forma conjuncta, sed sicut forma separata. — *de Verit.* q. 21, a. 4, c. — Ad cujus intellectum sciendum est quod Plato (apud Aristotelem 1. *Metaphys. text.* 6; c. 6) ea quæ possunt separari secundum intellectum, ponebat etiam secundum esse separata; et ideo, sicut homo potest intelligi præter Socratem et Platonem, ita ponebat hominem esse præter Socratem et Platonem, quem dicebat per se hominem, et ideam hominis, cujus participatione Socrates et Plato homines dicebantur. Sicut autem inveniebat hominem communem Socrati et Platoni et hujusmodi hominibus, ita inveniebat bonum esse commune omnibus bonis, et posse intelligi bonum non intelligendo hoc vel illud bonum ; unde ponebat ipsum esse separatum præter bona particularia, et hoc ponebat per se bonum, sive ideam, cujus participatione omnia bona dicerentur, ut patet per Philosophum in 1. *Eth.* Sed hoc differebat inter ideam hominis et ideam boni, quod idea hominis non se extendit ad omnia, idea autem boni se extendit ad omnia, etiam ad ideas; nam etiam ipsa idea boni est aliquod bonum ; et ideo oportebat dicere, quod ipsum per se bonum esset universale omnium rerum principium, quod Deus est. Unde sequitur secundum hanc opinionem, quod denominantur bona ipsa bonitate prima, quæ Deus est, sicut Socrates et Plato. Sed secundum Platonem dicebantur homines participatione hominis separati, non per humanitatem homini inhærentem. Et hanc opinionem secuti sunt Porretani aliquo modo; dicebant enim, quod de creatura prædicamus bonum simpliciter, ut cum dicitur : « homo est bonus »; et bonum addito aliquo, ut cum dicitur : « Socrates est bonus homo ». Dicebant igitur, quod

creatura dicitur bona simpliciter non aliqua bonitate inhærente, sed bonitate prima, quasi ipsa bonitas absolute et communis esset bonitas divina; sed cum dicitur creatura bonum hoc vel illud, denominatur a bonitate creata, quia particulares bonitates creatæ, sunt sicut ideæ particulares secundum Platonem. — *Ibid.*

Sed hæc opinio a Philosopho improbatur multipliciter: — *tum* ex hoc quod quidditates et formæ rerum insunt ipsis rebus particularibus, et non sunt ab eis separatæ, ut probatur multipliciter in 7. *Metaphys.* (*text.* 46 sqq.; l. 6, c. 13 et 14); — *tum* etiam suppositis ideis : quia specialiter ista ratio non habet locum in bono; quia bonum non univoce dicitur de bonis, et in talibus non assignatur una idea secundum Platonem, per quam viam procedit contra eum Philosophus 1. *Eth.* (c. 6, al. 4). Specialiter tamen quantum ad propositum pertinet, apparet falsitas prædictæ positionis ex hoc, quod omne agens invenitur sibi simile agere. Unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis; et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhærente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatæ. Quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest. — *Ibid.*

Sic ergo dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona bonitate creata formaliter sicut forma inhærente, bonitate vero increata sicut forma exemplari. — *Ibid.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut tactum est prius, pro tanto creaturæ non essent bonæ, nisi bonitas intelligeretur in Deo, quia bonitas creaturæ extrahitur a divina bonitate; unde non sequitur quod creatura dicatur bona bonitate increata nisi sicut forma exemplari. — *Ibid.* ad 1.

Ad secundum dicendum, quod *dupliciter* nominatur aliquid per respectum ad alterum : *uno modo*, quando ipse respectus est ratio denominationis : sicut urina dicitur sana, per respectum ad sanitatem animalis; ratio enim sani, secundum quod de urina prædicatur, est esse signum sanitatis animalis; et in talibus, quod denominatur per respectum ad alterum, non denominatur ab aliqua forma sibi inhærente, sed ab aliquo extrinseco ad quod refertur. *Alio modo* denominatur aliquid per respectum ad alterum, quando respectus non est ratio denominationis, sed causa : sicut si aer dicatur lucens a sole, non quod ipsum referri aerem ad solem sit lucere aeris, sed quia directa oppositio aeris ad solem est causa quod luceat; et hoc modo creatura dicitur bona per respectum ad Deum; unde ratio non sequitur. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus in multis opinionem Platonis sequitur, quantum fieri potest secundum fidei veritatem; et ideo verba sua sic sunt intelligenda, ut ipsa divina bonitas dicatur esse bonum omnis boni (in quantum est causa efficiens prima et exemplaris omnis boni), sine hoc quod excludatur bonitas creata, qua creaturæ denominantur bonæ, sicut forma inhærente. — *Ibid.* ad 3.

Ad quartum dicendum, quod aliter se habet in formis generalibus, et aliter in formis specialibus. In formis enim specialibus non recipitur prædicatio concreti de abstracto, ut dicatur : Albedo est alba, vel calor est calidus, ut patet per Dionysium in lib. *de Div. Nom.* (c. 2; — Migne t. 3, col. 635 et 638); sed in formis generalibus hujusmodi prædicatio recipitur; dicimus enim, quod essentia est ens, et bonitas est bona, et unitas est una, et sic de aliis. Cujus ratio est, quia illud quod primo cadit in intellectum, est ens; unde oportet quod cuicunque apprehenso per intellectum, intellectus attribuat hoc quod est ens. Et ideo cum apprehendit essentiam alicujus entis, dicit illam essentiam esse ens; et similiter

unamquamque formam generalem vel specialem, ut bonitas est ens, albedo est ens, et sic de aliis. Et quia quædam sunt quæ communicant rationem entis inseparabiliter, ut unum, bonum et hujusmodi; oportet quod hæc de quolibet apprehenso prædicentur eadem ratione qua ens; unde dicimus : Essentia est ens, una et bona, et similiter unitas est una et bona, ita de bonitate et albedine et qualibet forma generali vel speciali. Sed album quia est speciale, non communicat inseparabiliter rationem entis; unde potest apprehendi forma albedinis sine eo quod attribuatur ei esse album; unde non cogimur dicere : Albedo est alba. Album enim uno modo dicitur; ens autem et unum et bonum et alia hujusmodi, quæ de quolibet apprehenso necesse est dici, multipliciter dicuntur. Aliquid enim dicitur ens, quia in se subsistit; aliquid, quia est principium subsistendi, ut forma; aliquid quia est dispositio subsistentis, ut qualitas; aliquid, quia est privatio dispositionis subsistentis, ut cæcitas. Et ideo cum dicimus : Essentia est ens, si procedatur sic : ergo est aliquo ens, vel se vel alio ; processus non sequitur : quia non dicebatur hoc modo esse ens, sicut aliquid subsistens in esse suo est ens, sed sicut quo aliquid est. Unde non oportet quærere quomodo ipsa essentia aliquo sit, sed quomodo aliquid alterum sit per essentiam. Similiter, cum dicitur bonitas bona, non hoc modo dicitur bona quasi in bonitate subsistens; sed hoc modo quo bonum dicimus illud quo aliquid bonum est. Et sic non oportet inquirere utrum bonitas sit bona se bonitate vel alia ; sed utrum ipsa bonitate sit aliquid bonum quod sit alterum ab ipsa bonitate, sicut est in creaturis; vel quod sit idem cum ipsa bonitate, sicut est in Deo. — *Ibid.* ad 4.

Ad quintum dicendum, quod similiter distinguendum est de veritate, scilicet quod omnia sunt vera veritate prima sicut exemplari primo, ut supra (q. 7, a. 4 et 5 ; q. 17, a. 8) dictum est, cum tamen sint vera veritate creata sicut forma inhærente. Sed tamen alia ratio est de veritate et bonitate. Ipsa enim ratio *veritatis* in quadam adæquatione sive commensuratione consistit; denominatur autem aliquid mensuratum vel commensuratum ab aliquo exteriori, sicut pannus ab ulna, et per hunc modum intelligit Avicenna omnia esse vera veritate prima, in quantum scilicet unumquodque est commensuratum divino intellectui, implendo illud ad quod divina providentia ipsum ordinavit vel præscivit. Ratio autem *bonitatis* non consistit in commensuratione; unde non est simile. — *Ibid.* ad 5.

Ad sextum dicendum, quod creatura non potest hoc modo inesse, quod a se ipsa esse habeat; potest tamen aliqua inesse ita quod sit formale principium essendi, sic enim quælibet forma inesse potest ; et per hunc modum bonitas creata potest inesse bono tamquam principium formale. — *Ibid.* ad 6.

Ad septimum dicendum, quod bonitas prima nihil addit secundum rem supra bonitatem absolutam; addit autem aliquid secundum rationem. — *Ibid.* ad 8.

Ad octavum dicendum, quod sicut dicit Commentator in lib. *de Causis*, ipsa bonitas prima ex hoc ipso individuatur et a cunctis aliis dividitur, quod non recipit aliquam additionem. Non autem est de ratione bonitatis absolute, ut recipiat additionem vel non recipiat. Si enim esset de ratione ejus recipere additionem, tunc quælibet bonitas additionem reciperet, et nulla esset bonitas pura. Similiter si esset de ratione ejus non recipere additionem, nulla bonitas reciperet, et omnis bonitas esset pura; sicut de ratione animalis non est nec rationale nec irrationale. Et ideo hoc ipsum quod est non posse recipere additionem, communicat bonitatem absolutam, et distinguit primam bonitatem, quæ est bonitas pura, ab aliis bonitatibus; hoc autem quod non est accipere additionem, cum sit negatio, est ens rationis, et tamen fundatur super simplicitatem bonitatis primæ. Unde non

sequitur quod ratio sit cassa et vana. — *Ibid.* ad 9.

ARTICULUS V

UTRUM BONUM CREATUM SIT BONUM PER SUAM ESSENTIAM.

Videtur quod bonum creatum sit bonum per suam essentiam.

1. Illud enim sine quo res non potest esse, videtur ei essentiale; sed creatura sine bonitate esse non potest, quia non potest esse aliquid creatum a Deo quod non sit bonum: ergo creatura est bona per essentiam. — *de Verit.* q. 21, a. 5, arg. 1.

2. Præterea, creatura ab eodem habet esse, et esse bonum, quia ex hoc ipso quod habet esse, bona est, ut prius ostensum est; sed creatura habet esse per suam essentiam: ergo est bona per suam essentiam. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, quidquid convenit alicui in quantum hujusmodi, est ei essentiale; sed bonum convenit creaturæ in quantum est, quia, sicut dicit Augustinus (lib. 1. *de Doctr. Christian.* c. 32; — Migne t. 34, col. 32), in quantum sumus, boni sumus: ergo creatura est bona per sui essentiam. — *Ibid.* arg. 3.

4. Præterea, cum bonitas sit quædam forma creata creaturis inhærens, ut ostensum est: aut erit forma substantialis, aut accidentalis; si accidentalis, aliquando sine ea creatura esse poterit, quod dici non potest; ergo relinquitur quod sit forma substantialis; sed omnis talis forma vel est essentia rei vel pars essentiæ: ergo creatura est bona per suam essentiam. — *Ibid.* arg. 4.

5. Præterea, secundum Boethium in lib. *de Hebdom.* (circa med; — Migne t. 64, col. 1313), creaturæ sunt bonæ in quantum a primo bono fluxerunt. Sed per suam essentiam fluxerunt a primo bono; ergo per suam essentiam sunt bonæ. — *Ibid.* arg. 5.

6. Præterea, semper denominans est simplicius vel æque simplex denominato; sed nulla forma addita essentiæ est simplicior vel æque simplex ipsi essentiæ: ergo nulla forma superaddita essentiæ denominat ipsam essentiam; non enim possumus dicere, quod essentia sit alba. Sed ipsa essentia rei denominatur bonitate, quælibet enim essentia bona est; ergo bonitas non est forma superaddita essentiæ; est sic quælibet creatura est bona per suam essentiam. — *Ibid.* arg. 6.

7. Præterea, sicut unum convertitur cum ente, ita et bonum. Sed unitas a qua dicitur unum quod convertitur cum ente, non dicit aliquam formam superadditam essentiæ rei, ut Commentator dicit in 4. *Metaphys.* (*text.* 5), sed unaquæque res per suam essentiam est una. Ergo unaquæque res est bona per suam essentiam. — *Ibid.* arg. 7.

8. Præterea, si creatura est bona per aliquam bonitatem superadditam essentiæ, cum omne quod est, bonum sit; illa bonitas cum sit res quædam, bona erit; — non autem alia bonitate, sed per essentiam suam, quia sic iretur in infinitum. Ergo eadem ratione poterit esse quod creatura ipsa esset bona per suam essentiam. — *Ibid.* arg. 8.

Sed contra: 1. Nihil quod de aliquo per participationem dicitur, convenit ei per suam essentiam; sed creatura dicitur bona per participationem, ut patet per Augustinum 8. *de Trin.* (c. 3, circa med.; — Migne t. 42, col. 950): ergo creatura non est bona per suam essentiam. — *Ibid.* arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, omne illud quod est bonum per essentiam, est substantiale bonum; sed creaturæ non sunt substantialia bona, ut patet per Boethium in lib. *de Hebdom.* (circa med.; — Migne t. 64, c. 1312): ergo creaturæ non sunt bonæ per essentiam. — *Ibid.* arg. 2 *Sed contra.*

3. Præterea, de quocunque prædicatur aliquid essentialiter, oppositum ejus de eo prædicari non potest; sed oppositum boni prædicatur de creatura aliqua, scili-

cet malum : ergo creatura non est bona per essentiam. — *Ibid.* arg. 3 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod secundum tres auctores oportet dicere creaturas non esse bonas per essentiam, sed per participationem, scilicet secundum Augustinum (8. *de Trin.* c. 3), Boethium (lib. *de Hebdom.*) et auctorem libri *de Causis* (propos. 20 et 22), qui dicit solum Deum esse bonitatem puram. Sed tamen diversis rationibus ad unam positionem moventur.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod, ut ex dictis patet, sicut ens multiplicatur per substantiale et accidentale, sic bonitas multiplicatur. Sed tamen inter utrumque differt : quia aliquid dicitur ens esse absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute ; unde, cum generatio sit motus ad esse, cum aliquis accipit esse substantiale, dicitur generari simpliciter ; cum vero accipit esse accidentale, dicitur generari secundum quid ; et similiter est de corruptione, per quam esse amittitur. De bono autem est e converso, ut supra (art. 1, quæstiunc. 1, ad 1) dictum est. Nam secundum substantialem bonitatem dicitur aliquid bonum secundum quid, secundum vero accidentalem dicitur aliquid bonum simpliciter ; unde hominem injustum non dicimus bonum simpliciter, sed secundum quid, in quantum est homo ; hominem vero justum dicimus simpliciter bonum. Cujus diversitatis ista est ratio. Nam unumquodque dicitur esse ens in quantum absolute consideratur, bonum vero, ut ex dictis (supra a. 3) patet, per respectum ad alia. In se ipso autem aliquid perficitur ut subsistat per essentialia principia ; sed ut debito modo se habeat ad omnia quæ sunt extra ipsum, non perficitur nisi mediantibus accidentibus, superadditis essentiæ : quia operationes quibus unum alteri conjungitur, ab essentia mediantibus virtutibus essentiæ superadditis progrediuntur; unde absolute bonitatem non obtinet, nisi secundum quod completum est secundum substantialia et secundum accidentalia principia. Quidquid autem creatura perfectionis habet ex essentialibus et accidentalibus principiis simul conjunctis, hoc totum Deus habet per unum suum esse simplex ; simplex enim ejus essentia est ejus sapientia et justitia et fortitudo et omnia hujusmodi, quæ in nobis sunt essentiæ superaddita. Et ideo ipsa absoluta bonitas in Deo est idem quod ejus essentia ; in nobis autem consideratur secundum ea quæ superadduntur essentiæ. Et pro tanto bonitas completa vel absoluta in nobis et augetur et minuitur et totaliter aufertur, non autem in Deo; quamvis substantialis bonitas in nobis semper maneat. Et secundum hunc modum videtur Augustinus (8. *de Trin.* c. 3, l. c.) dicere, quod Deus est bonus per essentiam, nos autem per participationem. — *de Verit.* q 21, a. 5, c.

Sed adhuc inter Dei bonitatem et nostram alia differentia invenitur. Essentialis enim bonitas non attenditur secundum considerationem naturæ absolutam, sed secundum esse ipsius; humanitas enim non habet rationem boni vel bonitatis, nisi in quantum esse habet. Ipsa autem natura vel essentia divina est ejus esse; natura autem vel essentia cujuslibet rei creatæ non est suum esse, sed esse participans ab alio. Et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens ; in creatura autem est esse receptum vel participatum. Unde dico, quod si bonitas absoluta diceretur de re creata secundum suum esse substantiale, nihilominus adhuc remaneret habere bonitatem per participationem, sicut et habet esse participatum. Deus autem est bonitas per essentiam, in quantum ejus essentia est suum esse. Et hæc videtur esse intentio auctoris lib. *de Causis* (propos. 20 et 22), qui dicit solam divinam bonitatem esse bonitatem puram. — *Ibid.*

Sed adhuc alia differentia invenitur inter divinam bonitatem et bonitatem creaturæ. Bonitas enim habet rationem causæ finalis ; Deus autem habet rationem

causæ finalis, cum sit omnium ultimus finis, sicut et primum principium. Ex quo oportet ut omnis alius finis non habeat habitudinem vel rationem finis nisi secundum ordinem ad causam primam; quia causa secunda non influit in suum causatum nisi præsupposito influxu causæ primæ, ut patet in lib. *de Causis* (propos. 1); unde et bonum, quod habet rationem finis, non potest dici de creatura, nisi supposito ordine creatoris ad creaturam. Dato igitur quod creatura esset ipsum suum esse sicut et Deus, adhuc tamen esse creaturæ non habet rationem boni, nisi præsupposito ordine ad creatorem; at pro tanto adhuc diceretur bona per participationem, et non absolute in eo quod est. Sed esse divinum, quod habet rationem boni non præsupposito aliquo, habet rationem boni per se ipsum; et hæc videtur esse intentio Boethii in lib. *de Hebdom.* l. c.; — *de Verit.* l. c.; *Opusc.* 69, c. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod creatura non potest esse non bona bonitate essentiali, quæ est bonitas secundum quid; potest tamen non esse bona bonitate accidentali, quæ est bonitas absolute et simpliciter. Et præterea ipsa bonitas quæ attenditur secundum esse substantiale, non est ipsa essentia rei, sed esse participatum; et hoc, præsupposito ordine ad primum esse per se subsistens. — *de Verit.* q. 21, a. 5, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod ab eo a quo res habet esse, habet esse bonum secundum quid, scilicet secundum esse substantiale; non autem ab eo formaliter habet esse simpliciter, et esse bonum simpliciter, ut ex dictis patet. Et propter hoc ratio non sequitur. — *Ibid.* ad 2.

Et similiter dicendum est *ad tertium* et *ad quartum.*

Ad quintum dicendum, quod creatura non solum est a Deo secundum essentiam suam, sed secundum esse suum, in quo præcipue consistit ratio bonitatis substantialis; et secundum perfectiones superadditas, in quibus consistit bonitas absoluta; et hæc non sunt essentia rei. Et præterea ipse respectus quo essentia rei refertur ad Deum ut ad principium, est aliud quam essentia. — *Ibid.* ad 5.

Ad sextum dicendum, quod hoc modo essentia denominatur bona sicut et ens; unde sicut habet esse per participationem, ita et bona est per participationem. Esse enim et bonum communiter acceptum est simplicius quam essentia, quia communius; cum dicantur non solum de essentia, sed etiam de eo quod per essentiam subsistit, et iterum de ipsis accidentibus. — *Ibid.* ad 6.

Ad septimum dicendum, quod unum quod convertitur cum ente, dicitur secundum rationem negationis, quam addit super ens; bonum autem non addit negationem super ens, et ideo non est simile. — *Ibid.* ad 7.

Ad octavum dicendum, quod hoc modo bonitas rei dicitur bona, sicut essentia rei dicitur bona, et sicut esse rei dicitur ens; non quia ejus sit aliquid aliud esse, sed quia per hoc esse res esse dicitur, et quia hac bonitate res dicitur bona. Unde *sicut* non sequitur quod ipsa substantia rei non dicatur per esse aliquod quod ipsa non sit, quia ejus esse non dicitur ens per aliquod esse aliud ab ipso; *ita* prædicta ratio non sequitur de bonitate, sequitur autem de unitate, de qua introducit eam Commentator in 4. *Metaphys.*, quia unum indifferenter se habet ad hoc quod respiciat essentiam vel esse. Unde essentia rei est una per se ipsam, non propter esse suum; et ita non est una per aliquam participationem, sicut accidit de ente et bono. — *Ibid.* ad 8.

ARTICULUS VI

UTRUM BONUM CREATURARUM CONSISTAT IN MODO, SPECIE ET ORDINE.

Videtur quod bonum rerum non consistat in modo, specie et ordine: —

1. quia bonum habet rationem finis secundum Philosophum (2. *Phys. text.* 31; c. 3); sed tota ratio finis consistit in

ordine : ergo et tota ratio boni ; ergo alia duo superfluunt. — *de Verit.* q. 21, a. 6, arg. 1.

2. Præterea, ens, bonum et unum, secundum intentiones differunt ; sed ratio entis consistit in specie, unius vero consistit in modo : ergo boni ratio non consistit in specie et modo. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, species nominat causam formalem ; sed in hoc distinguuntur bonum et verum secundum quosdam, quia verum dicit rationem causæ formalis, bonum autem rationem causæ finalis : ergo species non pertinet ad rationem boni. — *Ibid.* arg. 3.

4. Præterea, malum et bonum, cum sint opposita, attenduntur circa idem. Sed sicut Augustinus dicit in *Libro* 83 *Quæstionum* (q. 6 ; — Migne t. 40, col. 13), malum de speciei privatione repertum est. Ergo tota ratio boni in positione speciei consistit ; et ita superfluere videtur modus et ordo. — *Ibid.* arg. 4.

5. Præterea, modus est de consequentibus rem ; sed aliqua bonitas pertinet ad essentiam rei : ergo modus non est de ratione boni. — *Ibid.* arg. 5.

6. Præterea, si ista tria sunt de ratione bonitatis, tunc in quolibet bono oportet tria illa esse ; sed quodlibet trium istorum est bonum : ergo in quolibet istorum sunt ista tria, et ita unum non debet contra aliud dividi. — *Ibid.* arg. 7.

7. Præterea, si ista tria sint bona, oportet quod habeant modum, speciem et ordinem. Ergo modi erit modus, et speciei species, et sic in infinitum. — *Ibid.* arg. 8 ; 1a, q. 5, a. 5, arg. 2.

8. Præterea, modus, species et ordo ex pondere, numero et mensura causantur, ut ex Augustino (*de Genes. ad Litt.* l. 4, c. 3, circa med ; — Migne t. 34, col. 299) patet ; non autem omnia bona habent pondus, numerum et mensuram ; dicit enim Ambrosius in *Hexaemeron* (l. 1, c. 9, § 34, circa med. ; — Migne t. 14, col. 143), quod lucis natura est, ut non in numero, non in pondere, non in mensura creata sit. Non ergo boni ratio consistit in modo, specie et ordine. — 1a, q. 5, a. 5, arg. 5 ; de *Verit.* l. c. arg. 11.

Sed contra est : 1. quod dicit Augustinus in lib. *de Natura Boni* (c. 3 ; — Migne t. 42, col. 553) : « hæc tria, modus, species et ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis » : et ita « hæc tria ubi magna sunt, magna bona sunt ; ubi parva sunt, parva bona sunt ; ubi nulla, nullum bonum est » ; quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret : ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine. — 1a, l. c. arg. *Sed contra ; de Verit.* l. c. arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, creatura dicitur bona secundum respectum ad Deum, sicut vult Boethius in lib. *de Hebdom.* (post. med. ; — Migne t. 64, col. 1313) ; sed Deus habet ad creaturam habitudinem triplicis causæ, scilicet efficientis, finalis et formalis exemplaris : ergo et creatura dicitur esse bona secundum habitudinem ad Deum in ratione triplicis causæ. Sed secundum hoc quod comparatur ad Deum *ut ad causam efficientem*, habet *modum* sibi a Deo præfixum ; ut autem comparatur ad eum *ut ad causam exemplarem*, habet *speciem ;* ut autem comparatur ad eum *ut ad finem*, habet *ordinem :* ergo bonum creaturæ consistit in modo, specie et ordine. — *de Verit.* l. c. arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod ratio boni in tribus prædictis consistit, secundum quod Augustinus dicit (in lib. *de Natura Boni* c. 3 ; — Migne t. 42, col. 553).

Ad hujus autem evidentiam sciendum est, quod aliquod nomen potest respectum importare dupliciter : *uno modo* sic quod nomen imponatur ad significandum ipsum respectum, sicut hoc nomen *pater*, vel *filius*, aut *paternitas* ipsa. *Quædam vero* nomina dicuntur importare respectum, quia significant rem alicujus generis, quam comitatur respectus, quamvis nomen non sit impositum ad significandum respectum ipsum ; sicut hoc nomen

scientia est impositum ad significandum qualitatem quandam, quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum respectum ipsum. Et per hunc modum ratio boni respectum implicat ; non quia ipsum nomen boni significet respectum ipsum solum, sed quia significat id ad quod sequitur respectus, cum respectu ipso. Respectus autem qui importatur nomine boni est habitudo perfectivi, secundum quod aliquid natum est perficere, non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in rebus ; hoc enim modo finis perficit ea quæ sunt ad finem. Cum autem creaturæ non sint suum esse, oportet quod habeant esse receptum ; et per hoc eorum esse est infinitum et terminatum per mensuram ejus in quo recipitur, ut ex supra (q. 8, a. 3) dictis patet. — Sic igitur inter ista tria quæ Augustinus (in lib. *de Natura Boni* l. c.) ponit ultimum, scilicet *ordo*, est respectus quem nomen boni importat ; sed alia duo, *species* scilicet et *modus*, causant illum respectum. Species enim pertinet ad ipsam rationem speciei, quæ quidem secundum quod in aliquo esse habet, recipitur per aliquem modum determinatum, cum omne quod est in aliquo sit in eo per modum recipientis. Ita igitur unumquodque bonum, in quantum est perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, habet modum, speciem et ordinem ; speciem quidem quantum ad ipsam rationem ; modum quantum ad esse ; et ordinem quantum ad ipsam habitudinem perfectivi. — *de Verit.* q. 21, a. 6, c.

Potest et alio modo illud ipsum manifestari, non tantum considerando bonum ut habet rationem perfectivi, sed prout est aliquid perfectum. Unumquodque enim dicitur bonum, in quantum est perfectum, sic enim est appetibile, ut supra (a. 2, arg. 1 et 2 *Sed contra*) dictum est ; perfectum autem dicitur cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis. Cum autem unumquodque sit id quod est per suam formam ; forma autem præsupponit quædam, et quædam ad ipsam ex necessitate consequuntur ; ad hoc quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quod formam habeat, et ea quæ præexiguntur et ea quæ consequuntur ad ipsam. Præexigitur autem ad formam determinatio, seu commensuratio principiorum seu materialium, seu efficientium ipsam, et hoc significatur per *modum ;* unde dicitur quod *mensura modum præfigit.* Ipsa autem forma significatur per *speciem*, quia per formam unumquodque in specie constituitur ; et propter hoc dicitur, quod *numerus speciem præbet*, quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri secundum Philosophum 8. *Metaphys.* (*text.* 10 ; l. 7, c. 3) ; sicut enim unitas addita vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia apposita vel subtracta. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid hujusmodi ; quia unumquodque in quantum est actu, agit et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam ; et hoc pertinet ad *pondus* et *ordinem.* Unde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit etiam in modo, specie et ordine. — 1a, q. 5, a. 5, in c.

Ad primum dicendum, quod ratio illa procederet, si nomen boni esset impositum ad significandum ipsam habitudinem ; quod falsum est, ut ex dictis (in c.) patet : et propter hoc ratio non sequitur. — *de Verit.* l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod bonum non differt ratione ab ente et uno, ut quasi habeant oppositas rationes ; sed quia ratio boni includit rationem entis et unius, et aliquid addit. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in 8. *Metaphys.* (*text.* 10 ; l. 7, c. 3), sicut in numeris quælibet unitas vel addita vel subtracta variat numeri speciem ; ita in definitionibus quodlibet additum vel remotum diversam speciem constituit, ut (in c.) dictum est. Ex ipsa igitur specie in tantum constituitur ratio veri, in quantum verum est

perfectivum secundum rationem speciei tantum, ut ex dictis (apud S. Thomam *de Verit.* q. 21, a. 3, c.) patet ; sed ex specie simul et numero constituitur ratio boni, quod est perfectivum non solum secundum speciem, sed etiam secundum esse. — *Ibid.* ad 3.

Ad quartum dicendum, quod cum dicit Augustinus (in *Libro* 83 *Quæst.*, q. 6 ; — Migne t. 40, col. 13), quod totum malum est repertum de speciei privatione, non excludit alia duo, quia ut ipse dicit in eodem libro (in ead. quæst.), « ubi est aliqua species, necessario est aliquis modus ». Ordo etiam consequitur speciem et modum ; sed nominat speciem tantum, quia alia duo ipsam speciem consequuntur. — *Ibid.* ad 4.

Ad quintum dicendum, quod ubicunque est aliquid receptum, oportet ibi esse modum, cum receptum limitetur secundum recipiens. Et ideo cum esse creaturæ essentiale et accidentale sit receptum, sic modus non solum invenitur in accidentalibus, sed etiam in substantialibus. — *Ibid.* ad 5.

Ad sextum dicendum, quod modus, species et ordo, singulum eorum est bonum, non illo modo dicendi bonum quo subsistens in bonitate est bonum, sed quo principium bonitatis bonum est. Unde non oportet quod singulum eorum habeat modum, speciem et ordinem ; sicut non oportet quod forma habeat formam, quamvis sit ens, et omne ens sit per formam. Et hoc est quod quidam dicunt, quod cum dicitur omnia habere modum, speciem et ordinem, intelligitur de creatis, non de concreatis. — *Ibid.* ad 7.

Et per hoc patet solutio ad *septimum*.

Ad octavum dicendum, quod lux dicitur esse sine numero, pondere et mensura, non simpliciter, sed per comparationem ad corporalia ; quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, in quantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet cœli. — 1a, l. c. ad 5 ; *de Verit.* l. c. ad 11.

QUÆSTIO XX

DE MALO.

Deinde considerandum est de opposito boni, scilicet de malo.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR OCTO:

1. Utrum malum sit.
2. Utrum malum sit aliquid positivum.
3. Utrum malum sit in bono.
4. Utrum malum corrumpat totaliter bonum.
5. Utrum bonum sit causa mali.
6. Utrum malum sit præter intentionem in rebus, et utrum malum possit esse causa.
7. Utrum summum bonum sit causa mali.
8. Utrum detur aliquod summum malum quod sit causa omnis mali

ARTICULUS I

UTRUM MALUM SIT.

Videtur quod malum non sit.

1. Omne enim quod est, vel est existens vel in existentibus, quia vel est substantia vel accidens ; sed malum neque est existens neque in existentibus, ut probat Dionysius in lib. *de Div. Nom.* (c. 4, § 33 et 34 ; — Migne t. 3, col. 734) : ergo malum non est. — 2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 1, arg. 1.

2. Præterea, omne quod esse dicitur, vel est ens rationis vel est ens naturæ ; omne autem quod est ens rationis, vel est existens vel non existens : ergo quod non est existens vel non existens, nullo modo potest dici esse. Sed malum distat ab existente, et adhuc plus distat a non existente, ut dicit Dionysius in lib. *de Div. Nom.* (c. 4, § 19 ; — Migne t. 3, col. 715) ; ergo nullo modo potest dici malum esse. — *Ibid.* arg. 2 ; 1a, q. 48, a. 2, arg. 1.

3. Præterea, Deus præhabet in se omnem affirmationem et negationem, ut in lib. *de Mystica Theologia* (c. 1, § 2 ; — Migne t. 3, col. 999) dicit Diony-

sius ; oportet enim omnium positiones in eo ponere, et omnium negationes ab eo negare ; sed malum nullo modo præexistit in Deo : ergo malum neque est affirmatio neque negatio. Sed inter affirmationem et negationem nihil est medium, ut in 4. *Metaphys.* (*text.* 27 ; l. 3, c. 7) probatur ; ergo malum nullo modo est. — 2. *Sent.* l. c., arg. 3.

4. Præterea, quæcunque positio se ipsam destruit, impossibile est eam poni ; sicut qui negat veritatem, ponit veritatem, ut Augustinus dicit et Anselmus, et qui negant demonstrationem, ponunt demonstrationem, ut in 4. *Metaphys.* (*text.* 27 ; l. 3, c. 7) dicitur ; sed malum destruit se ipsum, ut in 4. *Eth.* (c. 5, al. 11) dicitur : ergo malum non est. — *Ibid.* arg. 4.

5. Præterea, unusquisque providus a suo opere propellit malum quantum potest ; sed divina providentia omnia reguntur : ergo cum Deus sit omnipotens, ab universo malum excludit. — *Ibid.* arg. 5 ; 1a, q. 48, a. 2, arg. 3.

Sed contra : 1. Sicut appetitus non est nisi boni, ita fuga non est nisi mali ; sed multa sunt quæ secundum rectam rationem fugiuntur. — 2. *Sent.* l. c. arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, nihil discrete prohibetur neque punitur juste nisi malum ; sed constat multas esse prohibitiones discretas et punitiones justas : ergo. — *Ibid.* arg. 2 *Sed contra ;* 1a, l. c. arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod Philosophus in 5. *Metaphys.* (*text.* 14 ; l. 4, c. 7) ostendit, quod ens multipliciter dicitur. *Uno* enim *modo* dicitur ens quod per decem genera dividitur, et sic ens significat aliquid in natura existens, sive sit substantia ut homo, sive accidens ut color. *Alio modo* dicitur ens, quod significat veritatem propositionis, prout dicitur quod affirmatio est vera, quando significat esse de eo quod est, et negatio quando significat non esse de eo quod non est ; et hoc ens compositionem significat, quam intellectus componens et dividens adinvenit. Quæcunque igitur dicuntur esse entia quantum ad *primum modum*, dicuntur (sunt) entia quantum ad secundum modum ; quia omne quod habet naturale esse in rebus, potest significari per propositionem affirmativam esse, ut cum dicitur, *color est* vel *homo est.* Non autem omnia quæ sunt entia quantum ad *secundum modum*, sunt entia quantum ad primum ; quia de privatione, ut de cæcitate, formatur una affirmativa propositio, cum dicitur, *cæcitas est ;* nec tamen cæcitas aliquid est in rerum natura, sed est magis alicujus entis remotio ; et ideo etiam privationes et negationes dicuntur esse entia quantum ad secundum modum, sed non quantum ad primum. Ens autem secundum utrumque istorum modorum diversimode prædicatur, quia secundum *primum modum* acceptum est prædicatum substantiale, et pertinet ad quæstionem *quid est ;* sed quantum ad *secundum modum* est prædicatum accidentale, ut Commentator ibidem (5. *Metaphys. text.* 14) dicit, et pertinet ad quæstionem *an est.* Sic ergo accipiendo ens secundo modo dictum, prout quæstio quærebat, simpliciter dicimus malum esse in universo ; hoc enim et experientia docet, et ratio ostendit, quia, ut Dionysius probat in lib. *de Div. Nom.* c. 4, malum nihil aliud est nisi bonum imperfectum. Si autem nullum bonum esset in aliquo diminutum, omnia bona æqualia essent, et sic pulchritudo universi deperiret, quæ ex gradibus bonitatis colligitur (2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 1 in c.) Perfectio enim universi requirit inæqualitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem unus gradus bonitatis, ut aliquid ita bonum sit, quod nunquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est, ut sic aliquid bonum sit, quod a bono deficere possit. Qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur : quædam enim sunt, quæ suum esse amittere non possunt, ut incorporalia ; quædam vero sunt, quæ

amittere possunt, ut corporalia. Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia rerum incorruptibilia, sed etiam corruptibilia ; ita perfectio universi requirit ut sint quædam quæ a bonitate deficere possint, ad quod sequitur ea interdum deficere ; in hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio ; nam corruptio quoddam malum est. (1a, q. 48, a. 2, c.) Periret etiam ordo essentialis causaram in partibus universi, secundum quod nobiliora in minus nobilia influunt, nisi essent diversi gradus bonitatis. In idem etiam inconveniens rediret, si poneretur, quod nulla res perfectione sibi debita carere posset, quia tunc esset æqualis stabilitas bonitatis in omnibus entibus, nec essent omnes gradus bonitatis impleti, si non essent quædam bona quæ suis perfectionibus privari non possent, et quædam suis perfectionibus privabilia, propter distantiam a summo bono. — 2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 1, in c. ; 1a, l. c.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius accipit existens secundum primam acceptionem entis ; et per hunc modum malum non est existens neque in existentibus, quia neque ipsum est natura quædam in universo, ut infra (art. sequ. ad 1) dicitur ; neque est aliquid in existente, sicut pars perfectionis ejus. Sic enim procedunt suæ probationes, quibus sigillatim ostendit in nullis existentibus malum esse ; non autem removetur quin malum sit in existentibus, sicut privationes in subjecto, ut cæcitas in oculo. — 2. *Sent.* l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius accipit non existens illud quod nullo modo est ; et ab hoc quidem magis distat malum quam etiam ab existente, quia in existente malum est tamquam in subjecto, quamvis ipsum malum in se non sit existens ; sed a non existente magis absistit, quia simpliciter non existens non potest privationis subjectum esse ; nec etiam (ipsa) privatio est absolute non existens, sed est non existens in hoc, quia privatio negatio in subjecto est, ut dicitur in 4. *Metaphys.* (*text.* 4 ; l. 3, c. 2), cæcitas enim nihil aliud est quam negatio visionis in eo quod natum est videre. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod quamvis negationes omnium creatorum in Deo verissime sint propter ejus excessum, tamen nulla privatio in eo est ; quia nihil est natum habere quod non habeat. Malum autem dicitur esse secundo modo dicendi ens, sicut negatio, non quidem absoluta, sed quæ est privatio ; aliter omnia essent mala, quia nihil est a quo aliquid negari non possit. — *Ibid.* ad 3.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus non dicit simpliciter, quod malum se ipsum destruat, sed quod malum, si integrum et perfectum sit, se ipsum destruit : quia non potest esse malum integrum, nisi corrumpatur omne bonum, quo corrupto corrumpitur illud ens quod mali subjectum esse potest. Subjecto autem corrupto, etiam privatio, quæ in subjecto erat, esse desinit. Unde ex hoc efficaciter concluditur, quod summum malum esse non possit, non autem absolute quod non sit malum. — *Ibid.* ad 4.

Ad quintum dicendum, quod providens artifex non expellit ab opere suo malum nisi salvata conditione sui operis ; cum autem quædam sint res a Deo creatæ de quarum conditione est ut defectum malitiæ incurrere possint vel in alia inducere, si simpliciter malum ab eis prohiberetur, destrueretur operis ejus conditio ; et ideo decet ut Deus mala permittat, quorum tamen actor non est. (*Ibid.* ad 5.) Quod manifestatur sic : Deus enim operans in omnibus creaturis non excludit operationem causarum secundarum. Contingit autem provenire defectum in effectu propter defectum causæ secundæ agentis, absque eo quo sit defectus in primo agente ; sicut cum in effectu artificis habentis perfecte artem, contingit aliquis defectus propter instrument

defectum ; et sicut hominem cujus vis motiva est fortis, contingit claudicare, non propter defectum virtutis motivæ, sed propter tibiæ curvitatem. Contingit igitur in his quæ aguntur et gubernantur a Deo, aliquem defectum et aliquod malum inveniri propter defectum secundorum agentium, licet in ipso Deo nullus sit defectus. (3. *c. Gent.* c. 71, rat. 1.) — Deinde aliter de eo est qui habet curam alicujus particularis, et de provisore universali : quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod ejus curæ subditur, quantum potest ; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem ; sed tamen sunt de intentione naturæ universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi ; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus. (1a, q. 22, a. 2, ad 2.) Cujus ratio est, quia bonum totius præeminet bono partis. Ad prudentem autem gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto ; sicut artifex abscondit fundamentum sub terra, ut tota domus habeat firmitatem. Sed, si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cujus pulchritudo ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt, et tamen ex eis quædam bona consequuntur ex providentia gubernantis, sicut et silentii impositio facit cantilenam esse suavem. (3. *c. Gent.* c. 71, rat. 6.) Sic ergo patet quod Deus permittit mala esse ad perfectionem universi. Nec tantum hoc convenit Deo, ut dictum, sed aliis agentibus ; natura enim et quodlibet agens facit quod melius est in toto ; sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut patet ex dictis. — 1a, q. 48, a. 2, ad 3 ; 3. *c. Gent.* l. c. ; 2. *Sent.* l. c. ; 1a, q. 22, l. c.

ARTICULUS II

UTRUM MALUM SIT ALIQUID POSITIVUM.

Videtur quod malum sit aliquid positivum vel natura aliqua.

1. Res enim et ens convertuntur ; est autem malum in mundo, ut supra (art. præced., in c.) probatum est : ergo est res aliqua et natura. — 3. *c. Gent.* c. 8, rat. 6.

2. Præterea, omne creatum aliquid est ; sed malum est aliquid creatum, ut dicitur *Isai.* 45,7 : « *ego Dominus faciens pacem et creans malum* ». — *de Malo* q. 1, a. 1, arg. 1.

3. Præterea, utrumque contrariorum est aliquid in rerum natura, quia contraria sunt in eodem genere posita ; sed malum est contrarium bono : ergo malum est aliquid seu natura quædam. — *Ibid.* arg. 2 ; 2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 2, arg. 2 ; 1a, q. 48, a. 1, arg. 3 ; 3. *c. Gent.* c. 8, rat. 2.

4. Præterea, omne genus est natura quædam, quoniam non entis non sunt neque species neque differentiæ, ut Philosophus dicit (4. *Phys. text.* 67 ; c. 8), cum tamen omne genus in species per differentias dividatur ; sed bonum et malum sunt genera aliorum, ut in *Praedicam.* c. 11 (al. 8) dicitur : ergo malum est aliquid positivum seu natura quædam. — 2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 2, arg. 1 ; Hannibaldus in 2. *Sent.* dist. 34, a. 1, arg. 2 ; 1a, q. 48, a. 1, arg. 1 ; 3. *c. Gent.* c. 8, rat. 3 ; *de Malo* q. 1, a. 1, arg. 11.

5. Præterea, omnis differentia quæ constituit speciem, est aliquid positive prædicans ; sed bonum et malum sunt differentiæ in prima specie qualitatis constituentes diversas species habitus :

ergo malum aliquid positive prædicat. — 2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 2, arg. 3 ; 1a, q. 48, a. 1, arg. 2 ; 3. *c. Gent.* c. 8, rat. 1.

6. Præterea, quod non est, non agit ; sed malum agit, quia corrumpit bonum : ergo malum est quoddam ens et natura quædam. — 1a, q. 48, a. 1, arg. 4 ; *de Malo* q. 1, a. 1, arg. 8 ; 2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 2, arg. 4 ; Hannibaldus eod. loc. a. 1, arg. 3 ; 3. *c. Gent.* c. 8, rat. 4.

7. Sed dicendum, quod corrumpere non est agere, sed defectus actionis. — Contra, corruptio est motus vel mutatio ; ergo corrumpere est movere ; sed movere est agere : ergo corrumpere est agere. — *de Malo* l. c. arg. 9.

8. Præterea, invenitur corruptio naturalis sicut et generatio, ut dicit Philosophus in 5. *Phys.* (*text.* 7 ; c. 1) ; sed in omni motu naturali est aliquid per se intentum a natura moventis : ergo in corruptione est aliquid per se intentum a natura corrumpentis. Corrumpere autem est proprium mali, ut Dionysius (*de Div. Nom.* c. 4, § 20 ; — Migne t. 3, col. 718) dicit ; ergo malum habet aliquam naturam intendentem aliquem finem. — *Ibid.* arg. 10.

9. Præterea, omne quod corrumpit generat aliquid, quia corruptio unius est generatio alterius, ut in 1. *de Generat.* (*text.* 17 ; c. 3) dicitur ; sed mali est corrumpere, ut dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 4, § 19 ; — Migne t. 3, col. 715) : ergo ejus est etiam generare. Sed nihil generat nisi habens naturam aliquam quam generato tradat ; ergo malum est naturam aliquam habens. — 2. *Sent.* l. c. arg. 5 ; *de Malo* l. c. arg. 16.

10. Præterea, in quibuscunque invenitur magis et minus, oportet quod sint res aliquæ habentes ordinem (negationes enim et privationes non suscipiunt magis et minus) ; invenitur autem inter mala unum altero pejus : oportet igitur, ut videtur, quod malum sit res aliqua. — 3. *c. Gent.* c. 8, rat. 5 ; *de Malo* l. c. arg. 13.

11. Præterea, ad perfectionem universitatis rerum non pertinet nisi quod est ens et natura quædam ; sed malum pertinet ad perfectionem universitatis rerum, ut supra (art. præced., in c.) dictum est : ergo malum est ens et natura quædam. — 1a, q. 48, a. 1, arg. 5.

12. Præterea, si bonitas non esset aliquid, nihil esset bonum ; ergo similiter si malitia non est aliquid, nihil est malum ; sed constat multa mala esse : ergo malitia est aliquid. — *de Malo* l. c. arg. 19.

13. Sed dicendum, quod malum non est ens naturæ aut moris, sed ens rationis. — Contra, Philosophus dicit (6. *Metaphys. text.* 8 ; l. 5, c. 3), quod bonum et malum sunt in rebus, sed verum et falsum sunt in intellectu ; ergo malum non est ens rationis tantum, sed aliquid in rebus naturalibus. — *Ibid.* arg. 20.

14. Præterea, Philosophus (5. *Phys. text.* 7 ; c. 1) dicit, quod omnis mutatio est ex subjecto in subjectum, vel ex non subjecto in subjectum, vel ex subjecto in non subjectum, et nominat subjectum quod affirmatione monstratur. Cum autem aliquis mutatur de bono in malum, non mutatur de subjecto in non subjectum, neque de non subjecto in subjectum ; quia hæ mutationes sunt generatio et corruptio ; ergo mutatur de subjecto in subjectum, et ita videtur quod malum sit affirmative existens. — *Ibid.* arg. 15.

Sed contra : 1. Malum nihil est aliud quam privatio ejus quod quis natus est et debet habere ; sic enim apud omnes est usus hujus nominis *malum ;* privatio autem non est aliqua essentia, sed est negatio in substantia : malum igitur non est aliqua essentia in rebus. — 3. *c. Gent.* c. 7, rat. 1.

2. Præterea, unumquodque secundum suam essentiam habet esse ; in quantum autem habet esse, habet aliquod bonum ; nam si bonum est quod omnia appetunt, oportet ipsum esse bonum dicere, cum omnia esse appetant. Secundum hoc igitur unumquodque bonum est quod essentiam habet ; bonum autem et malum oppo-

nuntur : nihil igitur est malum secundum quod essentiam habet ; nulla igitur essentia mala est. — *Ibid.* rat. 2 ; *de Malo* l. c. in c.

3. Præterea, omnis res, vel est agens vel est facta ; malum autem non potest esse agens, quia quidquid agit, agit in quantum est actu existens et perfectum ; et similiter non potest esse factum, nam cujuslibet generationis terminus est forma et bonum : nulla igitur res secundum suam essentiam est mala. — 3. *c. Gent.* c. 7, rat. 3 ; et c. 9, rat. 4.

4. Præterea, nihil tendit ad suum contrarium, unumquodque enim appetit quod est sibi simile et conveniens ; omne autem ens agendo intendit bonum : nullum igitur ens in quantum hujusmodi, est malum. — 3. *c. Gent.* c. 7, rat. 4 ; 2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 2, arg. 2 *Sed contra ; de Malo* l. c. in c.

5. Præterea, omnis essentia est alicui rei naturalis ; si enim est in genere substantiæ, est ipsa natura rei ; si vero sit in genere accidentis, oportet quod ex principiis alicujus substantiæ causetur, et sic illi substantiæ erit naturalis, licet forte alteri substantiæ non sit naturalis, sicut caliditas est naturalis igni, licet innaturalis aquæ. Quod autem est secundum se malum non potest esse alicui naturale ; de ratione enim mali est privatio ejus quod est alicui natum inesse et debitum ei ; malum igitur quum sit ejus quod est naturale privatio, non potest esse alicui naturale. Unde quidquid naturaliter inest alicui est ei bonum, et malum si ei desit : nulla igitur essentia est secundum se mala. — 3. *c. Gent.* l. c. rat. 5.

6. Præterea, quidquid habet essentiam aliquam, aut ipsamet est forma, aut habet formam aliquam ; per formam enim collocatur unumquodque in genere vel specie. Forma autem, in quantum hujusmodi, habet rationem bonitatis, quum sit principium actionis, et finis quem intendit omne faciens, et actus quo unumquodque habens formam perfectum est. Quidquid igitur habet essentiam aliquam, in quantum hujusmodi, est bonum : malum igitur non habet essentiam aliquam. — *Ibid.* rat. 6.

7. Præterea, ens per actum et potentiam dividitur. Actus autem, in quantum hujusmodi, bonum est, quia secundum quod aliquid est actu, secundum hoc aliquid est perfectum ; potentia etiam bonum aliquid est ; tendit enim potentia ad actum, ut in quolibet motu apparet, et etiam est actui proportionata, non ei contraria, et est in eodem genere cum actu, et privatio non competit ei nisi per accidens. Omne igitur quod est quocunque modo, in quantum est ens, bonum est : malum igitur non habet aliquam essentiam. — *Ibid.* rat. 7.

8. Præterea, probatum est supra (q. 5, a. 1), quod omne esse, quocunque modo sit, est a Deo. Sed Deus est summum bonum ; summi autem boni effectus non potest esse malum : ergo malum non est natura aliqua, vel ens positive dictum. — *Ibid.* rat. 8 ; 2. *Sent.* l. c. arg. 1 *Sed contra ; de Malo* l. c. in c.

Respondeo dicendum, quod Avicenna in sua *Metaphys.* (tract. 9, c. 6) ponit perutilem quandam divisionem mali, quæ ex verbis ejus colligi potest. Dicit enim, quod malum dicitur aliquid dupliciter : vel *per se* vel *per accidens*. *Per se malum* dicitur ipsa privatio perfectionis qua aliquid malum est, quod etiam a quibusdam malum abstracte sumptum dicitur. Hoc autem est duplex, quia illa privatio *vel* est privatio perfectionis, quæ est necessaria inesse primo rei, et ista privatio in omnibus est malum, ut privatio pedis et hujusmodi ; *vel* est privatio alicujus perfectionis secundæ, sicut privatio Geometriæ et hujusmodi, et talis privatio non semper cuilibet est malum, sed ei tantum qui ad eam habendam operam dedit vel eam habere debet.

Malum autem *per accidens* est duplex : *vel* id quod est subjectum talis privationis *vel* id quod talem privationem in altero causat ; et utrumque istorum est

malum concretive sumptum. — Illud autem quod est *subjectum privationis* potest accipi quadrupliciter, quia vel est actio vel habitus vel passio vel substantia. *Actio* quidem, si privationem debiti finis et debitæ circumstantiæ habeat; tunc enim rationem mali, puta culpæ, habebit; et quia ex similibus actibus similes habitus generantur, inde contingit quod *habitus* ipsi qui ex talibus actionibus relinquuntur mali sunt, sicut habitus vitiorum. *Passio* autem privationem habet per quam aliquid in patiente corrumpitur, et talis passio malum pœnæ dicitur, vel defectus naturæ in illis in quibus non potest culpa nec etiam pœna esse; et quia nullum accidens potest esse subjectum alicujus quod privative vel positive dicatur, nisi gratia substantiæ quæ ei subjicitur, ideo oportet quod ulterius intelligatur subjectum hujus privationis quæ per se malum est *substantia* esse, secundum quod dicitur homo malus vel anima mala. — Si autem dicatur malum per accidens quia *causat* talem *privationem*, hoc potest esse dupliciter, quia causa privationis debitæ perfectionis *vel* est ex parte materiæ quæ est indisposita ad perfecte recipiendam virtutem agentis, sicut est defectus in monstris, et in aliis quæ ex defectu materiæ contingunt; *aut* est ex parte agentis; hoc contingit dupliciter: quia vel agens est conjunctum agenti, ut gladius secans et ignis adurens, vel non est conjunctum, sed impediens influentiam causæ perficientis, sicut dicuntur nubes malæ in quantum impediunt lumen solis ne ad nos perveniat. In malis ergo hoc modo dictis est talis ordo, quod id quod est per se malum primo dicitur, et omnia alia per relationem ad id; et secundum gradum tenet malum per accidens, quod est subjectum mali, quod dicitur malum ex hoc quod privationem quæ per se malum est in se habet; et in tertio gradu est id quod dicitur malum per accidens sicut causa inducens malum, hoc enim non habet in se de necessitate privationem, sed facit aliquid esse privationem habens. Unde primum dicitur absolute malum, et secundum in ordine ad primum, et tertium in ordine ad secundum.

Dicendum ergo, quod malum nominat non ens; unde illud quod *per se malum* est non ponit aliquid, sed dicitur esse ut privatio; *malum* vero quod est *subjectum privationis*, est aliquid positive, sed non ex eo quod malum est (sicut oculus est aliquid, sed non ex eo quod cæcus est; quia cæcitas non est in eo nisi ut negatio visionis); quod autem dicitur *malum ut causa mali*, in se quidem consideratum est aliquid, sed in ordine ad effectum ratione cujus malum dicitur etiam privative dicitur; dicitur enim malum ex hoc quod privationem inducit, et sic etiam ratio non entis in ipsum redundat causaliter, sicut et ratio mali. — 2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 2, c; Hannibaldus in 2. *Sent.* dist. 34, a. 1, c.; 1a, q. 48, a. 1, c.; *de Malo* q. 1, a. 1, c.; *de Div. Nom.* c. 4, ll. 13, 14 sqq.

Ad primum ergo dicendum, quod dicitur malum esse in mundo, non quasi essentiam aliquam habeat vel res quædam existat, sed ea ratione qua dicitur, quod res aliqua mala est ipso malo; quod est secundus modus dicendi ens, ut supra (art. 1, in c.) dictum est. — 3. *c. Gent.* c. 9, rat. 6.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur esse malum dupliciter: uno modo *simpliciter*, alio vero modo *secundum quid*. Illud autem dicitur *simpliciter* malum quod est secundum se malum; hoc autem est quod privatur aliquo particulari bono quod est ex debito suæ perfectionis; sicut ægritudo est malum animalis, quia privat æqualitatem humorum, quæ requiritur ad perfectum esse animalis. Sed *secundum quid* dicitur esse malum quod non est malum secundum se, sed alicujus; quia scilicet non privatur aliquo bono quod sit de debito suæ perfectionis, sed quod est de debito perfectionis alterius rei; sicut in igne est privatio formæ aquæ, quæ non est de debito perfectio-

nis ignis, sed de debito perfectionis aquæ: unde ignis non est secundum se malus, sed est malus aquæ. — Similiter autem ordo justitiæ habet adjunctam privationem particularis boni alicujus peccantis, in quantum ordo justitiæ hoc requirit ut aliquis peccans privetur bono quod appetit. Sic ergo pœna ipsa est bona simpliciter, sed est mala huic; et hoc malum dicitur Deus creare, pacem autem facere, quia ad pœnam non cooperatur appetitus peccantis; ad pacem autem cooperatur appetitus pacem recipientis. Creare est aliquid facere nullo præsupposito; et sic patet quod malum dicitur esse creatum, non in quantum est malum, sed in quantum est simpliciter bonum, et secundum quid malum. — *de Malo* q. 1, a. 1, ad 1.

Ad tertium dicendum, quod bonum et malum proprie opponuntur ut privatio et habitus: quia ut Simplicius dicit in *Commento Prædicamentorum* (in Prædicament. Qualitatis et in Post Prædicam. de Oppositis), illa proprie dicuntur contraria, quorum utrumque est aliquid secundum naturam, sicut calidum et frigidum, album et nigrum. Sed illa quorum unum est secundum naturam, et aliud recessus a natura, non opponuntur proprie ut contraria, sed ut privatio et habitus. Sed duplex est privatio, sicut supra dictum est: una quidem quæ est in privatum esse, ut mors et cæcitas; alia quæ est in privari, ut ægritudo, quæ est via in mortem, et ophtalmia, quæ est via in cæcitatem: et hujusmodi privationes interdum dicuntur contrariæ, in quantum adhuc retinent aliquid de eo quod privatur; et hoc modo malum dicitur contrarium, quia non privat totum bonum, sed aliquid de bono removet. — *Ibid.* ad 2. — *Vel dic*, quod si consideretur malum per se sive in abstracto, sic malum opponitur bono ut privatio; si autem consideretur per accidens, sicut est in actione vel in habitu, sic opponitur bono ut contrarium, ut prodigalitas liberalitati, et timiditas fortitudini. — 2 *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 2, ad 2; 3. *c. Gent.* c. 8, rat. 2.

Ad quartum dicendum, quod verbum illud Philosophi difficultatem habet; quia si malum et bonum non sunt in genere, sed sunt genera, cassatur decem prædicamentorum distinctio; et ideo, ut Simplicius dicit in *Commento Prædicamentorum* (l. c.), quidam solventes dixerunt, quod verbum Philosophi sic est intelligendum, quod bonum et malum sunt genera contrariorum, scilicet virtutis et vitii, non tamen sunt in genere contrario, sed in qualitate. Sed expositio hæc non videtur conveniens, quia istud tertium membrum non differt a primo quod ponit, scilicit quod quædam contraria sunt in uno genere. Unde Porphyrius dixit, quod contrariorum *quædam* sunt univoca, et ista sunt vel in uno genere proximo, ut album et nigrum in genere coloris, quod est primum membrum divisionis ab Aristotele positum; vel in contrariis generibus proximis, sicut castitas et impudicitia quæ sunt sub virtute et vitio, quod est secundum membrum; *quædam* vero sunt æquivoca, sicut bonum quod circuit omnia genera sicut et ens, et similiter malum; et ideo bonum et malum dixit non esse nec in uno genere nec in pluribus, sed ipsa esse genera, prout genus dici potest id quod genera transcendit, sicut ens et unum. Simplicius vero ponit duas alias solutiones: quarum *una* est, quod bonum et malum dicuntur genera contrariorum, in quantum unum contrariorum est defectivum respectu alterius, sicut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis; et sic omnia contraria quodam modo reducuntur ab bonum et malum, prout omnis defectus pertinet ad rationem mali; unde et in 1. *Phys.* (*text.* 55; c. 6) dicitur, quod semper contraria comparantur ad invicem ut melius et pejus. (*de Malo* l. c. ad 11.) *Alia* solutio est, quod Aristoteles dixit hoc secundum opinionem *Pythagoræ*, qui posuit duos ordines rerum, quorum unus comprehenditur sub bono et alius sub malo, et sub utroque horum generum posuit decem

esse prima contraria. Sub bono quidem : finitum, par, unum, dextrum, masculinum, quiescens, rectum, lucem, quadratum, et ultimo bonum. Sub malo autem : infinitum, impar, plurale, sinistrum, femininum, motum, curvum, tenebras, altera parte longius, et ultimo malum. (3. *c. Gent.* c. 9, rat. 3.) Multoties etiam Aristoteles in Logica utitur exemplis non veris secundum opinionem propriam, sed probabilibus secundum opinionem aliorum. — Et sic patet secundum prædicta quod non oportet ponere quod malum sit aliquid. — *de Malo* l. c. ad 11 ; 2. *Sent.* l. c. ad 1 ; 1a, q. 48, a. 1, ad 1.

Ad quintum dicendum, quod malum per se vel abstracte consideratum non est differentia specifica, sed malum per accidens vel concrete acceptum, et hoc in moralibus tantum ; omnia enim moralia ex fine speciem consequuntur. Ex ordine autem ad finem debitum specificatur bona actio et bonus habitus, ratione cujus bonum differentia specifica ponitur habitus et actionis moralis. Mala vero actio specificatur ex ordine ad finem indebitum, cui admiscetur privatio finis debiti, ex quo ratio mali incidit. Unde patet quod non sola privatio specificat malum habitum et actionem, sed positio ordinis ad finem quendam cum privatione debiti finis. Et sic patet quod malum, secundum quod differentia, non est malum per se, sed per accidens vel concretive sumptum. — 2. *Sent.* l. c. ad 3 ; 3. *c. Gent.* l. c. rat. 1 ; 1a, l. c. ad 2.

Ad sextum dicendum, quod malum abstracte accipiendo, id est hoc ipsum quod est malum, dicitur corrumpere, non quidem active, sed formaliter, in quantum scilicet est ipsa corruptio boni ; sicut et cæcitas dicitur corrumpere visum, in quantum est ipsa visus corruptio seu privatio ; sed id quod est malum, si sit quidem malum simpliciter, id est secundum se ipsum, sic quidem corrumpit, id est corruptum ducit in actum et effectum, non agendo, sed deagendo, id est per defectum activæ virtutis ; sicut semen indigestum deficit in generando, et producit partum monstruosum, quod est corruptio naturalis ordinis. Sed id quod non est simpliciter et secundum se malum, secundum virtutem activam perfectam corruptionem facit, non simpliciter, sed alicujus. — *de Malo* l. c. ad 8 ; 3. *c. Gent.* c. 4, rat. 2 ; 2. *Sent.* l. c. ad 4 ; 2. *Sent.* dist. 34, a. 1, in c. et ad 3 ; 1a, l. c. ad 4.

Ad septimum dicendum, quod corrumpere formaliter non est movere nec agere, sed corruptum esse ; corrumpere autem active est movere et agere ; ita tamen quod quidquid est ibi de *actione* vel motione pertinet ad virtutem boni ; quod est de *defectu* pertinet ad malum qualitercunque accipiatur. Sicut quidquid est in claudicatione de motu, est ex virtute gressiva, defectus autem rectitudinis, est ex tibiæ curvitate ; et ignis generat ignem in quantum habet talem formam, corrumpit tamen aquam, in quantum huic formæ adjungitur talis privatio. — *de Malo* l. c. ad 9.

Ad octavum dicendum, quod corruptio quæ est ab eo quod est malum simpliciter et secundum se ipsum non potest esse naturalis, sed magis est casus a natura ; sed corruptio quæ est ab eo quod est malum alicui, potest esse secundum naturam, sicut quod ignis corrumpat aquam ; et tunc id quod intendit est bonum simpliciter, scilicet forma ignis. Quod autem intenditur principaliter est esse ignis generati, et secundario non esse aquæ, in quantum ad esse ignis requiritur. — *Ibid.* ad 10.

Ad nonum dicendum, quod corruptio et generatio, quamvis semper conjungantur, non tamen sunt unum et idem per se, sed per accidens ; quod patet ex earum terminis, ex quibus motus et mutationes specificantur ; terminus enim generationis est forma, quia est mutatio ad esse ; terminus vero corruptionis est privatio, quia est mutatio ad non esse. Forma autem unius et privatio alterius, ut forma ignis et privatio aeris, sunt quidem idem sub-

jecto, sed differunt ratione; et ideo etiam illud quod corrumpit et generat, non ex eodem habet quod corrumpit et generat, sed ex eo quod formam suam inducit, generat, et sic in quantum ens generat; ex eo autem quod forma sua necessario conjungitur privationi alterius formæ, corrumpit. Unde patet quod in eo quod privationem habet vel est non ens, corrumpit; et propter hoc Dionysius (*de Div. Nom.* c. 4, § 19; — Migne t. 3, col. 715) dicit, quod boni est per se loquendo generare et salvare, et mali est corrumpere; unde non sequitur quod malum, in eo quod malum est, aliquid sit. — 2. *Sent.* l. c. ad 5; *de Malo* l. c. ad 16.

Ad decimum dicendum, quod unumquodque est magis malum altero, non per accessum ad aliquid summe malum, vel per participationem diversam alicujus formæ, sicut dicitur aliquid magis vel minus album secundum diversam participationem albedinis (*de Malo* l. c. ad 13). Sed dicitur aliquid magis vel minus malum, per recessum a bono; sic enim quæ privationem important intenduntur et remittuntur, sicut inæquale et dissimile; dicitur enim inæqualius quod est ab æqualitate magis distans, et similiter dissimilius magis a similitudine recedens. Unde et magis malum dicitur quod est magis privatum bono, quasi magis a bono distans; privationes enim non intenduntur quasi aliquam essentiam habentes, sicut æqualitates et formæ, sed per augmentum causæ privantis; sicut aer tanto tenebrosior est, quanto plura fuerint interposita obstacula lucis; sic enim longius a lucis participatione distat. — 3. *c. Gent.* c. 9, rat. 5.

Ad undecimum dicendum, quod sicut supra (q. 10) dictum est, partes universi habent ordinem ad invicem, secundum quod una agit in alteram, et est finis alterius et exemplar. Hæc autem, ut dictum est (ad 6), non possunt convenire malo nisi ratione boni adjuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur nisi per accidens, id est ratione boni adjuncti. — 1a, q. 48, a. 1, ad 5.

Ad duodecimum dicendum, quod ens dicitur dupliciter, sicut supra (art. 1, in c.) dictum est: *uno modo* secundum quod significat naturam decem generum; et sic neque malum neque aliqua privatio est ens neque aliquid. *Alio modo* secundum quod respondetur ad quæstionem *an est;* et sic malum est, sicut et cæcitas est. Non tamen malum est aliquid, quia esse aliquid non solum significat quod respondetur ad quæstionem *an est*, sed etiam quod respondetur ad quæstionem *quid est.* — *de Malo* l. c. ad 19.

Ad decimum tertium dicendum, quod malum quidem est in rebus, sed ut privatio, non autem ut aliquid reale; sed in ratione est ut aliquid intellectum. Et ideo potest dici, quod malum est ens rationis et non rei, quia in intellectu est aliquid, non autem in re; et hoc ipsum quod est esse intellectum, secundum quod aliquid dicitur ens rationis, est bonum; bonum enim est aliquid intelligi. — *Ibid.* ad 20.

Ad decimum quartum dicendum, quod subjectum quod est affirmatione monstratum, non solum est contrarium, sed etiam privatio. Dicit enim Philosophus ibidem (5. *Phys. text.* 9; c. 1, in fine), quod aliqua privatio affirmatione monstratur, ut nudum; et præterea nihil prohibet dicere mutationem de bono in malum quandam corruptionem esse, ut sic possit dici mutatio de subjecto in non subjectum; cum tamen homo de bonitate virtutis in malitiam mutatur, est motus de qualitate in qualitatem, ut patet per præmissa. — *Ibid.* ad 15.

ARTICULUS III.

UTRUM MALUM SIT IN BONO.

Videtur quod malum non sit in bono.

1. Dicit enim Dionysius in lib. *de Div. Nom.* (c. 4, § 33; — Migne t. 3, col. 734), quod malum neque est existens neque in existentibus; et hoc probat per

hoc quod omne existens est bonum. Malum autem non est in bono; ergo non est in existente; et sic videtur quodam manifesto uti, quod malum non sit in bono. — *de Malo* q. 1, a. 2, arg. 1; 2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 4, arg. 1; 1a, q. 48, a. 3, arg. 1.

2. Sed dicendum, quod malum est in existente et in bono, non in quantum est existens vel bonum, sed in quantum est deficiens. — Contra, omnis defectus pertinet ad rationem mali. Si ergo malum est in existente in quantum est deficiens, malum est in existente in quantum existens est malum. Malum ergo aliquod præsupponitur in existente ad hoc quod possit esse subjectum mali; et redibit quæstio de illo malo quod sit ejus subjectum; et si existens in quantum est deficiens est ejus subjectum, oportebit præsupponere aliquod aliud malum, et sic in infinitum procedere. Standum est ergo in primo, ut scilicet si malum est in existente, sit in eo non in quantum est deficiens, sed in quantum est existens, quod est contra Dionysium. — *de Malo* l. c. arg. 2.

3. Præterea, malum et bonum sunt opposita; sed unum oppositorum non est in alio, sicut frigidum non est in igne: ergo malum non est in bono. — *de Malo* l. c. arg. 3; 2. *Sent.* l. c. arg. 3; Hannibaldus eod. loc. a. 3, arg. 1; 1a. l. c. arg. 3; 3. *c. Gent.* c. 11, rat. 4.

4. Sed dicendum, quod malum non est in bono sibi opposito, sed in alio. — Contra, omne illud quod convenit multis, convenit eis per unam naturam; sed bonum convenit multis, similiter et malum: ergo per unam naturam communem bonum convenit omnibus bonis, et malum omnibus malis. Sed malum communiter acceptum oppositum est bono; ergo malum quodlibet opponitur cuilibet bono; et sic si aliquod malum est in aliquo bono, sequitur quod oppositum sit in suo opposito. — *de Malo* l. c. arg. 4.

5. Si dicatur quod bonum et malum sunt opposita contrarie, contrariorum autem licet unum non possit esse in alio, tamen regula illa deficit in bono et malo. — Contra, in posteriori semper prius includitur. *Sed* prima oppositio est affirmationis et negationis; ergo affirmatio et negatio non possunt esse simul vera; ergo nec aliqua contraria. Subjectum autem simul est cum eo cujus est subjectum; ergo bonum mali subjectum esse non potest. -- 2. *Sent.* l. c. arg. 4.

6. Præterea, illud quod est per se subjectum alicujus, est etiam per se causa ejus: quia, sicut dicit Avicenna (*Metaphys.* tract. 1, c. 1), subjectum est in se completum præbens alteri occasionem essendi; sed malum non causatur per se ex principiis boni: ergo bonum non est per se subjectum mali. — *Ibid.* arg. 5.

7. Præterea, nullum accidens diminuit vel corrumpit subjectum in quo est; sed malum diminuit vel corrumpit bonum: ergo malum non est in bono. — *de Malo* l. c. arg. 7.

8. Præterea, sicut bonum respicit actum, ita malum e contrario respicit potentiam; unde malum non invenitur nisi in his quæ sunt in potentia, ut dicitur in 9. *Metaphys.* (*text.* 19; l. 8, c. 9.) Sed malum est in potentia sicut et quælibet privatio; non ergo malum est in bono, sed in malo. — *Ibid.* arg. 8.

9. Præterea, bonum et finis sunt idem, ut dicitur in 5. *Metaphys.* (*text.* 3; l. 4, c. 2) et in 2. *Phys.* (*text.* 31; c. 3); forma autem et finis incidunt in idem, ut dicitur in 2. *Phys.* (*text.* 70, c. 7.) Sed privatio formæ substantialis excludit formam a materia; ergo non relinquit aliquod bonum. Cum ergo privatio sit in materia et habeat rationem mali, videtur quod non omne malum sit in bono. — *Ibid.* arg. 9.

10. Præterea, quanto aliquod subjectum perfectius est, tanto et accidens magis in eo invenitur; sicut quanto ignis perfectior est, tanto magis est calidus. Si ergo malum sit in bono sicut in subjecto, sequeretur quod quanto bonum perfectius est, tanto magis sit ibi malum; quod est impossibile. — *Ibid.* arg. 10.

Sed contra : 1. Omne quod est subjectum, est ens ; sed omne ens, in quantum hujusmodi, bonum est : ergo oportet quod subjectum mali sit bonum. — 2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 4, arg. 1 *Sed contra.* Hannibaldus in 2. *Sent.* dist. 34, a. 3, arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, Philosophus dicit in 9. *Metaphys.* (*text.* 19 ; l. 8, c. 9), quod non est præter res malum ; esset autem præter res, si in rebus non esset : ergo malum est in rebus sicut in subjecto. Sed omnis res, in quantum hujusmodi, bona est ; quia per se malum nulla res est, sed privatio, ut dictum est (in art. 2) ; ergo bonum est subjectum mali. — 2. *Sent.* l. c. arg. 2 *Sed contra.*

3. Præterea, si mali subjectum non esset bonum, sed malum, sequeretur quod aliquod esset malum integrum ; hoc autem est impossibile, quia secundum Philosophum 4. *Eth.* (c. 5, al. 11) malum si integrum sit, importabile fit, et destruit se ipsum. — Hannibaldus in 2. *Sent.* l. c. arg. 2 *Sed contra.*

4. Præterea, malum non potest esse per se existens, cum non sit essentiam habens, ut supra (in art. 2) ostensum est ; oportet igitur quod malum sit in aliquo subjecto ; omne autem subjectum, cum sit substantia quædam, bonum quoddam est ; omne igitur malum in bono aliquo est. — 3. *c. Gent.* c. 11, rat. 1.

5. Præterea, malum privatio quædam est, ut supra (in art. 2) dictum est ; privatio autem et forma privata in eodem subjecto sunt ; subjectum autem formæ est ens in potentia ad formam, quod bonum est, nam in eodem genere sunt potentia et actus. Privatio igitur, quod malum est, est in bono aliquo sicut in subjecto. — *Ibid.* rat. 2.

6. Præterea, ex hoc dicitur aliquid malum quod nocet, non autem nisi quia nocet bono ; nocere enim malo bonum est, cum corruptio mali sit bona. Non autem noceret formaliter loquendo bono, nisi esset in bono ; sic enim cæcitas hominis nocet, in quantum in ipso est. Oportet igitur quod malum sit in bono. — *Ibid.* rat. 3.

7. Præterea, malum (ut ostendetur infra in art. 4), non causatur nisi a bono et per accidens ; omne autem quod est per accidens reducitur ad id quod est per se ; oportet igitur semper cum malo causato, quod est effectus boni per accidens, esse bonum aliquod quod est effectus boni per se, ita quod sit fundamentum ejus ; nam quod est per accidens, fundatur super id quod est per se. — *Ibid.* rat. 4.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (in art. 2), malum importat remotionem boni. Non autem quælibet remotio boni malum est. Potest enim accipi remotio boni et *privative* et *negative*. Remotio igitur boni *negative* accepta, mali rationem non habet : alioqui sequeretur quod ea quæ nullo modo sunt, mala essent ; et iterum quod quælibet res esset mala, ex hoc quod non habet bonum alterius rei, utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem capreæ vel fortitudinem leonis ; sed remotio boni *privative* accepta malum dicitur. (1a, q. 48, a. 3, in c.)

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod de bono contingit dupliciter loqui : uno modo de *bono absolute ;* alio modo secundum quod dicitur *bonum hoc*, ut bonus homo, aut bonus oculus. Loquendo ergo de *bono absolute*, bonum habet amplissimam extensionem, etiam ampliorem quam ens, ut Platonicis placuit. Cum enim bonum sit id quod est appetibile, id quod est secundum se appetibile est secundum se bonum ; hoc autem est finis ; sed quia ex hoc quod appetimus finem, sequitur quod appetamus ea quæ ordinantur in finem, consequens est ut ea quæ ordinantur in finem, ex hoc ipso quod in finem vel bonum ordinantur, boni rationem obtineant : unde utilia sub divisione boni comprehenduntur. Omne autem quod est in potentia ad bonum, ex hoc ipso quod est in potentia ad bonum, habet ad bonum ordinem ; cum esse in

potentia nihil aliud sit quam ordinari in actum. Patet ergo quod id quod est in potentia, ex hoc ipso quod est in potentia, habet rationem boni. Omne ergo subjectum in quantum est in potentia respectu cujuscunque perfectionis, etiam materia prima, ex hoc ipso quod est in potentia, habet boni rationem; et quia Platonici non distinguebant inter materiam et privationem, ordinantes materiam cum non ente, dicebant, quod bonum ad plura se extendit quam ens; et hanc viam videtur secutus Dionysius in lib. *de Div. Nom.* (c. 5, § 1; — Migne t. 3, col. 815), bonum præordinans enti. Et quamvis materia distinguatur a privatione, et non sit non ens nisi per accidens, adhuc tamen hæc consideratio quantum ad aliquid vera est; quia materia prima non dicitur ens nisi in potentia, et esse simpliciter habet per formam; sed potentiam habet per se solam (1). (*de Malo* q. 1, a. 2, c.)

Quamvis autem quodcunque ens, sive in actu, sive in potentia absolute bonum dici possit; non tamen ex hoc ipso quælibet res est *bonum hoc*, sicut si aliquis homo sit bonus simpliciter, non sequitur quod sit bonus citharœdus, sed tunc tantum, quando habet perfectionem in arte citharizandi. Sic ergo licet homo secundum hoc ipsum quod est homo, sit quoddam bonum, non tamen ex hoc ipso est bonus homo; sed id quod facit bonum unumquodque, est propria virtus ejus. Virtus enim est quæ bonum facit habentem, secundum Philosophum in 2. *Eth.* (c. 6, al. 5); virtus autem est ultimum potentiæ rei, ut dicitur in 1. *de Cœlo* (*text.* 116; c. 11). Ex quo patet quod tunc dicitur aliquid bonum hoc, quando habet perfectionem propriam; sicut homo bonus, quando perfectionem hominis habet, et bonus oculus, quando habet perfectionem oculi. — Secundum præmissa ergo apparet tripliciter dici bonum: *uno* enim *modo* ipsa perfectio rei bonum ejus dicitur; sicut acumen visus bonum oculi dicitur, et virtus dicitur bonum hominis. *Secundo* dicitur bonum, res quæ habet suam perfectionem; sicut homo virtuosus, et oculus acute videns. *Tertio modo* dicitur bonum ipsum subjectum, secundum quod est in potentia ad perfectionem; sicut anima ad virtutem, et substantia oculi ad acumen visus. — Cum autem malum nihil aliud sit quam privatio debitæ perfectionis, ut dictum est (supra in arg. 5 *Sed contra*); privatio autem non sit nisi in ente in potentia, quia hoc privari dicimus, quod natum est habere aliquid et non habet: sequitur quod malum sit in bono, secundum quod ens in potentia dicitur bonum. Bonum autem quod est perfectio, per malum privatur; unde in tali bono non potest esse malum. Bonum autem quod est compositum ex subjecto et perfectione, diminuitur per malum, in quantum tollitur perfectio et remanet subjectum; sicut cæcitas privat visum, et diminuit oculum videntem, et est in substantia oculi vel etiam in animali sicut in subjecto. Ex quibus patet quodnam bonum possit esse subjectum mali. (*de Malo* l. c.) Est enim quoddam bonum cui nihil bonitatis deest, quia perfectum est, nec deesse potest, quia omnes bonitates in eo unum sunt, ut una ab altera separari non possit, quia simplex est; et in tali bono malum nec esse nec cogitari potest, et hoc est summum bonum, quod est Deus. (2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 4, in c.) — 1a, l. c.; *de Malo* l. c.; 2. *Sent.* l. c.; Hannibaldus in 2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 3, in c.; 3. *c. Gent.* c. 11; *de Div. Nom.* c. 4, ll. 13, 14, 18, sqq.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius non intendit quod malum non sit in existenti sicut privatio in subjecto; sed quod sicut non est aliquid per se existens, ita non est aliquid positive in subjecto existens. — *de Malo*, q. 1, a. 2, ad 1. — *Vel dic*, quod Dionysius intelligit malum non esse in existente sicut partem, aut sicut proprietatem naturalem alicujus existentis. — 1a, l. c. ad 1; 2. *Sent.* l. c. ad 1.

(1) Al. « per se ipsam ».

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, quod malum est in existente, in quantum est deficiens, potest hoc intelligi dupliciter. Uno modo quod ly *in quantum* designet quandam concomitantiam; et sic verum est quod dicitur, eo modo loquendi quo dici posset, quod album est in corpore in quantum corpus est album. Alio modo ita quod ly *in quantum* designet rationem præexistentem in subjecto; et sic procedit ratio. — *de Malo* l. c. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod malum non opponitur bono in quo est; est enim in bono quod est in potentia. Malum autem est privatio; potentia autem non opponitur neque privationi neque perfectioni, sed substernitur utrique. Dionysius in lib. *de Div. Nom.* (c. 4; — Migne t. 3, col. 718-722) utitur hac ratione ad ostendendum quod malum non est in bono tamquam aliquid existens. — *Ibid.* ad 3; 1a, l. c. ad 3; 3. *c. Gent.* c. 11; 2. *Sent.* l. c. ad 3; Hannibaldus in 2. *Sent.* l. c. ad 1.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa multiplicem defectum habet. Nam quod *primo* dicitur, quod id quod convenit pluribus, convenit eis secundum naturam communem, veritatem habet in his quæ de pluribus univoce prædicantur. Bonum autem non prædicatur univoce de omnibus bonis; sicut nec ens de omnibus entibus, cum utrumque circumeat omnia genera. Et hac ratione Aristoteles in 1. *Eth.* (c. 6, al. 4) ostendit, quod non est una communis idea boni. *Secundo*, quia dato quod bonum diceretur univoce, et etiam malum, tamen malum cum sit privatio, non dicitur de multis secundum unam intentionem. *Tertio*, dato quod utrumque univocum esset, et utrumque aliquam naturam significaret, posset quidem dici quod communis natura mali opponeretur communi naturæ boni; non tamen oporteret quod quodlibet malum opponeretur cuilibet bono; sicut vitium in communi opponitur virtuti in communi: non tamen quodlibet vitium cuilibet virtuti; intemperantia enim non opponitur liberalitati. — *de Malo* l. c. ad 4.

Ad quintum dicendum, quod oppositio boni ad malum potest considerari dupliciter: — vel secundum *determinatam* rationem hujus boni et illius mali; et sic non fallit in istis oppositis, bonum et malum, dialecticorum regula, quæ prohibet (perhibet) contraria simul esse non posse, quia, ut dictum est, sic accipiendo oppositionem boni et mali, malum non opponitur illi bono in quo est sicut in subjecto. Potest etiam considerari oppositio mali ad bonum secundum *communem* rationem utriusque, sic malum simpliciter opponitur bono simpliciter, sicut huic bono hoc malum; et per hunc modum fallit dialecticorum regula in istis contrariis quia malum est in bono; et ratio quare fallit est ista: quia bonum non imponitur ab aliqua determinata perfectione, sed a perfectione in communi; unde quidquid perfectionis res habeat communem rationem boni consequitur; similiter etiam quacunque perfectione privatur, communem rationem mali incurrit. Contingit autem, ut aliquid habeat primam perfectionem et privetur secunda, et ita simul habebit rationem boni et mali, sed secundum diversa, et ex hoc non sequitur quod contradictoria sint simul vera. — 2. *Sent.* l. c. ad 4.

Ad sextum dicendum, quod malum non habet subjectum sicut per se accidens, sed sicut privatio perfectionis; et ideo non oportet quod per se ex principiis sui subjecti causetur, sed sufficit quod tantum in subjecto aptitudinem et debitum requirat. — *Ibid.* ad 5.

Ad septimum dicendum, quod malum non est sicut in subjecto in bono quod diminuit vel corrumpit; sed potius in bono, secundum quod ens in potentia dicitur bonum. — *de Malo* l. c. ad 7.

Ad octavum dicendum, quod quamvis actus secundum se sit bonum, non tamen sequitur quod potentia secundum se sit malum, sed privatio, quæ opponitur actui. Potentia vero ex hoc ipso quod habet ordinem ad actum habet rationem boni, ut dictum est (in. c.). — *Ibid.* ad 8.

Ad nonum dicendum, quod in illa ratione multiplex defectus est. Primo enim, licet finis sit secundum se bonum, non tamen solus finis est bonum, sed etiam ea quæ ordinantur ad finem ex ipso ordine habent rationem boni, ut dictum est (in. c.). Secundo, quia licet aliquis finis sit idem quod forma, non tamen sequitur quod omnis finis sit forma. Nam in quibusdam etiam ipsa operatio vel usus est finis, ut dicitur in 1. *Eth.* (c. 1.) Et iterum cum factum sit quodam modo finis facientis, dispositio ad formam est finis in artibus quæ materiam præparant; et ipsa materia, secundum quod est facta ab arte divina, hac ratione est bonum et finis, prout ad ipsam terminatur actio creantis. — *Ibid.* ad 9.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit de accidentibus quæ consequuntur naturam subjecti, sicut calor consequitur naturam ignis ; aliter tamen est de accidente quod est recessus a natura, sicut ægritudo. Non enim sequitur, si ægritudo est accidens animalis, quod quanto animal fuerit fortius, tanto sit magis ægrum, sed quod tanto sit minus ægrum; et eadem ratio est de quolibet malo. Potest tamen dici, quod quanto aliquid est magis in potentia et magis aptum ad bonum, tanto pejus sit ipsum privari bono. Bonum autem quod est subjectum mali, est potentia; et sic aliquo modo quanto magis est bonum quod est subjectum mali, tanto magis est malum. — *Ibid.* ad 10; 3. *c. Gent.* c. 12.

ARTICULUS IV

UTRUM MALUM CORRUMPAT TOTALITER BONUM.

Videtur quod malum corrumpat bonum.

1. Semper enim per intensionem mali minuitur bonum ; contingit autem malum in infinitum intendi: ergo videtur in infinitum per malum diminui bonum. Bonum autem quod per malum diminui potest oportet esse finitum, nam infinitum bonum non est capax mali ; videtur igitur quod quodam modo totum tollatur bonum per malum. — Hannibaldus in 2. *Sent.* dist. 34, q. un., a. 4, arg. 2.

2. Præterea, unum contrariorum totaliter corrumpitur per alterum ; sed bonum et malum sunt contraria : ergo malum potest corrumpere totum bonum. — 1a, q. 48, a. 4, arg. 1.

3. Præterea, malum quamdiu est, nocet et aufert bonum ; sed illud a quo semper aliquid aufertur tandem consumitur : ergo bonum consumitur a malo. — *Ibid.* arg. 3.

4. Præterea, malum non requirit bonum nisi ut in eo fundetur sicut in subjecto ; ergo omne bonum quod non est mali subjectum, potest totum corrumpi per malum. Sed bonum quod per malum diminuitur, non est mali subjectum, ut supra (art. 3, ad 7) dictum est; ergo bonum quod per malum diminuitur potest totaliter per malum consumi. — Hannibaldus in 2. *Sent.* l. c. arg 3.

Sed contra : 1. Semper oportet quod remaneat mali subjectum, si malum remanet; subjectum autem mali est bonum; manet igitur semper bonum. — 3. *c. Gent.* c. 12, rat. 1.

2. Præterea, dicit Philosophus 4. *Eth.* (c. 5, al. 11), quod malum si sit integrum, se ipsum destruet ; sed malum quod ex toto tollit bonum, erit integrum malum : ergo etiam se ipsum destrueret. — 2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 5, arg. 2 *Sed contra.*

3. Præterea, malum non consumit nisi bonum quod ei opponitur ; sed non totum bonum opponitur alicui particulari malo : ergo per aliquod malum non potest corrumpi totum bonum. — Hannibaldus in 2. *Sent.* l. c. arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod malum non potest totaliter consumere bonum. — Ad cujus evidentiam sciendum est, quod est triplex bonum. *Quoddam* quod per amlum

totaliter tollitur, et hoc est bonum oppositum malo; sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, et visus per cæcitatem. *Quoddam* vero bonum est quod nec totaliter tollitur per malum nec diminuitur, scilicet bonum quod est subjectum mali ; non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur. *Quoddam* vero bonum est quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur, et hoc bonum est habilitas subjecti ad actum. — Diminutio autem hujus boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitatibus, sed per remissionem, sicut est diminutio in qualitatibus et formis. Remissio autem hujus habilitatis est accipienda e contrario intensioni ipsius. Intenditur enim hujusmodi habilitas per dispositiones quibus materia præparatur ad actum, quæ quanto magis multiplicantur in subjecto, tanto habilius est ad recipiendum perfectionem et formam : et e contrario remittitur per dispositiones contrarias, quæ quanto magis multiplicatæ sunt in materia, et magis intensæ, tanto magis remittitur potentia ad actum. — Si igitur contrariæ dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum, neque habilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur, sicut patet in qualitatibus activis et passivis elementorum ; frigiditas et humiditas, per quæ remittitur sive diminuitur habilitas materiæ ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. — Si vero dispositiones contrariæ in infinitum multiplicari possunt, et habilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur ; non tamen totaliter tollitur, quia semper manet in sua radice, quæ est substantia subjecti; sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem et aerem, in infinitum diminuetur habilitas aeris ad lumen, nunquam tamen manente aere tollitur totaliter, qui secundum naturam suam est diaphanus. Sic ergo patet quomodo malum non totaliter corrumpat bonum. — 1 a, q. 48, a. 4, c. ; 2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 5, in c. ; Hannibaldus 2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 4, in c. ; 3. *c. Gent.* c. 12; *de Div. Nom.* c. 4, ll. 13, 15, 17 sqq. ; *de Malo* q. 2, a. 11 et 12; *Opusc.* 2, c. 117 et 118.

Ad primum ergo dicendum, quod ad illud argumentum dicunt quidam, quod sequens ablatio, secundum eandem proportionem facta qua et prior, in infinitum procedens, bonum non possit consumere sicut in continui divisione contingit. Nam si ex bicubitali linea dimidium subtraxeris, itemque ex residuo dimidium, et sic in infinitum procedas, semper aliquid adhuc dividendum remanebit ; sed tamen in hoc divisionis processu semper posterius substractum oportet esse minus secundum quantitatem ; dimidium enim totius, quod prius subtrahebatur, majus est secundum quantitatem absolutam quam dimidium dimidii, licet eadem proportio maneat. Hoc autem in diminutione qua bonum per malum diminuitur nequaquam potest accidere; nam quanto bonum magis per malum fuerit diminutum, erit infirmius, et sic per secundum malum magis diminui poterit; rursusque malum sequens contingit esse æquale vel majus priore; unde non semper secundo subtrahetur a bono per malum minor boni quantitas, proportione servata eadem. — Est igitur dicendum, ut ex præmissis manifestum est, quod malum totaliter bonum cui oppositum est tollit, sicut cæcitas visum; oportet autem quod remaneat bonum quod est mali subjectum. Quod quidem, in quantum subjectum est, habet rationem boni secundum quod est potentia ad actum boni quod privatur per malum. Quanto igitur minus fuerit in potentia ad illud bonum, tanto minus erit bonum. Subjectum autem fit minus potentia ad formam, non quidem per solam subtractionem alicujus partis subjecti per hoc quod aliqua pars potentiæ subtrahatur, sed per hoc quod potentia impeditur per contrarium actum ne in actum formæ exire possit ; sicut subjectum tanto minus est potentia

frigidum quanto in ea calor magis augetur. Diminuitur igitur bonum per malum, magis opponendo contrarium quam de bono aliquid subtrahendo ; quod etiam convenit his quæ dicta sunt de malo et infra dicentur. Malum enim semper incidit præter intentionem agentis, quod semper intendit aliquod bonum, ad quod sequitur exclusio alterius boni quod est ei oppositum. Quanto igitur illud bonum ad quod præter intentionem agentis sequitur malum magis multiplicatur, tanto potentia ad bonum contrarium magis diminuitur ; et sic magis per malum dicitur diminui bonum. Hæc igitur diminutio boni per malum non potest in naturalibus in infinitum procedere; nam formæ naturales et virtutes omnes terminatæ sunt, et perveniunt ad aliquem terminum ultra quem porrigi non possunt, ut supra dictum est; non potest igitur neque forma contraria, neque virtus contrarii agentis in infinitum augeri, ut ex hoc sequatur in infinitum diminutio boni per malum. — In moralibus autem potest ista diminutio in infinitum procedere ; nam intellectus et voluntas in suis actibus terminos non habent; potest enim intellectus intelligendo procedere in infinitum ; unde mathematicæ numerorum species et figurarum infinitæ dicuntur; et similiter voluntas in volendo in infinitum procedit ; qui enim vult furtum committere potest iterum velle et aliud committere, et sic in infinitum. Quanto autem voluntas magis in fines indebitos tendit, tanto difficilius redit ad proprium et debitum finem; quod patet in his in quibus per pravam consuetudinem jam est habitus vitiorum inductus. In infinitum igitur, per malum moris, bonum naturalis aptitudinis diminui potest, nunquam tamen totaliter tolletur, sed semper naturam remanentem comitatur. — 3. *c. Gent.* c. 12.

Ad secundum dicendum, quod bonum quod opponitur malo totaliter tollitur; sed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum est (in c.). — 1 a, l. c. ad 1.

Ad tertium dicendum, quod habilitas prædicta est media inter subjectum et actum; unde ex ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum ; sed ex ea parte qua tenet se cum subjecto, remanet. Licet autem illa habilitas sit quoddam finitum, diminuitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens, secundum quod contrariæ dispositiones etiam in infinitum augentur, ut dictum est (in c.). — *Ibid.* ad 2 et 3.

Ad quartum patet ex dictis (in c. et ad 3).

ARTICULUS V

UTRUM BONUM SIT CAUSA MALI.

Videtur quod bonum non sit causa mali.

1. Dicit enim Dionysius (*de Div. Nom.* c. 4, § 19 ; — Migne t. 3, col. 715), quod boni est salvare et producere ; sed malum est corruptio quædam : ergo mali causa bonum non est. — 2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 3, arg. 1.

2. Præterea, unum oppositorum non est causa alterius nisi per accidens, sicut frigidum quodam modo calefacit, ut in 8. *Phys.* (*text.* 8; c. 1) dicitur. Sed malum non tantum habet causam per accidens, sed per se; quia quod est per accidens, ut in paucioribus est ; malum autem videtur esse ut in pluribus. Ergo oportet quod causa mali non sit bonum. — *Ibid.* arg. 2. ; 1 a, q. 49, a. 1, arg. 2.

3. Præterea, effectus deficiens non procedit nisi a causa deficiente ; sed malum si causam habeat est effectus deficiens: ergo habet causam deficientem. Sed omne deficiens malum est ; ergo causa mali non est nisi malum. — 1 a, l. c. arg. 3 ; *de Malo* q. 1, a. 3, arg. 5 et 6.

4. Sed dicendum, quod ille defectus qui præexistit in bono secundum quod est causa mali, non est malum in actu, sed defectibilitas sive potentia ad defectum. — Contra Philosophus dicit in 2. *Phys.* (*text.* 34; c. 3), quod causæ secun-

dum potentiam comparantur effectibus secundum potentiam, et causæ secundum actum comparantur effectibus secundum actum. Ex hoc ergo quod est aliquid potens deficere, non est causa defectus in actu, quod est malum in actu. — *de Malo* l. c. arg. 7.

5. Præterea, omne bonum in quantum est creatum, est potens deficere. Si ergo bonum in quantum est potens deficere, est causa mali, sequitur quod bonum in quantum est creatum, sit causa mali; sed semper bonum creatum manet creatum : ergo semper erit causa mali; quod est inconveniens. — *Ibid.* arg. 9.

6. Sed dicendum, quod bonum est causa mali, sed tantum per accidens. — Contra, actio agentis per accidens attingit ad effectum, sicut actio effodientis sepulchrum attingit ad thesaurum inventum. Si ergo bonum est causa mali per accidens, sequitur quod actio boni pertingit ad ipsum malum; quod videtur inconveniens. — *Ibid.* arg. 14.

7. Præterea, omnis causa per accidens reducitur ad causam per se; si ergo malum habeat causam per accidens, videtur sequi quod malum haberet causam per se. — *Ibid.* arg. 16.

8. Præterea, natura est (semper) causa per se eorum quæ naturaliter fiunt, ut dicitur 2. *Phys.* (*text.* 3; c. 1); sed aliqua mala fiunt naturaliter, scilicet corrumpi et senescere, ut dicitur 5. *Phys.* (*text.* 56 et 57; c. 6): ergo non est dicendum, quod bonum causa mali per accidens sit. — *Ibid.* arg. 18.

9. Præterea, bonum est actus et potentia. Sed neutrum est causa mali; nam forma quæ est actus privatur per malum; bonum autem quod est potentia se habet ad utrumque, scilicet ad bonum et ad malum. Ergo nullum bonum est causa mali. — *Ibid.* arg. 19.

Sed contra est: 1. quod dicit Dionysius in lib. *de Div. Nom.* (c. 4, § 31; — Migne t. 3, col. 731), quod « omnium malorum principium et finis est bonum ». — *Ibid.* arg. 2 *Sed contra.*

2. Præterea, nihil est causa nisi secundum quod aliquo modo influit vel agit; sed malum non agit nisi in virtute boni, ut dicit Dionysius (in lib. *de Div. Nom.* c. 4): ergo malum non potest esse causa mali nisi virtute boni. — Hannibaldus in 2. *Sent.* l. c. a. 2, arg. 1 *Sed contra;* 3. *c. Gent.* c. 10, rat. 1.

3. Præterea, omnis causa diffundit se ipsam in effectum; hoc autem pertinet ad rationem boni, nam bonum est diffusivum sui ipsius: ergo nihil potest esse causa mali nisi bonum. — Hannibaldus in 2. *Sent.* l. c. arg. 2 *Sed contra.*

4. Præterea, quod non est, non est ullius causa; omnem igitur causam oportet esse ens aliquod. Malum autem non est ens aliquod ut probatum est (a. 1, in c.); malum igitur non potest esse alicujus causa. Oportet igitur, si ab aliquo causatur malum, quod illud sit bonum. — 3. *c. Gent.* l. c. rat. 2.

5. Præterea, omnis causa vel est materia vel forma vel agens vel finis. Malum autem non potest esse neque materia neque forma; ostensum est enim supra (q. 19, a. 1), quod tam ens actu, quam ens in potentia est bonum. Similiter non potest esse agens, cum unumquodque agat secundum quod est actu et formam habet. Neque etiam potest esse finis, cum sit præter intentionem, ut infra (in a. 6) dicetur. Malum igitur non potest esse alicujus causa. Si igitur aliquid sit causa mali, oportet quod sit a bono causatum. — *Ibid.* rat. 4.

Respondeo dicendum, quod causa mali est bonum, eo modo quo malum causam habere potest. Sciendum est enim, quod malum causam per se habere non potest. Quod quidem tripliciter apparet. *Primo* quidem, quia illud quod per se causam habet, est intentum a sua causa; quod enim provenit præter intentionem agentis, non est effectus per se, sed per accidens; sicut effossio sepulchri per accidens est causa inventionis thesauri, cum provenit præter intentionem fodientis sepulchrum. Malum autem in quantum hujusmodi,

non potest esse intentum nec aliquo modo volitum vel desideratum, quia omne appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum in quantum hujusmodi. Unde videmus, quod nullus facit aliquod malum nisi intendens aliquod bonum, ut sibi videtur ; sicut latroni bonum videtur quod furetur, et propter hoc furatur. Unde relinquitur quod malum non habet causam per se. *Secundo* idem apparet ex eo quod omnis effectus per se habet aliqualiter similitudinem suæ causæ, vel secundum eandem rationem, sicut in agentibus univocis ; vel secundum deficientem rationem, sicut in agentibus æquivocis ; omnis enim causa agens agit secundum quod actu est, quod pertinet ad rationem boni. Unde malum, secundum quod hujusmodi, non assimilatur causæ agenti secundum id quod est agens. Relinquitur ergo quod malum non habeat causam per se. *Tertio* idem apparet ex hoc quod omnis causa per se habet certum et determinatum ordinem ad suum effectum ; quod autem fit secundum ordinem, non est malum, sed malum accidit in prætermittendo ordinem. Unde malum, secundum quod hujusmodi, non habet causam per se; oportet tamen quod malum aliquo modo causam habeat. Manifestum est enim, cum malum non sit aliquid per se existens, sed sit aliquid inhærens ut privatio (quæ quidem est defectus ejus quod natum est inesse et non inest), quod esse malum non naturaliter inest ei cui inest. Si enim aliquis defectus est alicui rei naturaliter, non potest dici, quod sit malum ejus, sicut non est malum homini non habere alas, nec lapidi non habere visum, quia est secundum naturam. Omne autem ens quod non naturaliter inest alicui, oportet habere aliquam causam ; non enim aqua calida esset nisi ab aliqua causa. Unde relinquitur quod omne malum habet aliquam causam, sed per accidens, ex quo per se causam habere non potest. Omne autem quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. Si autem malum non habeat causam per se, ut ostensum est (supra in argg. *Sed contra*), relinquitur quod solum bonum habet causam per se. Nec potest per se causa boni esse nisi bonum, cum causa per se causet sibi simile. Relinquitur ergo quod cujuslibet mali, bonum sit causa per accidens. Contingit autem et malum quod est defectivum bonum, esse causam mali ; sed tamen oportet devenire ad hoc quod prima causa mali non sit malum, sed bonum.

Est ergo duplex modus quo malum causatur ex bono : *uno modo* bonum est causa mali in quantum est deficiens, *alio modo* in quantum est per accidens agens. Quod quidem in rebus naturalibus de facili apparet ; hujus enim mali quod est corruptio aquæ causa est virtus ignis activa. Quæ quidem non principaliter intendit et per se non esse aquæ, sed principaliter intendit formam ignis inducere in materiam cui conjungitur ex necessitate non esse aquæ ; et sic per accidens est quod ignis faciat aquam non esse. Hujus vero mali, quod est monstruositas partus, causa est virtus deficiens in semine. Sed si quæratur causa hujus defectus, quod est malum seminis, erit devenire in (aliquod) bonum quod est causa mali per accidens, et non in quantum est deficiens. Hujus enim defectus, qui est in semine, causa est aliquod principium alterans, quod inducit qualitatem contrariam qualitati quæ requiritur ad bonam dispositionem seminis. Cujus alterantis virtus quanto fuerit perfectior, tanto hanc qualitatem contrariam magis inducit (inducet), et per consequens defectum seminis consequentem. Unde malum seminis non causatur ex bono in quantum est deficiens; sed causatur ex bono in quantum est perfectum, sed per accidens.

In voluntariis autem quodam modo similiter se habet, sed non quantum ad omnia. Manifestum est enim quod delectabile secundum sensum movet vo-

luntatem adulteri, et afficit eam ad delectandum tali delectatione, quæ excludit ordinem rationis, et legis divinæ, quod est malum morale. Si ergo ita esset, quod voluntas ex necessitate reciperet impressionem delectabilis allicientis, sicut ex necessitate corpus naturale recipit impressionem agentis, omnino idem esset in voluntariis et naturalibus. Non est autem sic; quia quantumcunque exterius sensibile alliciat, in potestate tamen voluntatis est recipere vel non recipere; unde mali quod accidit ex hoc quod recipit, non est causa ipsum delectabile movens, sed magis ipsa voluntas. Quæ quidem est causa mali secundum utrumque prædictorum modorum, scilicet, et per accidens et in quantum est bonum deficiens; per accidens quidem, in quantum voluntas fertur in aliquid quod est bonum secundum quid, sed habet conjunctum quod est simpliciter malum; sed ut bonum deficiens, in quantum in voluntate oportet præconsiderare aliquem defectum ante ipsam electionem deficientem, per quam eligit secundum quid bonum, quod est simpliciter malum. Quod sic patet : In omnibus enim quorum unum debet esse regula et mensura alterius, bonum in regulato et mensurato est ex hoc quod regulatur et conformatur regulæ et mensuræ; malum vero ex hoc quod est non regulari vel mensurari. Si ergo sit aliquis artifex qui debeat aliquod lignum recte incidere secundum aliquam regulam, si non recte incidat, quod est male incidere, hæc mala incisio causabitur ex hoc defectu quod artifex erat sine regula et mensura. Similiter delectatio et quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum et regulandum secundum regulam rationis et legis divinæ; unde non uti regula rationis et legis divinæ præintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Hujusmodi autem quod est non uti regula prædicta, non oportet aliquam causam quærere; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere; et hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam in se consideratam, non est malum nec culpæ nec pœnæ; quia anima non tenetur nec potest attendere ad hujusmodi regulam semper in actu; sed ex hoc accipit primo rationem mali, puta culpæ, quod sine actuali consideratione regulæ procedit ad hujusmodi electionem : sicut artifex non peccat in eo quod non semper tenet mensuram, sed ex eo quod non tenens mensuram procedit ad incidendum. Et similiter malum voluntatis quod dicitur culpa, non est in hoc quod actu non attendit ad regulam rationis vel legis divinæ, sed ex hoc quod non habens regulam vel mensuram hujusmodi procedit ad eligendum; est tamen defectus aliquis, at qui est negatio sola. — de Malo q. 1, a. 3, c.; 3. *c. Gent.* c. 10; 2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 3, in c.; Hannibaldus in 2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 2, in c.; 1a, q. 49, a. 1, in c.; *de Div. Nom.* c. 4, l. 22.

Ad primum ergo dicendum, quod boni effectus per se est salvare et producere; sed etiam corruptio et privatio potest esse per accidens effectus boni, ut dictum est (in c.). — 2. *Sent.* l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod bonum non est causa mali nisi per accidens, ut dictum est (in c.). Hoc autem accidens in naturalibus potest esse, et *ex parte agentis*, et *ex parte effectus*. — *Ex parte* quidem *agentis*, sicut cum agens patitur defectum virtutis, ex quo sequitur quod actio sit defectiva et effectus deficiens; ut cum virtus membri digerentis est debilis, sequitur imperfecta decoctio et humor indigestus, quæ sunt quædam mala naturæ. Accidit autem agenti, in quantum est agens, quod defectum virtutis patiatur; non enim agit secundum quod deficit ei virtus, sed secundum quod habet aliquid de virtute; si enim penitus virtute careret, omnino non ageret. Sic agitur malum causatur per accidens ex parte agentis, in quantum agens est deficientis virtutis; propter quod dicitur quod malum non habet causam efficientem, sed deficien-

tem, quia malum non sequitur ex causa agente nisi in quantum est deficientis virtutis, et secundum hoc non est efficiens. In idem autem redit si defectus actionis et effectus proveniat ex defectu instrumenti, vel cujuscunque alterius quod requiritur ad actionem agentis, sicut cum virtus motiva producit claudicationem propter tibiæ curvitatem; utroque enim agens agit et virtute et instrumento. — *Ex parte* vero *effectus* malum ex bono causatur per accidens, tum ex parte materiæ effectus, tum ex parte ipsius formæ. Si enim *materia* sit indisposita ad recipiendam impressionem agentis, necesse est defectum sequi in effectu; sicut cum monstruosi partus sequuntur propter materiæ indigestionem. Nec hoc imputatur ad aliquem defectum agentis, si materiam indispositam non transmutat ad actum perfectum; unicuique enim agenti naturali est virtus determinata secundum modum suæ naturæ; quam si non excedat, non propter hoc erit deficiens in virtute, sed tunc solum quando deficit a mensura virtutis sibi debitæ per naturam. Ex parte autem *formæ* effectus, per accidens malum incidit, in quantum formæ alicui de necessitate adjungitur privatio alterius formæ; unde simul cum generatione unius rei necesse est alterius rei sequi corruptionem; sed hoc malum non est malum effectus intenti ab agente, sicut in præcedentibus patet, sed alterius. — Sic igitur in naturalibus patet quod malum per accidens tantum causatur a bono. Eodem autem modo et in artificialibus accidit; ars enim in sua operatione imitatur naturam, et similiter peccatum in utraque invenitur. In moralibus autem non sic omnino, ut ex dictis patet. — 3. *c. Gent.* c. 10, rat. 4.

Ad id vero quod dicitur in objectione, — quod id quod est per accidens, est ut in paucioribus, malum vero contingit ut in pluribus, — dicendum, quod bonum in toto universo contingit ut in pluribus, malum autem ut in paucioribus; plures enim sunt partes universi in quibus malum naturæ accidere non potest, scilicet superiora corpora, quam illæ in quibus malum naturæ accidit, scilicet inferiora corpora, in quibus etiam malum naturæ ut in paucioribus est, quia causæ naturales non deficiunt a suis ordinatis effectibus nisi in minori parte. Similiter est etiam in voluntariis, si accipiatur completa causa, quæ est voluntas per habitum perfecta, quia hæc ab actu virtutis ut in minori parte deficit. Voluntas autem nondum per habitum perfecta, est incompleta causa, quia se ad utrumlibet habet; et sicut mala pluribus modis contigunt quam bona, ita in pluribus flectitur in mala quam in perfecte bona. In nullo enim voluntas hoc modo deficit, ut saltem in aliquam bona non convertatur, quia malum si perfectum sit, se ipsum destruit, ut in 4. *Eth.* (c. 5, al. 11) dicitur. — 2. *Sent.* l. c. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod aliquod bonum est causa mali in quantum est deficiens; non tamen hoc solummodo bonum est causa mali, sed etiam quodam modo bonum, non in quantum est deficiens, est causa mali per accidens. Sed in voluntariis causa mali, quod dicitur peccatum, est voluntas deficiens; sed ille defectus non habet rationem nec culpæ nec pœnæ, secundum quod præintelligitur peccato, sicut expositum est. Nec hujusmodi defectus oportet aliam causam quærere; unde non oportet procedere in infinitum. Si ergo dicatur, quod bonum, in quantum est deficiens, est causa mali, si ly *in quantum* designet aliquid præexistens, sic non est universaliter verum; si autem designet concomitantiam, sic verum est universaliter, quia omne quod causat malum est deficiens, id est defectum causans, sicut si diceretur, quod omne calefaciens calefacit in quantum est calefaciens. — *de Malo* l. c. ad 6.

Ad quartum dicendum, quod bonum, in quantum habet aptitudinem ad deficiendum, non est sufficiens causa defectus quod sit malum in actu, sed in quantum habet aliquem defectum in actu, sicut

etiam in voluntate expositum est. Quamvis etiam non sit necessarium quod habeat qualemcunque defectum ad hoc quod sit causa mali; quia etiam si non sit deficiens, potest esse per accidens causa mali. — *Ibid.* ad 7.

Ad quintum dicendum, quod bonum ex hoc quod est creatum aliquo modo potest deficere illo defectu ex quo malum voluntarium procedit; quia ex hoc ipso quod est creatum, sequitur quod ipsum sit subjectum alteri, sicut regulæ et mensuræ. Si autem ipsum esset sua regula et mensura, non posset sine regula ad opus procedere. Propter hoc Deus, qui est sua regula, peccare non potest : sicut nec artifex peccare posset in incisione ligni, si sua manus regula esset. — *Ibid.* ad 9.

Ad sextum dicendum, quod causa per accidens dicitur aliquid alicujus dupliciter : *uno modo* ex parte causæ, sicut causa domus per se est ædificator, cui accidit esse musicum; et sic musicum, quod accidit causæ per se, dicitur per accidens causa domus. *Alio modo* ex parte effectus, ut si dicatur, quod ædificator est causa domus per se; causa autem alicujus quod accidit domui, est per accidens; sicut quod domus sit fortunata vel infortunata, hoc est quod alicui in domo facta accidat bene vel male. Cum ergo dicitur, quod bonum est causa mali per accidens, intelligendum est secundum accidens quod accidit effectui, in quantum scilicet bonum est causa alicujus boni, cui accidit quædam privatio (boni) quæ dicitur malum. Licet autem aliquando actio causæ pertingat ad ipsum effectum qui est per accidens, sicut effodiens sepulchrum per suam effossionem invenit thesaurum; non tamen hoc est semper verum. Operatio enim ædificatoris non pertingit ad hoc quod habitanti in domo, bene vel male accidat. Et sic dico, quod actio boni non pertingit ad malum causatum. Propter quod Dionysius dicit in lib. *de Div. Nom.* (c. 4, § 32; — Migne t. 3, col. 731), quod malum non solum est præter intentionem, sed etiam præter viam, quia motus per se non terminatur ad malum. — *Ibid.* ad 14.

Ad septimum dicendum, quod sicut per accidens quod est ex parte causæ reducitur ad causam per se agentem; ita per accidens quod est ex parte effectus reducitur ad alium effectum per se. Malum vero cum sit effectus per accidens, reducitur ad bonum cui conjungitur, quod est effectus per se. — *Ibid.* ad 16.

Ad octavum dicendum, quod corruptio dicitur mutatio naturalis, non secundum naturam particularem ejus quod corrumpitur, sed secundum naturam universalem, quæ movet ad generationem vel corruptionen; ad generationem quidem propter se; ad corruptionem autem in quantum generatio sine corruptione esse non potest. Et sic non est per se et principaliter intenta corruptio, sed generatio tantum. — *Ibid.* ad 18.

Ad nonum dicendum, quod causa mali per accidens non est bonum quod privatur per malum, neque bonum quod substernitur malo; sed bonum quod est agens, quod inducendo unam formam privat aliam. — *Ibid.* ad 19.

ARTICULUS VI

UTRUM MALUM SIT PRÆTER INTENTIONEM IN REBUS ET UTRUM MALUM POSSIT ESSE CAUSA.

I. Videtur quod malum non sit præter intentionem in rebus.

1. Quod enim accidit præter intentionem agentis dicitur esse fortuitum et casuale, et ut in paucioribus accidens. Malum autem fieri non dicitur fortuitum et casuale, neque ut in paucioribus accidens, sed semper, vel in pluribus; in natulibus enim semper generationi corruptio adjungitur; in agentibus etiam per voluntatem in pluribus defectus accidit, cum difficile sit secundum virtutem agere, sicut attingere centrum in circulo, ut dicit Aristoteles in 2. *Eth.* (c. 9.) Non igitur videtur malum esse proveniens

præter intentionem. — 3. *c. Gent.* c. 5, rat. 1.

2. Præterea, Aristoteles in 3. *Eth.* (c. 2, al. 4) expresse dicit, quod malitia est voluntarium, et probat per hoc quod operatur aliquis injusta voluntarie. Irrationabile autem est operantem voluntarie injusta non velle injustum esse, et voluntarie stuprantem non velle incontinentem esse; et per hoc etiam legislatores puniunt malos quasi voluntarie operantes mala. Non videtur igitur malum præter voluntatem esse. — *Ibid.* rat. 2.

3. Præterea, omnis motus naturalis habet finem intentum a natura; corruptio autem est mutatio naturalis, sicut et generatio : finis igitur ejus, qui est privatio, habens rationem mali, est intentus a natura sicut etiam forma et bonum, quæ sunt generationis finis. — *Ibid.* rat. 3.

Sed contra : 1. quod ex actione consequitur diversum ab eo quod erat in intentione, sive intentum ab agente, manifestum est præter intentionem accidere; malum autem diversum est a bono, quod intendit omne agens : est igitur malum præter intentionem eveniens. — 3. *c. Gent.* c. 4, rat. 1.

II. Videtur quod malum nullo modo possit esse causa.

1. Unumquodque enim est causa, in quantum est actu; quod autem est actu, est ens; sed malum non est ens, ut supra (a. 1, in c.) dictum est : ergo.

2. Præterea, malum non potest esse causa nisi mali; at mali causa, ut supra (a. 5, in c.) dictum est, est bonum et non malum : ergo malum nullo modo potest esse causa.

Sed contra : Malum est privatio quædam, ut ex prædictis (a. 2, in c.) patet; privatio autem est principium per acccidens in rebus mobilibus, sicut materia et forma per se : malum igitur est aliquo modo alicujus causa, scilicet per accidens. — 3. *c. Gent.* c. 14, rat. 2.

Respondeo dicendum *ad primam quæstionem*, quod malum non est in rebus nisi præter intentionem, quod ad præsens *triplici* ratione manifestari potest.

Primo, quia defectus in effectu et actione consequitur aliquem defectum in principiis actionis, sicut ex aliqua corruptione seminis sequitur partus monstruosus, et ex curvitate cruris sequitur claudicatio. Agens autem agit secundum quod habet de virtute activa, non secundum id quod defectum virtutis patitur; secundum autem quod agit, sic intendit finem. Intendit igitur finem correspondentem virtuti; quod igitur sequitur respondens defectui virtutis, erit præter intentionem agentis. Hoc autem est malum. Accidit igitur malum præter intentionem.

Secundo, quia ad idem tendit motus mobilis et motio moventis. Mobile autem tendit per se ad bonum, ad malum autem per accidens, et præter intentionem; quod quidem maxime in generatione et corruptione apparet; materia enim, cum est sub una forma, est in potentia ad formam aliam et privationem formæ jam habitæ, sicut, cum est sub forma aeris, est in potentia ad formam ignis, et privationem formæ aeris, et ad utrumque transmutatio materiæ terminatur simul : ad formam quidem ignis secundum quod generatur ignis; ad privationem autem formæ aeris, secundum quod corrumpitur aer. Non autem intentio et appetitus materiæ est ad privationem, sed ad formam; non enim tendit ad impossibile; est autem impossibile materiam sub privatione tantum esse, esse vero eam sub forma est possibile; igitur quod terminetur ad privationem est præter intentionem; terminatur autem ad eam in quantum pervenit ad formam quam intendit, quam privatio alterius formæ de necessitate consequitur. Transmutatio ergo materiæ in generatione et corruptione per se ordinatur ad formam; privatio vero consequitur præter intentionem; et similiter oportet esse in omnibus motibus, et ideo in quolibet motu est generatio et corruptio secundum quid; sicut cum aliquid alteratur de albo in nigrum, corrumpitur album et

fit nigrum. Bonum autem est secundum quod materia est perfecta per formam, et potentia per actum proprium; malum autem secundum quod est privata actu debito. Omne igitur quod movetur tendit in suo motu pervenire ad bonum, pervenit autem ad malum præter intentionem. Igitur, cum omne agens et movens intendat ad bonum, malum provenit præter intentionem agentis.

Tertio, quia in agentibus per intellectum et æstimationem quamcunque, intentio sequitur apprehensionem ; in illud enim tendit intentio quod apprehenditur ut finis. Si ergo perveniatur ad aliquid quod non habet speciem apprehensam, erit præter intentionem; sicut si aliquis intendat comedere mel, et comedat fel, credens illud esse mel, hoc erit præter intentionem. Sed omne agens per intellectum intendit aliquid secundum quod accipit illud sub ratione boni ; si ergo illud non sit bonum, sed malum, hoc erit præter intentionem. Agens igitur per intellectum non operatur malum nisi præter intentionem ; cum igitur tendens ad bonum sit commune agenti per intellectum et agenti per naturam, malum non consequitur ex intentione agentis. — 3. *c. Gent.* c. 4.

Ut autem rationum objectarum manifestior fiat solutio, considerandum est, quod malum considerari potest vel in substantia aliqua vel in actione. Malum quidem in substantia aliqua est ex eo quod deficit ei aliquid quod natum est et debet habere; si enim homo non habet alas, non est ei malum, quia non est natus eas habere; si etiam homo capillos flavos non habet, non est malum, quia, etsi natus est habere, non tamen est ei debitum ut habeantur; est tamen malum si non habeat manus, quas natus est et debet habere, si sit perfectus; quod tamen non est malum avi. Omnis autem privatio, si proprie et stricte accipiatur, est ejus quod quis natus est habere et debet habere. In privatione igitur sic accepta est ratio mali. Materia autem cum sit in potentia ad omnes formas, omnes quidem nata est habere, nulla tamen est ei debita, cum sine quavis una earum possit esse perfecta in actu ; quælibet tamen earum est debita alicui eorum quæ ex materia constituuntur; nam non potest esse aqua nisi habeat formam aquæ, nec potest esse ignis nisi habeat formam ignis. Privatio igitur hujusmodi formæ comparata ad materiam non est malum naturæ, sed comparata ad id cujus est forma est malum ejus, sicut privatio formæ ignis est malum ignis. Et quia tam privationes quam habitus et formæ non dicuntur esse nisi secundum quod sunt in subjecto, si quidem privatio sit malum per comparationem ad subjectum in quo est, erit malum simpliciter; sin autem, erit malum alicujus, et non simpliciter ; hominem igitur privari manu, est malum simpliciter ; materiam autem privari forma aeris, non est malum simpliciter, sed est malum aeris. — Privatio autem ordinis aut commensurationis debitæ in actione, est malum actionis ; et quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo et aliqua commensuratio, necesse est ut talis privatio in actione simpliciter malum existat. — 3. *c. Gent.* c. 6 princ.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne quod est præter intentionem oportet esse fortuitum vel casuale. Si enim quod est præter intentionem sit consequens ad id quod est intentum vel semper vel sicut frequenter, non eveniet fortuito vel casualiter; sicut in eo qui intendit dulcedine vini frui, si ex potatione vini sequatur ebrietas semper vel frequenter, non erit fortuitum nec casuale ; esset autem casuale, si sequeretur ut in paucioribus. Malum ergo corruptionis naturalis, etsi sequatur præter intentionem generantis, consequitur tamen semper ; nam semper formæ unius est adjuncta privatio alterius ; unde corruptio non evenit casualiter, neque ut in paucioribus, licet privatio quandoque non sit malum simpliciter, sed alicujus, ut dictum est. — Si autem sit talis privatio

quæ privat id quod est debitum generato, erit casuale et simpliciter malum, sicut cum nascuntur partus monstruosi ; hoc enim non consequitur de necessitate ad id quod est intentum, sed est ei repugnans, cum agens intendat perfectionem generati.

Malum autem actionis accidit in naturalibus agentibus ex defectu virtutis activæ ; unde si agens habet virtutem defectivam, hoc malum consequitur præter intentionem, sed non erit casuale, quia de necessitate est consequens ad talem agentem, cum tale agens vel semper vel frequenter patitur hunc defectum virtutis ; erit autem casuale, si hic effectus raro talem comitatur agentem. — *Ibid.* rat. 1.

In agentibus autem voluntariis intentio est ad bonum aliquod particulare, si debet sequi actio ; nam universalia non movent, sed particularia in quibus est actus. Si igitur illud bonum quod intenditur habeat conjunctam privationem boni secundum rationem vel semper vel frequenter, sequitur malum morale, non casualiter, sed vel semper vel frequenter : sicut patet in eo qui vult uti vino propter dulcedinem, quam dulcedinem consequitur in ordinatio ebrietatis ; unde malum ebrietatis non sequitur casualiter ; esset autem casuale malum, si ad id quod intendit, sequeretur aliquod peccatum, puta ebrietas, ut in paucioribus : sicut (etiam) cum quis projiciens ad avem interficit hominem. — Quod autem hujusmodi bona aliquis intendat ut in pluribus, quibus privationes boni secundum rationem consequantur, ex hoc provenit quod plures vivunt secundum sensum, eo quod sensibilia sunt nobis manifesta et magis efficaciter in particularibus, in quibus est operatio ; ad plura autem talium bonorum sequitur privatio boni secundum rationem. — *Ibid.*

Ad secundum dicendum, quod licet malum præter intentionem sit, est tamen voluntarium, licet non per se, sed per accidens. Intentio enim est ultimi finis, quem quis propter se vult ; voluntas autem est etiam ejus quod quis vult propter aliud, etiamsi simpliciter non vellet : sicut qui projicit merces in mare causa salutis, non intendit projectionem mercium, sed salutem, projectionem autem vult non simpliciter, sed causa salutis. Similiter propter aliquod bonum sensibile consequendum vult aliquis facere inordinatam actionem, non intendens inordinationem, neque volens eam simpliciter, sed propter hoc ; et ideo hoc modo malitia dicitur voluntaria, sicut projectio mercium in mari. — *Ibid.* rat. 2.

Ad tertium dicendum, quod nunquam invenitur mutatio corruptionis sine mutatione generationis ; et per consequens, nec finis corruptionis sine fine generationis. Natura ergo non intendit finem corruptionis seorsum a fine generationis, sed simul utrumque. Non enim est de intentione naturæ absoluta quod non sit aqua, sed quod sit aer, quo existente non est aqua ; hoc ergo quod est esse aerem, intendit natura secundum se ; hoc vero quod est non esse aquam, non intendit nisi in quantum est conjunctum ei quod est esse aerem. Sic igitur privationes a natura non sunt secundum se intentæ, sed secundum accidens ; formæ vero secundum se. — Patet igitur ex præmissis quod illud quod est simpliciter malum omnino est præter intentionem in operibus naturæ, sicut partus monstruosi ; quod vero non est simpliciter, sed alicui malum, non est intentum a natura secundum se, sed secundum accidens. — *Ibid.* rat. 3.

Ad secundam quæstionem respondeo dicendum, quod malum non est quidem causa per se, est tamen causa per accidens. Et quod non sit causa per se, patet quidem, quia omnis causa vel est materia vel forma vel agens vel finis. Malum autem non potest esse neque materia neque forma ; ostensum est enim supra (a. 2, arg. 7 *Sed contra*), quod tam ens actu quam ens in potentia est bonum. Similiter non potest esse agens, cum

unumquodque agat secundum quod est actu et formam habet. Neque etiam potest esse finis, cum sit præter intentionem, ut dictum est (in quæstiunc. præced.). — 3. *c. Gent.* c. 10, rat. 4. — Malum igitur non potest esse causa per se, potest tamen esse causa per accidens. Cujus ratio *triplex* afferri potest. *Prima* est, quia si aliquid est causa alicujus per se, id quod accidit ei, est causa illius per accidens : sicut album quod accidit ædificatori, est causa domus per accidens. Omne autem malum est in aliquo bono; bonum autem omne est alicujus aliquo modo causa ; materia enim est quodam modo causa formæ, et quodam modo e converso ; et similiter est de agente et fine ; unde non sequitur processus in infinitum in causis et causatis, si quodlibet est alicujus causa, propter circulum inventum in causis et causatis, secundum species diversas causarum. Malum igitur est per accidens causa. *Secunda* est, quia ex defectu causæ sequitur defectus in effectu. Defectus autem in causa est aliquod malum ; non tamen potest esse causa per se, quia res non est causa per hoc quod est deficiens, sed per hoc quod est ens ; si enim tota deficeret, nullius esset causa. Malum igitur est aliqua causa per accidens. *Tertia* est, quia secundum omnes species causarum discurrendo invenitur malum esse per accidens causa : in specie quidem causæ efficientis, quia propter causæ agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu et actione ; in specie vero causæ materialis, quia ex materiæ indispositione causatur in effectu defectus ; in specie vero causæ formalis, quia uni formæ semper adjungitur alterius formæ privatio ; in specie vero causæ finalis, quia indebito fini adjungitur malum, in quantum per ipsum finis debitus impeditur. Patet igitur quod malum est causa per accidens, et non potest esse causa per se. — 3. *c. Gent.* c. 14.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio procedit de causa per se, ut dictum est in c.

Ad secundum dicendum, quod est duplex modus quo malum causatur ex bono, ut supra (a. 5, in c.) dictum est : uno modo bonum est causa mali, in quantum est deficiens ; et sic malum est per accidens causa mali ; ita quod id quod est de ratione causæ, habeat a bono cui adjungitur. Alio modo bonum est causa mali, non quod sit deficiens in se, sed quia est agens per accidens ; et sic bonum est causa per accidens mali ; non primo modo quod dicitur causa per accidens, sed secundo modo supra (a. 5, ad 6) relato. — *de Malo* q. 1, a. 3, in c., ante med.

ARTICULUS VII

UTRUM SUMMUM BONUM SIT CAUSA MALI.

Videtur quod summum bonum sit causa mali.

1. Quod enim est causa causæ, est causa causati ; sed bonum creatum est causa mali, ut supra (in a. 5) probatum est : ergo causa boni creati est causa mali ; hæc autem est Deus, summum scilicet bonum : ergo summum bonum est causa mali. — Hannibaldus in 2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 2, arg. 3.

2. Præterea, effectus causæ secundæ reducitur in causam primam ; bonum autem est causa mali : ergo malum reducitur in causam primam, scilicet Deum summum bonum ; ergo idem quod prius. — 1 a, q. 49, a. 2, arg. 2.

3. Præterea, si bonum est causa mali, aut in quantum est bonum aut in quantum est deficiens. Si in quantum bonum, ergo nihil prohibet summum bonum esse causam mali. Si autem in quantum est deficiens, defectus autem ipse quoddam malum est, sequitur quod malum est causa mali, quod est contra prædicta (supra, a. 6, quæstiunc. 2). Ergo summum bonum potest esse causa mali. — Hannibaldus in 2. *Sent.* l. c. arg. 2.

4. Præterea, sicut dicitur in 2. *Phys.* (*text.* 30 ; c. 3), idem est causa salutis navis et periculi ; sed Deus est causa salu-

tis omnium rerum : ergo est ipse causa omnis perditionis et mali. — 1 a, l. c. arg. 3.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in *Libro* 83 *Quæst.* (q. 21 ; — Migne t. 40, col. 16), quod Deus « non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse ». — 1 a, l. c. arg *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra (a. 5, ad 2) dictis patet, malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, quia est suum esse, ei autem quod est suum esse, nulla de perfectionibus esse deesse potest, ut supra (a. 3, in fine c.) ostensum est. Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam. Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus quam in voluntariis. Dictum est enim (a. 5, in c.), quod aliquod agens, in quantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra (a. 1, in c.) dictum est, quod quædam sint quæ deficere possint, et interdum deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti et quasi per accidens, causat corruptiones rerum. Quod autem dicitur in *Sap.* 1, 13 : quod « Deus mortem non fecit », intelligitur *quasi per se intentum.* Ad ordinem autem universi pertinet ordo justitiæ, qui requirit ut peccantibus pœna inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali quod est pœna. — 1 a, q. 49, a. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod quidquid est causa causæ, in quantum est causa, est causa effectus. Bonum autem creatum est causatum a Deo, secundum quod est bonum. Sed est causa mali secundum quod est particulare, et distans a perfectione summi boni. Hoc autem non est in bono creato (secundum quod est a summo bono), imo hoc habet secundum quod est ex nihilo. Unde non sequitur quod Deus sit causa mali. — Hannibaldus in 2. *Sent.* l. c. ad 3.

Ad secundum dicendum, quod effectus causæ secundæ deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu. Sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva ; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam ; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente. — 1a, l. c. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod bonum potest esse causa mali ex hoc, quod est particulare bonum ; hinc enim habet quod bonum ex eo causatum, non est omnibus conveniens, sed alicui. Primum autem bonum, id est Deus, non est particulare bonum, sed bonum omnis boni ; et ideo causa mali esse non potest. — Hannibaldus in 2. *Sent.* l. c. ad 2.

Ad quartum dicendum, quod submersio navis attribuitur nautæ ut causæ, ex eo quod non agit quod requiritur ad salutem navis. Sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile. — 1a, l. c. ad 3.

ARTICULUS VIII

UTRUM DETUR ALIQUOD SUMMUM MALUM QUOD SIT CAUSA CETERORUM.

Videtur quod sit aliquod summum malum quod sit causa ceterorum.

1. Contrariorum enim effectum contrariæ sunt causæ ; sed in rebus invenitur contrarietas, secundum quod sunt bona et mala : ergo sunt contraria principia,

unum boni, aliud mali. — 1a, q. 49, a. 3, arg. 1; 2. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1, arg. 4 et in 1.

2. Præterea, si unum contrariorum est in rerum natura, est et reliquum, ut supra (a. 2, ad 3) ostensum, et dicitur in 2. *de Cœlo* (*text.* 18; c. 3); sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni : ergo est et summum malum ei oppositum causa omnis mali. — 1a, l. c. arg. 2; 2. *Sent.* l. c. arg. 1.

3. Præterea, sicut in rebus invenitur bonum et melius, ita malum et pejus; sed bonum et melius dicuntur per respectum ad optimum : ergo malum et pejus dicuntur per respectum ad aliquod summum malum. — 1a, l. c. arg. 3; *de Pot.* q. 3, a. 6, arg. 14.

4. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad illud quod est per essentiam; sed res quæ sunt malæ apud nos, non sunt malæ per essentiam, sed per participationem : ergo est invenire aliquod summum malum, quod est malum per essentiam et causa omnis mali. — 1a, l. c. arg. 4.

5. Præterea, omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se; sed bonum est causa mali per accidens : ergo oportet ponere (aliquod) summum malum, quod sit causa malorum per se. Neque potest dici quod malum non habeat causam per se, sed per accidens tantum, quia sequeretur quod malum non esset ut in pluribus, sed ut in pauciori-bus. — 1a, l. c. arg. 5; *de Pot.* l. c. arg. 2 et 5.

6. Præterea, malum effectus reducitur ad malum causæ; quia effectus deficiens est a causa deficiente, sicut supra (a. 7, in c.) dictum est; ergo oportet ponere unum primum malum, quod sit causa omnis mali. — 1a, l. c. arg. 6.

Sed contra : 1. Summum bonum est causa omnis entis, ut supra (q. 5, a. 1) ostensum est; ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum. — 1a, l. c. arg. *Sed contra.*

2. Præterea, summum malum oportet esse absque consortio omnis boni, sicut et summum bonum est quod est omnino separatum a malo ; non potest autem esse aliquod malum omnino separatum a bono, cum ostensum sit (in a. 3), quod malum fundatur in bono : ergo nihil est summe malum. — 3. *c. Gent.* c. 15, rat. 1.

3. Præterea, si aliquid est summe malum, oportet quod per essentiam suam sit malum, sicut et summe bonum est quod per essentiam suam bonum est. Hoc autem est impossibile, cum malum non habeat aliquam essentiam, ut supra (a. 2, in c.) probatum est; impossibile est igitur ponere summum malum, quod sit malorum principium. — *Ibid.* rat. 2.

4. Præterea, illud quod est primum principium, non est ab aliquo causatum; omne autem malum causatur a bono, ut (a. 5, in c.) ostensum est : non est igitur malum primum principium. — *Ibid.* rat. 3.

5. Præterea, malum non agit nisi in virtute boni, ut supra (a. 5, in c.) ostensum est ; primum autem principium agit virtute propria : malum igitur non potest esse primum principium. — *Ibid.* rat. 4.

6. Præterea, cum id quod est per accidens sit posterius eo quod est per se, impossibile est quod sit primum id quod est per accidens; malum autem non evenit nisi per accidens et præter intentionem, ut probatum est (a. 6, in c.) : impossibile est igitur quod malum sit primum principium. — *Ibid.* rat. 5.

7. Præterea, omne malum habet causam per accidens, ut probatum est (a. 7, in c.); primum autem principium non habet causam, neque per se neque per accidens : malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere. — *Ibid.* rat. 6.

8. Præterea, causa per se est prior causa per accidens ; sed malum non est causa nisi per accidens, ut ostensum est (a. 6, quæstiunc. 2) : malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere. — *Ibid.* rat. 7.

Respondeo dicendum, quod ex prædictis patet non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum. *Primo*, quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum, quod præhabet in se omnem bonitatem. Summum autem malum esse non potest ; quia, ut supra (a. 4, in c.) ostensum est, etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere ; et sic semper remanente bono, non potest esse aliquid integre et perfecte malum. Propter quod Philosophus dicit in 4. *Eth.* (c. 5, al. 11) quod si malum integrum sit, se ipsum destruet : quia, destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali), subtrahitur etiam ipsum malum. *Secundo*, quia ratio mali repugnat rationi primi principii, et quia malum causatur ex bono, ut supra (in a. 3) ostensum est.

Qui autem posuerunt duo principia prima, unum bonum et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua et aliæ extraneæ positiones antiquorum ortum habuerunt ; quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si invenerunt aliquid esse nocivum alicui rei per virtutem suæ naturæ, æstimaverunt naturam illius rei esse malam ; puta si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicujus pauperis. — Judicium autem de bonitate alicujus rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare, sed secundum se ipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quælibet res suum locum ordinatissime tenet, ut ex dictis (a. 1, in c.) patet. — Similiter etiam qui (1) invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem. Et ideo usque ad prima principia in causis contrarietatem esse judicaverunt. Sed cum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis supra causas contrarias proprias inveniri unam causam communem ; sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis cœlestis. Et similiter super omnia quæ quocunque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra (q. 5, a. 1, in c.) ostensum est. — 1a, q. 49, a. 3, c. ; 2. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1, in c. ; Hannibaldus in 2. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2, in c. ; *de Pot.* q. 3, a. 6, in c. ; 3. *c. Gent.* c. 15.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi. Et ideo, licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem. — 1a, l. c. ad 1 ; 2. *Sent.* l. c. ad 4.

Ad secundum dicendum, quod privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subjectum autem privationis est ens in potentia, ut dictum est (a. 2, in c.). Unde cum malum sit privatio boni, ut ex dictis (ibid.) patet ; illi bono opponitur cui adjungitur potentia, non autem summo bono quod est actus purus. — 1a, l. c. ad 2 ; 2. *Sent.* l. c. ad 1.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque intenditur secundum propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quædam, ita privatio est quædam remotio. Unde omnis forma et perfectio et bonum per accessum ad terminum perfectum attenditur (intenditur) ; privatio autem et malum per recessum a termino. Unde non dicitur malum et pejus per accessum ad summum malum ; sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum. — 1a, l. c. ad 3 ; *de Pot.* l. c. ad 14.

Ad quartum dicendum, quod nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.— 1a, l. c. ad 4.

(1) Al « quia ».

Ad quintum dicendum, quod malum non potest habere causam nisi per accidens, ut supra (a. 5, in c.) dictum est. Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur, quod malum est ut in pluribus, simpliciter falsum est, ut supra (a. 6, quæstiunc. 1, ad 1) dictum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturæ, sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque specie defectus naturæ accidit ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus ; quia bonum hominis secundum sensum corporis non est bonum hominis in quantum homo, sed secundum rationem ; plures autem sequuntur sensum quam rationem. — *Ibid.* ad 5.

Ad sextum dicendum, quod in causis mali non est procedere in infinitum, sed est reducere omnia mala aliquam in causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens. — *Ibid.* ad 6.

QUÆSTIO XXI (1)

* DE DIVISIONE ENTIS IN ENS REALE ET RATIONIS.

Post considerationem de passionibus entis et de iis quæ sequuntur ad illas, considerandum est de divisionibus entis. Erit autem hæc consideratio partita *in sex partes*. Primum enim considerabimus divisionem entis in reale et rationis ; secundo entis realis in ens per se et ens per accidens ; tertio entis per se in substantiam et accidens ; quarto entis in actum et potentiam ; quinto in materiale et immateriale, corporeum et spirituale ; sexto in creatum et increatum.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR TRIA :

* 1. Utrum ens dicatur æquivoce an vero analogice de ente reali et rationis.

2. Utrum ens rationis sit conceptus mentis, cui nihil respondet in re. [*Edit. Ticin. :* Quid sit ens rationis].

* 3. Utrum Deus possit facere entia rationis.

ARTICULUS I

* UTRUM ENS DICATUR ÆQUIVOCE AN VERO ANALOGICE DE ENTE REALI ET RATIONIS.

Videtur quod ens dicatur æquivoce de ente reali et rationis.

1. Philosophus enim 6. *Metaphys.* in fine (*text.* 8 ; l. 5, c. 3) a metaphysica consideratione rejicit entia rationis ; sed si ens esset analogum enti reali et rationis, ad scientiam metaphysicam, vel ad aliquam aliam pertineret consideratio entium rationis, sicut ad metaphysicam spectat consideratio decem generum, quia conveniunt analogice in ente, quod est illius subjectum. — 6. *Metaphys.* l. 4.

2. Præterea, ubi nulla est similitudo, ibi non potest aliquid communiter prædicari nisi æquivoce ; sed inter ens reale et rationis non est ulla similitudo (hæc enim est participatio ejusdem formæ ; ens autem reale et rationis non participant eandem formam, ut patet) ; ergo ens non nisi æquivoce dicitur de ente reali et rationis. — 1. *c. Gent.* c. 33 ; *de Pot.* q. 7, a. 7, arg. 3 *Sed contra.*

3. Præterea, dicit Philosophus (5. *Metaphys. text.* 17 ; l. 4, c. 12), quod privatio potest significari ut habitus et ut ens, quia de privatione dicitur ens æquivoce ; sed privatio est ens rationis : ergo ens de ente reali et rationis dicitur æquivoce. — 5. *Metaphys.* l. 14 (17).

4. Præterea, enti et non enti nihil potest esse commune nisi secundum æqui-

(1) *Edit. Ticin. :* Quæst. 8 De divisione entis in ens reale et rationis. — Deinde considerandum est de divisionibus entis. Erit autem hæc consideratio *quadripartita* juxta quatuor præcipuas divisiones illius. Primum enim considerabimus divisionem entis in reale et rationis ; secundo entis realis in ens per se et per accidens ; tertio entis per se in substantiam et accidens ; quarto ejusdem entis in actum et potentiam, quæ est divisio cujuslibet generis prædicamentalis.

vocationem, ut dicitur in 3. *Metaphys.*; sed ens rationis est non ens; nam inter entia rationis ponuntur privationes et negationes, quæ sunt non entia, ut per se manifestum est; imo et ipsa non entia dicuntur entia rationis : ergo ens dicitur æquivoce de ente reali et rationis. — *de Verit.* q. 2, a. 11, arg. 5; *Tabula Aurea* voce « ens » n. 17, 18.

5. Præterea, omne ens dicitur *res*; nam cum sit unum de transcendentibus, convertitur cum ente; ergo si entia rationis, ut privationes, negationes et similia, sunt entia, oportet quod sint res quædam; sed res dicitur quod habet esse ratum et firmum : ergo cum entia rationis non habeant esse ratum et firmum in natura, nullo modo de illis dicetur ens nisi æquivoce. — *Tabula Aurea* voce « res » n. 1, 2, 4.

Sed contra est, quod Philosophus 5. *Metaphys.* (*text.* 17; l. 4, c. 12) privationes et negationes vocat entia; idemque dicit 12. *Metaphys.* (*text.* 3; l. 11, c. 1); et magis expresse 4. *Metaphys.* (*text.* 2; l. 3, c. 2) dicit, quod ita se habet ens ad substantiam, quantitatem, qualitatem, et ad privationes et negationes et ad non entia, quatenus nimirum sunt entia rationis, sicut se habet sanum ad diætam, medicinam, urinam et animal. Sed sanum ad prædicta dicitur analogice. Ergo et ens dicetur analogice ad entia realia, et ad privationes et negationes, quatenus sunt entia rationis. — 4. *Metaphys.* l. 1; 5. *Metaphys.* l. 14 (17); 11. *Metaphys.* l. 1.

Respondeo dicendum, quod id, quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et relatio; et utrumque dicitur ens, quia cum intellectus non possit scire nisi ens, quia hoc est ejus objectum primum, non potest intelligere non ens nisi fingendo ipsum ens aliquo modo; quod cum intellectus apprehendere nititur, efficitur ens rationis, de quo 5. *Metaphys.* (*text.* 14; l. 4, c. 7) dicitur, quod ens uno modo dicitur, de quo possunt propositiones formari, etsi essentiam non habeat. — *de Verit.* q. 21, a. 1, c.; *Opusc.* 42, c. 1. — Dupliciter autem intellectus apprehendit non ens reale : vel *absolute*, et sic apprehendit negationes et privationes per modum entium; vel *relative*, cum aliquid ad aliud comparat, ut cum hominem animali comparando efficit relationem rationis speciei. — Duplex autem *analogia* reperitur inter ens reale et rationis : *una attributionis* ad unum tamquam subjectum, ut dicit Philosophus 4. *Metaphys.* (*text.* 2; l. 3, c. 2). Alia enim dicuntur entia vel esse, quia per se habent esse, sicut substantiæ, quæ principaliter et prius dicuntur entia; alia vero, quia sunt passiones et proprietates substantiæ. Quædam autem dicuntur entia, quia sunt via ad substantiam, sicut generationes et motus. Alia autem entia dicuntur, quia sunt corruptiones substantiæ; corruptio enim est via ad non esse, sicut generatio est via ad substantiam. Et quia corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam, convenienter etiam ipsæ privationes formarum substantialium esse dicuntur. Et iterum qualitates vel accidentia quædam dicuntur entia quia sunt activa vel generativa substantiæ vel eorum quæ secundum aliquam habitudinem ad substantiam dicuntur, vel etiam ipsius substantiæ esse dicuntur. Unde dicimus, quod non ens est non ens; quod non diceretur, nisi negationi aliquo modo esse competeret. Hæc autem omnia, quæ esse dicuntur, ad substantiam, quæ maxime dicitur ens, sicut ad primum et principale referuntur. Nam quantitates et qualitates dicuntur esse, in quantum tendunt ad substantiam vel ad aliquid prædictorum; privationes autem et negationes, in quantum removent aliquid prædictorum. — *Altera* est *analogia proportionalitatis*, quia cum entia rationis habeant aliquo modo esse, ita se habent ad suum esse, sicut se habent entia realia ad suum. Quæ analogia eo manifestius apparet inter relationes rationis et reales, quæ sunt entia quædam realia determinati generis. Quod cum relatio non sit ens reale nisi ex fun-

damento, in hoc conveniunt (relationes reales) cum relationibus rationis, quod utraque sunt respectus et ordo ad aliud (1a, q. 28, a. 1, c.; *Tabula Aurea* voce « relatio » n. 9 et 33). Unde manifestum est, quod ens dicitur analogice de ente reali et rationis. — 4. *Metaphys.* l. 1 ; *de Verit.* q. 21, a. 1, c.; q. 2, a. 11, in c. et ad arg. ; *Tabula Aurea* voce « analogia » n. 1 sqq., n. 10 sqq.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo Philosophus rejicit entia rationis a consideratione metaphysica, quia illorum consideratio pertinet ad scientiam de intellectu, a quo fabricantur talia entia. — 6. *Metaphys.* l. 4 in fine.

Ad secundum dicendum, quod inter entia rationis et realia non est similitudo participationis ejusdem qualitatis et formæ, sed est similitudo proportionalitatis, ut dictum est (in c.). — *de Verit.* q. 2, a. 11, c.

Ad tertium dicendum, quod enti et non enti aliquid secundum analogiam convenit, quia ipsum non ens dicitur analogice, ut patet in 4. *Metaphys.* (l. c.) — *Ibid.* ad 5.

Ad quartum patet solutio ex dictis (in c.).

Ad quintum dicendum, quod nomen « rei » dupliciter sumitur. Simpliciter enim dicitur res, quod habet esse ratum et firmum in natura; et dicitur res hoc modo accepto nomine rei, secundum quod habet quidditatem vel essentiam quandam. Sed quia res per suam essentiam cognoscibilis est, transumptum est nomen rei ad omne illud, quod in cognitionem vel in intellectum cadere potest: secundum quod « res » a « reor, reris » dicitur; et per hunc modum dicuntur res « rationes », quæ in natura « ratum » esse non habent : secundum quem modum negationes et privationes et relationes rationis « res » dici possunt, sicut et entia rationis dicuntur, ut Commentator in 4. *Metaphys.* (*text.* 2) dicit. — *Tabula Aurea* voce « res » n. 1 sqq.

ARTICULUS II

UTRUM ENS RATIONIS SIT CONCEPTUS MENTIS, CUI NIHIL RESPONDET IN RE (1).

Videtur quod ens rationis sit conceptus mentis cui aliquid respondet in re.

1. Quod enim nihil habet in re sibi correspondens, non potest rei attribui nisi falso ; at multa sunt quæ vere dicuntur de rebus, quæ sunt entia rationis, ut genera et species ; ergo entia rationis habent aliquid quod sibi respondet in re. — *de Pot.* q. 7, a. 6, arg. 4 et in c.

2. Præterea, res quæ sunt extra animam, significantur per nomina ; sed entia rationis habent nomina, ut est nomen chimæræ : ergo nomina significantia entia rationis significant aliquid in re.

3. Præterea, cum dicitur « Petrus est homo », prædicatur humanitas de Petro; sed humanitas est ens rationis : ergo ens rationis habet aliquid sibi respondens in re, alioqui prædicatio erit falsa et vana. — cf. 1. *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 1, c.

4. Præterea, datur tempus in rerum natura; at tempus est res rationis; numerus enim prioris et posterioris, quæ sunt de ratione temporis, est ex opere rationis (4. *Phys.* l. 17 sqq.). Ergo ens rationis habet aliquid sibi respondens in re.

Sed contra : Negationes sunt entia rationis ; sed negationes nihil dicunt in re, alioqui non essent negationes : ergo entia rationis non habent aliquid quod sibi respondeat in re. — 2. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 1, c.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quæstionis duo sunt consideranda : *primo* quid sit ratio; *secundo* quomodo dicatur aliqua ratio in aliqua re esse. Quantum *ad primum* pertinet, sciendum est quod ratio, prout hic sumitur,

(1) Edit. Ticin. q. 8, a. 2 hisce verbis exhibet titulum articuli : « Utrum ens rationis sit conceptus mentis, cui nihil immediate respondet a parte rei ». Articulus ipse ibi deest, quem supplerunt editores Parisienses anni 1639.

nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis ; et hoc in his quæ habent definitionem, est ipsa definitio : secundum quod Philosophus dicit 4. *Metaphys.* (*text.* 11 ; l. 3, c. 4) : « Ratio quam significat nomen est definitio ». Sed quædam dicuntur habere rationem sic dictam, quæ non definiuntur, sicut quantitas et qualitas et hujusmodi, quæ non definiuntur, quia sunt genera generalissima. Et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis ; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. Unde non refert, utrum illa quæ dicuntur habere rationem, habeant vel non habeant definitionem. — Et ex hoc patet *secundum,* scilicet qualiter ratio dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re ; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subjecto ; sed dicitur esse in re in quantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animæ, sicut significatum signo. — 1. *Sent.* dist. 2, q. 1, a. 3, c.

Unde sciendum est, quod ipsa conceptio intellectus *tripliciter* se habet ad rem, quæ est extra animam. *Aliquando* enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine « homo » ; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, in quantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum proprie de re dicatur. *Aliquando* autem hoc quod significat nomen, non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quæ est extra animam ; et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster ad invenit ; sicut significatum hujus nominis « genus » non est similitudo alicujus rei extra animam existentis, sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis ; et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re, sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis, quæ consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et hujusmodi. *Aliquando* vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum neque remotum, sicut conceptio « chimæræ » : quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturæ ; et ideo est conceptio falsa. — *Ibid.*

Sic ergo ex his patet, quomodo entium rationis quædam sunt quæ secundum esse totum completum sunt extra animam ; et hæc significantur per nomina intentionis primæ, quæ scilicet rebus imponuntur absolute, mediante conceptione qua fertur intellectus super ipsam rem ut in se est, ut homo, lapis. Quædam autem sunt quæ habent fundamentum in re extra animam licet remotum tantum, sed complementum rationis eorum, quantum ad id quod est formale, est per operationem animæ; et hæc sunt quæ significantur per nomina secundæ intentionis, quæ scilicet imponuntur rebus non secundum quod in se sunt, sed secundum quod subsunt intentioni, quam intellectus facit de eis, ut cum dicitur : homo est species, et animal est genus. Quæ intentiones licet fiant ab intellectu, tamen oportet quod habeant fundamentum in re qualecunque sit. Quædam autem sunt quæ nihil habent extra animam, sicut imaginatio chimæræ et fictitia. — 1. *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 1, in c. ; *Opusc.* 42, c. 12 (al. c. 5 circa med.) ; 1. *Sent.* dist. 30, q. 1, a. 3, c. ; *de Pot.* q. 7, a. 6, 9 et 11.

Ad primum ergo dicendum, quod intentiones illas secundas, scilicet rationes generis et speciei, intellectus non attribuit rebus secundum quod in se sunt, sed solum prout intellectæ sunt. Nam nihil

est in rebus quæ sunt extra animam, cujus similitudo sit ratio generis et speciei. Nec tamen intellectus est falsus : quia ea quorum sunt istæ rationes, scilicet genus et species, non attribuit rebus secundum quod sunt extra animam, ut dictum est (in c.), sed secundum quod sunt in intellectu. Ex hoc enim quod intellectus in se ipsum reflectitur, sicut intelligit res existentes extra animam, ita intelligit eas esse intellectas. Et sic sicut est quædam conceptio intellectus vel ratio, cui respondet res ipsa quæ est extra animam; ita est quædam conceptio vel ratio, cui respondet res intellecta secundum quod hujusmodi : sicuti rationi hominis vel ejus conceptioni respondet res extra animam, rationi vero vel conceptioni generis aut speciei respondet solum res intellecta (*de Pot.* q. 7, a. 6, in c.). Non excluditur tamen quod sit aliquod fundamentum harum rationum, sed non est immediatum, ut patet ex dictis (in c.). — *de Pot.* l. c.

Ad secundum dicendum, quod significatio nominis non immediate refertur ad rem ; alioqui unius rei non esset nisi unum nomen, cujus contrarium videmus ; sed refertur ad res mediante intellectu : sunt enim voces notæ earum quæ sunt in anima passionum. Unde sic nominamus, sicut cognoscimus. Si ergo sit aliqua conceptio in anima, cui nihil respondeat in re, nomen significans hanc conceptionem non est significativum alicujus rei, sed conceptionis tantum. — *Ibid.*

Ad tertium dicendum, quod humanitas secundum quod prædicatur de Petro in concreto, est inter ea quæ habent fundamentum in re, sed complementum rationis eorum habent per operationem mentis. Humanitas enim est aliquid in re. Non tamen ibi habet rationem universalis et prædicabilis, nisi fundamentaliter, ut aiunt, cum non sit extra animam humanitas multis communis, sed secundum quod accipitur in intellectu, adjungitur per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species. — 1. *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 1, c.

Ad quartum similiter dicendum est de tempore, quod habet fundamentum, scilicet prius et posterius ipsius motus. Sed quantum ad id quod est formale in tempore, scilicet numeratio, completur per operationem intellectus numerantis (1. *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 1, c.). — Ex quibus manifeste patet quod hæc omnia de quibus rationes objectæ procedebant, scilicet genus et species et tempus et alia hujusmodi, licet sint entia rationis sensu explicato, tamen non sunt entia rationis secundum quod hoc nomen ens rationis communiter usurpatur, scilicet pro ente fictitio, quale est chimæra et alia hujusmodi. — *Ibid.*

ARTICULUS III

* UTRUM DEUS POSSIT FACERE ENTIA RATIONIS.

Videtur quod Deus non possit facere entia rationis.

1. Deus enim intelligit res sicut sunt in se (cf. 1a, q. 15, a. 2, c.); sed entia rationis fiunt ab intellectu non intelligente res ut sunt in se, sed ut intellectæ sunt : ergo Deus non potest facere entia rationis.

2. Præterea, multiplicitas respectuum rationis oritur ex imperfectione nostri intellectus una conceptione non apprehendentis quidquid est in re ; sed intellectus divinus in intelligendo nullam habet imperfectionem : ergo divinus intellectus non potest facere entia rationis, quæ sunt respectus. — 1. *Sent.* dist. 2, q. 1, a. 3, c.

Sed contra est, quod nullus intellectus potest intelligere relationem in uno extremo, puta in scientia, quin cointelligat aliam in alio extremo, puta in scibili : quia eo ipso quod intellectus intelligit rem aliquam ut terminum relationis alterius, intelligit illam comparative ad aliud, et per consequens cum relatione et ordine ad illud, et proinde intelligit illam intellectione formante relationem rationis. Sed intellectus divinus intelligit relationes reales in uno extremo, ut in scientia

quia, cum sit infinitus, omnia intelligit. Ergo necessario debet intelligere et formare relationes in alio extremo, puta in scibili, cum illud intelligat ut terminum scientiæ. — 2. *c. Gent.* c. 11.

Respondeo dicendum, quod Deus potest facere entia rationis. Potest autem hoc esse manifestum multipliciter : et *primo*, quia Deus intelligit, Christum esse filium Beatæ Virginis, et se esse principium rerum omnium, et primum ens, et summum bonum. Christus autem est filius formaliter per relationem rationis ; similiter principium relative dicitur ad principiatum ; similiter et primum et summum non dicunt relationem realem : quia sic suppositum Christi dependeret a B. Virgine, et Deus a rebus creatis. Neque tales relationes rationis sunt fictæ ab intellectu creato, quia Deus independenter a quocunque intellectu creato prædicta intelligit. Sunt ergo relationes rationis fabricatæ per intellectum divinum. — 3a, q. 35, a. 5, c. et ad 3 ; 2. *c. Gent.* c. 11 et 12. — *Secundo*, Deus cognoscit rem quamlibet eandem sibi ; nam hoc est quid cognoscibile, cum sit quid verum ; sed identitas numerica est relatio rationis : ergo cognoscit hanc relationem ; sed hæc relatio a nullo intellectu est fabricata quam ab intellectu divino, quia cognitio divina respectu cujuscunque objecti est independens a quacunque re creata : ergo erit fabricata per intellectum divinum. — 5. *Metaphys.* l. 17 (20). — *Tertio*, Deus ab æterno cognoscit entia rationis sive negativa sive respectiva ; nam comprehenduntur sub objecto intellectus, quod est ens ut ens, quod analogice dividitur in ens reale et rationis, ut dictum est (a. 1 hujus quæst.) ; sed ens rationis cognitum ab intellectu divino ab æterno, non fuit fabricatum ab ulla creatura, quia nulla fuit ab æterno, ut patet : ergo fuit fabricatum ab intellectu divino. — *Quarto*, eatenus sunt plures ideæ in Deo, sicut rationes propriæ rerum intellectæ in Deo, quatenus intelligitur essentia divina secundum diversos respectus ad creaturas eam diversimode imitantes. Sed hi respectus sunt rationis, et non fabricantur ab ullo alio intellectu quam divino, quatenus comparat divinam essentiam ad creaturas, intelligendo eam ut imitabilem diversimode a creaturis. Nam respectus rationis fabricatur ab intellectu comparante aliquid ad aliud, ut dictum est (supra, arg. *Sed contra*) ; hoc autem ipsum facit intellectus divinus intelligendo plures ideas ; nam eas intelligit, quatenus comparat divinam essentiam ad creaturas : hoc enim ipso causat plures respectus rationis. — 1a, q. 15, a. 2, c. ; 1. *Sent.* dist. 36, q. 2, a. 2, c. (cf. Hannibaldus 1. *Sent.* dist. 36, q. 2, a. 2, c.) ; *Quodl.* 4, a, 1, c. — Manifestum ergo est quod Deus potest facere entia rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non solum intelligit res secundum quod in se ipsis sunt ; sed etiam secundum quod intellectæ sunt ; et hoc est intelligere plures rationes rerum, atque adeo plures respectus rationis, qui causantur non a rebus, sed ab intellectu divino, comparando suam essentiam ad res. — 1a, q. 15, a, 2, c. et ad 3 ; 1. *Sent.* dist. 36, q. 2, a. 2, c.

Ad secundum dicendum, quod multiplicatio respectuum rationis in nobis provenit ex imperfectione nostri intellectus, ut dictum est (supra in arg. 2) ; at in Deo provenit ex perfectione, quia non solum intelligit multa secundum quod in se ipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt ; et non solum intelligit multa per suam essentiam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam, quod est intelligere plures rationes, et causare distinctionem inter illas. — 1a, q. 15, a. 2, c. et ad 2 et 3.

QUÆSTIO XXII (1)

* DE DIVISIONE ENTIS REALIS IN PER SE ET PER ACCIDENS.

Deinde considerandum est de divisione entis realis in per se et per accidens.

(1) Edit. Ticin. quæst. 9.

CIRCA QUAM QUÆRITUR :

* Utrum hæc divisio sit recte tradita.

ARTICULUS UNICUS

* UTRUM RECTE DIVIDATUR A PHILOSOPHO ENS IN PER SE ET PER ACCIDENS.

Videtur quod non recte dividatur a Philosopho ens in per se et per accidens :

1. quia divisiones doctrinales non debent coincidere ; at hæc coincidit cum divisione entis in substantiam et accidens : nam substantia est ens per se, ut dictum est (in Logica q. 10, a. 2, c.), accidens vero est ens secundum accidens : ergo male dividitur a Philosopho ens in per se et per accidens.

2. Præterea, ens rationis est ens, nam est objectum Logicæ, ut dictum est (in Logica q. 1, a. 6, c.) ; scientia autem non est de non ente, ut dicitur 1. *Poster.* (*text.* 5 ; c. 2.). Et tamen neque est ens per se, quia neque est substantia neque ullum ex novem generibus accidentium, ut manifestum est ; neque est ens per accidens, quia non est compositum ex duobus entibus, ut patet. Ergo male dividitur ens in per se et per accidens, cum non includantur in tali divisione omnia entia. — 1. *Poster.* l. 4 (3).

Sed contra est auctoritas Philosophi 5. *Metaphys.* (*text.* 13 ; l. 4, c. 7) dividentis ens in per se et per accidens. — 5. *Metaphys.* l. 9 (7).

Respondeo dicendum, quod recte dividitur a Philosopho ens in per se et per accidens. Ad cujus manifestationem considerandum est, quod dupliciter potest considerari ens : — uno modo *absolute* ; et sic dividitur ens in substantiam et accidens, sicut ipsa albedo in se considerata dicitur accidens, et homo substantia. Attenditur enim hæc divisio secundum quod aliquid in natura sua est vel substantia vel accidens. — Alio modo *per comparationem ad subjectum ;* et hoc modo dividitur ens in per se et per accidens. Attenditur enim hæc divisio secundum quod aliquid prædicatur de aliquo secundum se et secundum accidens. Ens enim secundum accidens, quomodo sumitur in hac divisione, accipitur per comparationem accidentis ad substantiam, quæ quidem comparatio significatur hoc verbo « est », cum dicitur : homo est albus ; unde hoc totum : homo est albus, est ens per accidens. Unde manifestum est quod recte dividitur ens in per se et per accidens. — 5. *Metaphys.* l. 9 (7).

Et ex hoc patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum, quod hæc divisio est tantum entis realis ; nam est divisio per comparationem accidentis ad substantiam, cui inest, ut dictum est (in c.). At vero entia rationis non inhærent substantiæ, sed sunt entia tantum in anima et ab anima fabricata, ut dictum est (quæst. præced. a. 3).

QUÆSTIO XXIII (1)

* DE DIVISIONE ENTIS IN SUBSTANTIAM ET ACCIDENS.

Deinde considerandum est de divisione entis in substantiam et accidens in communi.

Circa quam primo considerandum erit de ipsa divisione, deinde de substantia, postea de accidente.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR QUATUOR :

* Utrum ens sufficienter dividatur in substantiam et accidens.

* Utrum esse accidentis sit distinctum ab esse substantiæ.

* Utrum essentia substantiæ et accidentis realiter distinguatur ab existentia seu esse utriusque.

* Utrum in omnibus naturis, sive substantialibus sive accidentalibus, res individua et singularis addat aliquid supra naturam communem et specificam.

(1) Edit. Ticin. quæst. 10.

ARTICULUS I

* UTRUM ENS SUFFICIENTER DIVIDATUR IN SUBSTANTIAM ET ACCIDENS.

Videtur quod ens non dividatur sufficienter in substantiam et accidens.

1. Ut enim dictum est (in Logica q. 6, a. 1, c.), *proprium* est medium inter substantiam et accidens; sed bona divisio complectitur omnes partes divisionis : ergo non dividitur sufficienter ens in substantiam et accidens.

2. Præterea, differentiæ substantiæ non sunt substantiæ, quia, ut dictum est (in Logica q. 3, a. 2 et 3), genus non participat differentias, neque de illis prædicatur; neque sunt accidentia, quia constituunt speciem substantiæ : ergo datur aliquid medium inter substantiam et accidens.

3. Præterea, *esse substantiæ* non est accidens substantiæ, quia non est in ullo genere accidentium; neque etiam est substantia, cum sit aliud ab ejus essentia : ergo datur aliquid medium inter substantiam et accidens, et consequenter non sufficienter dividitur ens in substantiam et accidens. — *de Pot.* q. 5, a. 4, ad 3; cf. 1a, q. 54, a. 1, 2, 3; q. 77, a. 1; q. 79, a. 1.

Sed contra est auctoritas Philosophi 4. *Metaphys.* (*text.* 2; l. 3, c. 2) et 5. *Metaphys.* (*text.* 14; l. 4, c. 7), ubi postquam diviserat ens in per se et per accidens, rursum ens per se dividit in decem prædicamenta, ac proinde in substantiam et novem genera accidentium. — 4. *Metaphys.* l. 1; 5. *Metaphys.* l. 9 (7).

Respondeo dicendum, quod accidens dupliciter accipitur a philosophis : *uno modo* secundum quod condividitur substantiæ, et continet sub se novem genera rerum. Sic autem accipiendo accidens, non potest dari medium inter substantiam et accidens; et consequenter recte et convenienter dividitur ens in substantiam et accidens. Et ratio est, quia substantia et accidens dividunt ens per affirmationem et negationem, inter quæ non datur medium; proprium enim substantiæ est non esse in subjecto, accidentis vero in subjecto esse. — *de Spirit. Creat.* a. 11, c. — *Alio modo* accipitur accidens, secundum quod ponitur ab Aristotele unum de quatuor prædicatis 1. *Top.* (c. 3 et 4, al. 4 et 5), et secundum quod a Porphyrio (*Isag.* c. 6) ponitur unum quinque universalium; sic enim accidens non significat id, quod est commune novem generibus, sed habitudinem accidentalem prædicati ad subjectum, vel communis ad ea quæ sub communi continentur. Si enim hæc esset eadem acceptio cum prima, cum accidens sic acceptum dividatur contra genus et speciem, sequeretur quod nihil, quod sit in novem generibus, posset dici vel genus vel species; quod patet esse falsum, cum color sit genus albedinis, et numerus binarii. Sic igitur accipiendo accidens, datur aliquid medium inter substantiam et accidens, id est inter substantiale et accidentale prædicatum; et hoc est proprium. Quod quidem convenit cum substantiali prædicato in quantum causatur ex principiis essentialibus speciei; et ideo per definitionem significantem essentiam demonstratur proprietas de subjecto. Cum accidentali vero prædicato convenit in hoc, quod neque est essentia rei neque pars essentiæ, sed aliquid præter ipsam. Differt autem ab accidentali prædicato, quia accidentale prædicatum non causatur ex principiis essentialibus speciei; sed accidit individuo sicut proprium speciei, quandoque tamen separabiliter, quandoque inseparabiliter. — *Ibid.* — Unde manifestum est, quod recte fuit divisum ens in substantiam et accidens. — *de Spirit. Creat.* a. 11, c.; 1a, q. 77, a. 1, ad 5.

Et ex his patet *ad primum.*

Ad secundum dicendum, quod dupliciter sumi potest substantia, ut dictum est (in Logica q. 9, a. 8) : *uno modo* secundum quod est genus summum, et sic differentiæ illius non sunt substantia, sed sunt extra rationem ilius; *alio modo* ut

dividitur contra accidens, et sic differentiæ sunt substantiæ; sunt enim in speciebus, et non tamquam accidentia.

Ad tertium dicendum, quod *esse substantiæ* est accidens per quandam similitudinem : quia non est pars essentiæ rei, nec de ratione illius (sicut nec accidens est de ratione rei), sed actus substantiæ, atque adeo *reductive* pertinet ad substantiam. — *de Pot.* q. 5, a. 4, ad 3.

ARTICULUS II

* UTRUM ESSE ACCIDENTIS SIT DISTINCTUM AB ESSE SUBSTANTIÆ.

Videtur quod sit unum et idem esse accidentis et substantiæ.

1. De (ex) eodem enim dicitur aliquid esse unum et ens; sed esse proprie et vere tantum dicitur de supposito subsistente; accidentia enim et formæ non subsistentes dicuntur esse in quantum eis aliquid subsistit; ergo cum accidentia pertineant ad suppositum in substantiis compositis, accidentia et substantia habebunt idem esse. — *Quæst. disp. de Unione Verbi* a. 4, c.; a. 1, c.

2. Præterea, ubi sunt plura esse, ibi sunt plura simpliciter, nam ens et unum convertuntur; sed ex subjecto et accidente non fiunt plura simpliciter; nam plura accidentia sunt unum subjecto, ut dicit Philosophus in 5. *Metaphys.* (*text.* 7; l. 4, c. 6) : ergo substantia et accidens habent unum et idem esse. — *Ibid.* a. 3, c. et arg. 4 *Sed contra.*

Sed contra est, quod corruptio terminatur ad non esse, sicut generatio terminatur ad esse, ut dictum est (supra, q. 21, a. 1, c., et in Physica q. 35 et 36); sed per alterationem, quæ est generatio secundum quid, substantia retinet suum esse, accidens vero deperdit suum : ergo esse substantiæ et esse accidentis non sunt unum et idem.

Respondeo dicendum, quod aliud est esse substantiæ, aliud accidentis. Quod potest multipliciter esse manifestum : et *primo* quidem, quia esse sequitur naturam, unde ubi sunt plures naturæ et distinctæ, ibi sunt et plura esse (*de Unione Verbi* a. 1, ad 10). *Secundo*, quia esse substantiæ est per se esse et subsistere, esse vero accidentis est inesse. *Tertio*, quia diversorum motuum diversi sunt termini, ut dicitur 5. *Phys.* (*text.* 55; c. 6); sed generatio simpliciter dicta terminatur ad esse simpliciter, quod est esse substantiæ ; generatio vero secundum quid terminatur ad esse secundum quid, quod est esse accidentis (5. *Phys.* l. 9.). *Demum*, quia omnia accidentia sunt formæ quædam substantiæ superadditæ, et a principiis substantiæ causatæ; unde oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiæ et ab ipso dependens; nihil autem dependet a se nec a se ipso producitur (4. c. *Gent.* c. 14, n. 9.). Unde manifestum est quod substantia et accidens habent diversum esse.

Ad primum ergo dicendum, quod esse pertinet ad suppositum tamquam ad id *quod* habet esse, sed pertinet ad naturam tamquam ad illud *quo* aliquid habet esse. — 3a, q. 17, a. 2, ad 1 ; *Quæst. de Unione Verbi* a. 1.

Ad secundum dicendum, quod ubi sunt plura esse substantialia, ibi sunt plura simpliciter; secus vero quando est unum esse substantiale et plura accidentalia. — *Quæst. de Unione Verbi* a. 4, c.; cf. a. 1, c.

ARTICULUS III

* UTRUM ESSENTIA ET EXISTENTIA REALITER DISTINGUANTUR IN CREATURIS, SEU TAM IN SUBSTANTIA QUAM IN ACCIDENTE.

Videtur quod essentia et existentia non distinguantur in creaturis, seu tam in substantia quam in accidente.

1. Ita enim existentia substantiæ vel accidentis est creatura, sicut essentia; sed existentia cujuslibet naturæ non existit per aliam entitatem quam per suam, alioqui daretur processsus in infinitum :

ergo similiter essentia cujuslibet naturæ sive substantialis sive accidentalis existet per se ipsam seu per suam entitatem, et non per aliam a se realiter distinctam. — 1. *Sent.* dist. 8, q. 1, a. 2, arg. 2.

2. Præterea, distinctio realis est inter res actu existentes, ut dictum est (in Logica q. 13, a. 1, ad 5, *Secundo*), sicut distinctio rationis est inter rem existentem et aliam non existentem, seu inter ens et non ens; sed essentia se habet ad existentiam ut non ens actu ad ens actu; nam existentia habet rationem actus et essentia potentiæ; ergo essentia et existentia non distinguuntur realiter.

3. Præterea, si essentia realiter distingueretur ab existentia, sequeretur dari aliquod ens non creatum a Deo; nam creatio terminatur ad esse, essentia vero non est esse, et tamen est ens : ergo essentia non distinguitur realiter ab existentia. — *de Pot.* q. 3, a. 5, arg. 2.

4. Præterea, si essentia realiter distingueretur ab existentia, sequeretur Deum nihil creare seu ex nihilo facere, sed quidquid facit, facere ex aliquo præexistenti. Cum enim creando det esse : *vel* essentia, quæ recipit a Deo esse per creationem, est aliquid, *vel* nihil. Si est nihil, ergo nihil constituitur in esse per creationem, et sic non fit aliquid. Si autem est aliquid, hoc erit aliud ab esse, quia non est idem recipiens et receptum. Ergo Deus facit ex aliquo præexistenti, et ita non ex nihilo; et sic nihil creabit; quod est falsum. Ergo dicendum est, quod essentia et existentia non distinguuntur realiter. — *Ibid.* a. 1, arg. 17.

5. Præterea, eadem numero est res potentia et actu, ut dicit Philosophus (9. *Metaphys. text.* 14; l. 8, c. 8); sed si distinguerentur realiter essentia et existentia, non esset eadem numero res potentia et actu; nam ut est actu, involveret existentiam, ratione cujus realiter distingueretur a seipsa ut est potentia : ergo. — 9. *Metaphys.* l. 7 (3).

6. Præterea, si esse et essentia realiter distinguerentur, esse seu existentia esset accidens; et sic nulla esset generatio substantialis; quod est contra Philosophum 1. *de Generat.* (*text.* 18; c. 3), ubi generationem substantiæ, quam vocat generationem simpliciter, distinguit a generatione secundum quid. — 1. *de Generat.* l. 8.

Sed contra est : 1. quod ubicunque est genus et species, oportet esse quidditatem differentem ab esse : *tum* quia per quidditatem res constituitur in genere, non autem per esse : quia hoc est unicuique proprium, illa vero potest esse communis; *tum* quia genus est, quod prædicatur de pluribus differentibus secundum esse. Sed quælibet res creata continetur in aliquo genere; ergo necessario debet in illa distingui realiter essentia et esse. — *de Verit.* q. 27, a. 1, ad 8; *de Pot.* q. 7, a. 3, c.; 1a, q. 3, a. 5, c.

2. Præterea, illud quod habet esse ab alio, in se consideratum est non ens, si ipsum sit aliud quam ipsum esse, quod ab alio accipit; si autem sit realiter ipsum esse quod ab alio accipit, sic non potest in se consideratum esse non ens; non enim potest in esse considerari non ens, licet in eo quod realiter est aliud quam esse, considerari possit. Quod enim est, potest aliquid aliud habere permixtum, non autem ipsum esse, ut dicit Boethius (l.b. *de Hebdom.*; — Migne PP. Lat. t. 64, col. 1311 sqq.). Prima quidem conditio est creaturæ, secunda Filii Dei. Ergo in omni creatura essentia et esse realiter distinguuntur. — *de Pot.* q. 3, a. 13, ad 4.

3. Præterea, unumquodque est per suum esse; quod igitur non est suum esse, non est necesse esse; sed solus Deus est per se necesse esse : ergo solus Deus est realiter suum esse; et per consequens in creaturis essentia et esse realiter distinguentur. — Cf. 1. *c. Gent.* c. 22, n. 2.

4. Præterea, substantiæ creatæ sunt plures; sed illa substantia, quæ est suum esse, est tantum una, quia in tali natura nulla est ratio multiplicabilitatis.

Nec enim potest plurificari per additionem differentiarum, quomodo plurificatur genus, quia essentia non esset tantum suum esse, sed aliqua alia forma ; *neque* per receptionem in materia, quomodo multiplicatur species in individuis, quia sic non esset substantia in suo esse subsistens; *neque* per additionem alicujus respectus facientis compositionem cum absoluto, quia supponitur hæc substantia habere esse subsistens et absolutum, et quia esse ut sic nihil aliud habet admixtum præter esse. Ergo nulla essentia creata est suum esse realiter. — Cf. *Opusc.* 30, c. 5 ; *Opusc.* 69, c. 2.

5. Præterea, hæc propositio « Petrus est » est de prædicato accidentali; hæc vero « Deus est » est de prædicato essentiali, et pertinet ad quæstionem *quid est*, sicut esse ad quæstionem *an est;* ergo. — *Quodl.* 2, a. 3, c.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, quod in qualibet re creata distinguuntur realiter essentia et existentia. Quod multipliciter potest esse manifestum : — et *primo* quidem, quia quidquid non est de intellectu quidditatis et essentiæ, hoc illi advenit extra, et facit compositionem cum illa; et per consequens ab illa realiter distinguitur : quia nulla essentia sine his quæ sunt partes essentiæ, intelligi potest; omnes autem essentia et quidditas potest intelligi sine hoc quod intelligitur aliquid de esse suo; possum enim intelligere quid est homo, et ignorare an esse habeat in rerum natura. — *Opusc.* 30, c. 5.

Secundo, esse est actualitas omnis creaturæ; non enim humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse; oportet ergo quod ipsum esse comparetur ad essentiam sicut actus ad potentiam, et quod essentia sit recipiens et esse sit receptum; idem autem realiter non potest esse recipiens et receptum, ut dictum est (in arg. 4) : quare nec essentia erit realiter eadem cum suo esse. — *Ibid.* ; 1a, q. 3, a. 4, c.

Tertio, impossibile est quod aliquid quod non est actus purus, sed habet aliquid potentiæ admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas repugnat potentialitati ; nulla autem creatura est purus actus, sed habet aliquid potentiæ admixtum : nulla ergo essentia creaturæ est suum esse. — 1a, q. 54, a. 1, c.

Quarto, quod est commune univoce multis, non potest esse diversum in illis; si enim est commune univocum, est idem in illis; sed homo convenit univoce Petro et Paulo, hominem autem esse, diversum est in illis : ergo essentia hominis, quæ per « hominem » significatur, et esse illius, quod significatur per « hominem esse », realiter distinguuntur; alioqui impossibile erit quod homo univoce de Petro et Paulo dicatur, cum illis sit esse diversum. — *de Verit.* q. 2, a. 11, c.; 1. *Sent.* dist. 8, q. 1, a. 2, c.

Quinto, quod est proprium Dei, non potest creaturæ communicari; impossibile enim est quod creatura pertingat ad eandem rationem habendi aliquid quod habet Deus, sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat. Sed proprium est Dei, quod ejus essentia sit realiter suum esse (*de Verit.* q. 2, a. 11, c.), ut significat Scriptura docens proprium nomen Dei esse « qui est », ut habetur *Exod.* 3, 14. Proprium enim nomen cujuslibet rei sumitur ab ejus quidditate, et ad illam significandam est institutum. Et docent Patres, Hilarius lib. *de Trin.* et Boethius *de Trin.* et alii. — *de Verit.* l. c.; *de Pot.* q. 7, a. 2, arg. 1 et 3 *Sed contra* ; 1. *c. Gent.* c. 22. — Et ratione confirmatur : primum, quia proprius effectus cujuslibet causæ procedit ab ipsa secundum similitudinem suæ naturæ; proprius autem effectus Dei est esse : unde oportet quod hoc quod est esse, sit substantia et natura Dei. Præterea, quia cum unumquodque existat per ipsum esse, illud solum dicitur esse per suam essentiam, et non per participationem ipsius esse, in quo realiter idem est essentia et esse, sicut e contra illud non dicitur esse per essentiam, sed per participationem

ipsius esse, in quo diversum est esse ab essentia; solus autem Deus est per suam essentiam, sicut omnis creatura est per participationem esse (1. *c. Gent.* c. 22, n. 6). Item, quia cum bonum et ens convertantur, et eatenus aliquid sit bonum, quatenus habet esse, juxta illud Augustini (1. *de Doctrina Christiana* c. 32; — Migne t. 34, col. 32), quod in quantum sumus, boni sumus; ita convenit rei quod sit per essentiam, sicut convenit illi quod sit per suam essentiam bona; at solus Deus est per suam essentiam bonus; nam eatenus unumquodque est bonum, quatenus est perfectum; omnis autem gradus perfectionis convenit Deo per suam essentiam: ergo (1a, q. 5, a. 3, c.; *Quodl.* 2, a. 3, c.). Demum, omne illud quod est suum esse, non habet esse acquisitum ab alio : quia illud quod res habet ex sua quidditate, ex se habet (2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 1, c.); et quia illud quod habet esse ab alio, dicitur ens per participationem, in quo nimirum aliquid est præter id quod participatur; sed omne quod est præter Deum, habet esse acquisitum ab alio, et est ens per participationem : ergo in omni creatura debet esse realiter distincta essentia et existentia, atque adeo *quod est* et *esse*. — *Quodl.* 3, a. 1 ; 2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 1, c.; *Opusc.* 69, c. 2; 1. *c. Gent.* c. 22; 1a, q. 3, a. 3, c.; *Quodl.* 2, a. 3, c.

Neque dicas, in Deo propterea dici essentiam esse realiter suum esse, secus in creaturis, quia in illo neque realiter neque ratione distinguuntur, in creaturis vero ratione distinguuntur, — *quia* etiam in Deo secundum modum significandi, atque adeo *ratione* distinguuntur, quia esse significatur per modum actus, et secundum intellectum nostrum seorsum accipimus esse Dei et substantiam ejus, ut hinc subsistens dicatur. — *de Verit.* q. 10, a. 12, arg. 9 *Sed contra* et ad 9. — Unde dicendum est, quod in creaturis essentia et existentia *realiter* distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod essentia est in mundo per esse creatum, quia hoc est actualitas ipsius; esse vero creatum non est in mundo per aliquid aliud, si « per » dicat causam formalem intrinsecam; si autem dicat causam formalem extrinsecam, vel causam effectivam, sic est per divinum esse (1. *Sent.* dist. 8, q. 1, a. 2, ad 2). — Neque hoc mirum est. Nam *sicut bonitas* creata se ipsa est bona, et non per aliam bonitatem, eo quod bonitas est id quo aliquid est bonum (1a, q. 6, a. 3, ad 3; *de Verit.* q. 21, a. 5, ad 8); et *creatio* passiva creatur, non quidem alia creatione, sed se ipsa, quia est id quo res creatur (2. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2, ad 4 et 5; *de Pot.* q. 3, a. 3, ad 2); et *relatio* se ipsa refertur, et non per aliam relationem, quia est id quo aliquid refertur, ut dictum est (in Logica q. 13, a. 6) : — *ita* existentia se ipsa existit, quia eatenus est ens et existit, quatenus est id quo essentia existit. — 1a, q. 5, a. 3, ad 2; q. 6, l. c.; *de Verit.* l. c. et a. 4, ad 4; 1. *c. Gent.* c. 22.

Ad secundum dicendum, quod quia ex hoc ipso, quod quidditati tribuitur esse, non solum esse, sed quidditas ipsa creari dicitur : quia antequam habeat esse, nihil est nisi in intellectu creantis (*de Pot.* q. 3, a. 5, ad 2); et quia, si Deus per creationem dat esse, simul debet producere id quod esse recipit; sufficienter post creationem, per quam utrumque producitur, datur ratio distinctionis realis inter essentiam et esse; nam hæc tantum requirit distinctas res productas, ut est in proposito; nam cum essentia per creationem producatur, non est nihil, sed vere aliquid reale, — *de Pot.* l. c. et a. 1, ad 17.

Et ex his patet *ad tertium;* cum enim, ut dictum est, per creationem etiam essentia producatur (cf. *Opusc.* 2, c. 98), et per consequens creatio ad ipsam et non solum ad esse terminetur, non sequitur dari aliquod ens non creatum.

Ad quartum dicendum, quod cum Deus dans esse per creationem, simul producat

id quod recipit esse, ut dictum est (ad 2), non oportet quod agat ex aliquo præexistenti. — *de Pot.* q. 3, a. 1, ad 17; a. 5, ad 2.

Ad quintum dicendum, quod quia, ut dictum est (in c. et ad 2 et 4), esse est actualitas essentiæ, oportet quod essentia se habeat ut potentia, ac proinde ut in creatione utrumque producatur et creetur, nimirum tam esse quod recipitur, quam essentia quæ recipit. Verum utrumque antequam per creationem producatur, possibile erat esse, non per aliquam potentiam præcedentem, sed vel per non repugnantiam terminorum, vel per potentiam agentis, non autem per ullam potentiam passivam præexistentem — *de Pot.* q. 3, a. 1, ad 2; 2. *Sent.* dist. 1, a. 2, ad 2; *Opusc.* 2, c. 98.

Ad sextum dicendum, quod accidens dupliciter sumitur : *uno modo* proprie, pro accidente prædicamentali, quod vere est accidens; *alio modo* improprie pro eo, quod non est de quidditate et essentia rei. Esse non est accidens primo modo, quia ad idem genus pertinent potentia et actus, ita quod si actus est accidens, oportet quod etiam potentia sit accidens; esse autem comparatur ad essentiam sicut actus ad potentiam; et licet esse sit aliud ab essentia, non tamen intelligitur illi superaddi ad modum accidentis. Sed est accidens secundo modo, quia non est de quidditate rei. Unde pertinet ad quæstionem an est et non ad quæstionem quid est. — 1. *Sent.* dist. 3, q. 4, a. 2, ad 2; 1a, q. 77, a. 1, c.; *de Pot.* q. 7, a. 2, c.; *Opusc.* 42; 1. *Sent.* dist. 8, q. 2, a. 3 in expositione textus.

ARTICULUS IV

*UTRUM IN OMNIBUS NATURIS SIVE SUBSTANTIALIBUS SIVE ACCIDENTALIBUS RES INDIVIDUA ET SINGULARIS ADDAT ALIQUID SUPRA NATURAM COMMUNEM SEU SPECIFICAM.

Videtur quod in omnibus naturis sive substantialibus sive accidentalibus res individua et singularis nihil addat reale supra naturam communem seu specificam.

1. Dicit enim Philosophus 7. *Metaphys. text.* 20 (l. 6, c. 6), quod idem est quod quid est esse, et id cujus est; et *text.* 21 dicit utrumque idem esse ratione (expositione). — 7. *Metaphys.* l. 5.

2. Præterea, ita se res habet ad unitatem numericam sicut ad esse; sed quælibet res saltem substantialis habet per se esse : ergo et per se habet unitatem, et per consequens individua substantia nihil addet supra naturam specificam. — 1a, q. 39, a. 3, c.

3. Præterea, quælibet res non est aliud quid a sua substantia, ut dicit Philosophus 7. *Metaphys.* (*text.* 20; l. 6, c. 6); sed quod quid est esse est substantia cujuslibet rei : ergo quod quid est esse non est aliud ab eo cujus est. — 7. *Metaphys.* l. 5.

Sed contra est : 1. quod Philosophus 7. *Metaphys.* (*text.* 41; l. 6, c. 11) dicit, quod in substantiis materialibus quod quid est esse distinguitur ab eo cujus est. — 7. *Metaphys.* l. 11.

2. Præterea, quando aliqua duo sic se habent, quod unum realiter includit aliquid, quod alterum non includit, tunc illa differunt realiter; sed id, cujus est ipsum quod quid est, includit conditiones individuantes, quas non includit quidditas : ergo individuum addit aliquid realiter supra naturam specificam. — Cf. *Opusc.* 30, c. 5.

Respondeo dicendum, quod in omnibus naturis tam substantialibus quam accidentalibus individuum addit supra naturam specificam seu supra speciem aliquid reale. Et ratio hujus est, quia ratio multiplicationis numericæ est potentialitas ad esse. Hinc enim est, quod quia natura divina est essentialiter suum esse, non potest numero multiplicari, sed est essentialiter hæc. Ubi enim essentia alicujus est ipsum suum esse proprium, impossibile est ut eadem secundum eandem ra-

tionem alii conveniat, quia impossibile est, ut esse proprium unius rei sit in alia re ; nam cuilibet esse est distinctum ab esse alterius. — 1. *Sent.* dist. 2, q. 1, a. 1, arg. 1 et 2 *Sed contra;* 1a, q. 11, a. 3, c. — Cujus signum est, quod esse non potest esse commune per modum generis, quia singula contenta sub genere differunt secundum esse; et ideo si humanitas v. g. Socratis esset in illo idem quod esse proprium Socratis, non solum non esset alius Socrates secundum rem, sed neque alius homo ejusdem rationis cum Socrate. Quoniam ergo in omnibus naturis aliud est essentia et esse, ut dictum est (art. præced.), præterquam in Deo; propterea excepto Deo in omnibus naturis individuum, quod includit esse, quod non involvitur in natura communi (nam de ratione individui duo sunt, quod scilicet sit ens actu vel in se vel in alio, et quod sit divisum ab aliis, quæ sunt vel esse possunt in eadem specie, in se indivisum existens, quæ non involvuntur in natura communi, ut manifestum est), superaddit aliquid reale supra naturam communem. — *de Pot.* q. 7, a. 3, c. ; 4. *Sent.* dist. 12, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 2; sol. 3, ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur logice de substantiis materialibus sive immaterialibus ; homo enim communis, logice loquendo, est idem cum suo quod quid est, secus vero hic homo. — 7. *Metaphys.* l. 11 in fine.

Et ex hoc patet *ad tertium.*

Ad secundum dicendum, quod ideo substantia dicitur per se habere esse et unitatem, quia neutrum habet in ordine ad aliud et per aliud, sicut habet accidens, quod individuatur ex subjecto, atque adeo ex alio extraneo ; sed utrumque habet ex propriis principiis. — 1a, q. 29, a. 1, c. ; q. 39, a. 1, c. et ad 1 ; *de Pot.* q. 9, a. 1, 2 et 6, c.

QUÆSTIO XXIV

* DE SUBSTANTIA.

Deinde considerandum est de substantia.

CIRCA QUAM QUÆRUNTUR QUINQUE (1) :

1. Utrum substantiæ conveniat esse hoc aliquid.
2. In quo consistat ratio substantiæ.
* 3. Quodnam sit principium individuationis in substantiis corporalibus.
* 4. Quodnam sit principium individuationis in substantiis spiritualibus.
* 5. Utrum substantia sit prior natura, tempore et cognitione accidente.

ARTICULUS I

UTRUM SUBSTANTIÆ CONVENIAT ESSE HOC ALIQUID.

Videtur quod substantiæ non conveniat esse hoc aliquid.

1. Philosophus enim (1. *Phys. text.* 10, 11 et 12 ; c. 1 ; 2. *de Anima text.* 2 ; c. 1) dividit hoc aliquid ex opposito ad formam et materiam. Dicit enim quod substantia dividitur in tria, quorum unum est materia, aliud forma, et tertium quod est hoc aliquid ; sed opposita non dicuntur de eodem ; forma autem est substantia : ergo substantiæ non convenit esse hoc aliquid. — *Quæst. disp. de Anima* a. 1, arg. 8.

2. Præterea, omne quod est hoc aliquid est compositum ex materia et forma, ut in 2. *de Anima* (*text.* 2 ; c. 1) patet ; at est aliqua substantia quæ non est composita ex materia et forma, ut in angelis : ergo est aliqua substantia quæ non est

(1) Edit. Ticin. quæst. 11 :... « quatuor : 1. Quodnam sit principium individuationis in substantiis corporalibus. — 2. Quodnam sit principium individuationis in substantiis spiritualibus. — 3. Utrum suppositum addat supra naturam singularem aliquid reale positi um. — 4. Utrum substantia prior sit natura, tempore et cognitione accidente ».

hoc aliquid ; ergo non convenit substantiæ esse hoc aliquid. — 2. *Sent.* dist. 17, q. 1, a. 2, arg. 1.

Sed contra: Omni subsistenti convenit esse hoc aliquid; sed subsistere convenit substantiæ: ergo substantiæ convenit esse hoc aliquid. — *Quæst. disp. de Anima* a. 1, c.

Respondeo dicendum, quod hoc aliquid proprie dicitur individuum in genere substantiæ. Dicit enim Philosophus in *Prædicam.* c. 6 (5), quod primæ substantiæ indubitanter hoc aliquid significant, secundæ vero substantiæ etsi videantur hoc aliquid significare, magis tamen significant quale quid. Individuum autem in genere substantiæ non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiæ. Unde Philosophus etiam in *Prædicam.* (l. c.) manum et pedem et hujusmodi nominat partes substantiarum, magis quam substantias primas et secundas, quia licet non sint in alio sicut in subjecto (quod proprie substantiæ est), non tamen participant complete naturam alicujus speciei: unde non sunt in aliqua specie neque in aliquo genere nisi per reductionem. Ex quibus patet quod cum duo sint de ratione ejus quod est hoc aliquid, et scilicet quod subsistat et sit aliquid completum, non omni substantiæ convenit esse hoc aliquid, sed tantum completæ et per se subsistenti. — *Ibid.*; 1a, q. 75, a. 2, ad 1; 2. *Sent.* dist. 17, q. 1, a. 2, ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quod forma materialis duas ob rationes non potest esse hoc aliquid, ut ex dictis manifestum est: et quia non subsistit, et quia non est quid completum; sed manus, pes et aliæ hujusmodi partes possent quidem dici hoc aliquid, si sumatur hoc aliquid pro eo tantum quod subsistit quocunque modo, sed non si sumatur pro eo quod subsistit complete. — 1a, q. 75, a. 2, ad 1; 2. *Sent.* l. c.

Ad secundum dicendum, quod non est de ratione ejus quod est hoc aliquid quod sit ex materia et forma compositum, sed solum quod possit complete per se subsistere. Unde licet compositum sit hoc aliquid, non tamen removetur quin aliis possit competere quod sint hoc aliquid. — *Quæst. disp. de Anima* a. 1, ad 8.

ARTICULUS II

IN QUO CONSISTAT RATIO SUBSTANTIÆ.

Videtur quod ratio substantiæ non sit quod sit ens per se existens.

1. Ratio enim cujuslibet rei est ejus definitio; sed hæc non potest esse definitio substantiæ, ens enim non potest esse genus: ergo ratio substantiæ non est quod sit ens per se existens. — *de Pot.* q. 7, a. 3, ad 4; 1. *c. Gent.* c. 25, n. 4.

2. Præterea, dicitur ens per se, ex hoc quod non est in alio; sed hæc est negatio pura, et quæ proinde non potest genus vel speciem constituere: ergo non debet poni in definitione. — 1. *c. Gent.* c. 25, n. 4.

3. Præterea, forma est substantia; at forma est in subjecto, scilicet in materia: ergo non est de ratione substantiæ esse per se, id est non in alio. — 1. *Phys.* l. 15.

4. Præterea, esse non ponitur in definitione cujuscunque rei (*Quodl.* 9, a. 5, ad 2); ergo per se esse non potest esse de ratione substantiæ. — *Quodl.* 2, a. 3, c.; 8. *Metaphys.* l. 5.

Sed contra: Substantia dividitur per oppositum ab accidente; sed accidens est cujus esse est inesse: ergo substantia est cujus esse est per se esse; et sic ratio substantiæ erit quod sit ens per se existens. — *Opusc.* 42, c. 10; *Opusc.* 33.

Respondeo dicendum, quod de ratione substantiæ est quod sit ens per se existens, non quidem sicut definitio ejus, sed sicut id quod convenit illi ratione definitionis et essentiæ ejus. Et quod quidem hæc non possit esse definitio ejus, patet, quia ex hoc quod dicitur *ens*, non potest esse genus: quia, ut probatum est (supra,

q. 3, a. 1, c.; cf. 1. *c. Gent.* c. 25, n. 4), ens non habet rationem generis. Similiter nec ex hoc quod dicitur *per se*, quia hoc non videtur importare nisi negationem tantum; dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio, quod est negatio pura, quæ nec potest naturam vel rationem generis constituere, quia sic genus non diceret, quid est res, sed quid non est. Oportet igitur quod ratio substantiæ intelligatur hoc modo, quod substantia sit res cui conveniat esse non in subjecto; nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse: et sic in ratione substantiæ intelligatur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio, quod est esse per se. Ex quo patet quod de ratione substantiæ sit esse per se, sed non sicut ejus definitio aut essentia, sed sicut de ratione suæ essentiæ sibi conveniens. — 2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 1, ad 1; 1. *c. Gent.* c. 25; *Quodl.* 9, a. 5, ad 2; *de Pot.* q. 7, a. 3, ad 4; 3a, q. 77, a. 1, ad 2; 1. *Sent.* dist. 8, q. 4, a. 2, ad 2.

Ad primum ergo et *secundum* patet solutio ex dictis (in c.): verum est enim, quod esse per se non est ratio substantiæ sicut ejus definitio. — *Opusc.* 42, c. 10.

Ad tertium dicendum, quod formæ substantiales sunt quidem in materia, non autem in subjecto. Nam subjectum est hoc aliquid, forma autem substantialis est quæ facit subjectum hoc aliquid, non autem præsupponit illud. — *Opusc.* 33.

Ad quartum dicendum, quod aliquid potest intelligi poni in definitione dupliciter: *vel* formaliter, actu et immediate, *vel* in virtute, in potentia et implicite. Sic ergo *esse* non potest poni in definitione alicujus formaliter et actu: sed ponitur virtute et potentia et implicite, in quantum unumquodque definitur secundum quod habet esse, ut in 7. *Metaphys.* (*text.* 16; l. 6, c. 4) dicitur. — *Tabula Concord.* n. 513, 300; 2. *Sent.* dist. 35, q. 1, a. 2, ad 1.

Ad id vero quod *in contrarium* opponitur, dicendum, quod, sicut dictum est (ad 4), esse non potest poni formaliter in definitione alicujus generis et speciei, secundum Avicennam in sua Metaphysica. Cujus ratio est, quia omnia particularia uniuntur in definitione generis aut speciei, cum tamen genus vel species non sint secundum unum esse in omnibus. Sicut ergo hæc non est vera definitio substantiæ: Substantia est quod per se est; ita hæc non est vera definitio accidentis: Quod est in alio. Sed est circumlocutio veræ descriptionis, quæ talis intelligitur: Substantia est res cujus naturæ debetur esse in alio; accidens vero est res cujus naturæ debetur esse in alio. Alioqui quando accidens miraculose esset sine subjecto, indueret rationem substantiæ; quod est falsum et impossibile, ut scilicet accidens sit substantia. — *Quodl.* 9, a. 5, ad 2.

ARTICULUS III

* QUODNAM SIT PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS IN SUBSTANTIIS CORPORALIBUS.

I. Videtur quod in substantiis corporalibus principium individuationis sit *materia*.

1. Dicit enim Philosophus 7. *Metaphys.* (*text.* 28; l. 6, c. 8) et 12. *Metaphys.* (*text.* 49; l. 11, c. 8), quod propterea Socrates et Callias sunt duo numero, qui habent diversam materiam; et quod est unus numero primus motor, quia caret materia. — 7. *Metaphys.* l. 17; 12. *Metaphys.* l. 10 (7).

2. Præterea, 1. *de Cœlo* (*text.* 92; c. 9) dicit Philosophus, quod aliud est cœlum, aliud hoc cœlum, et quod illud dicit formam, hoc vero materiam; ergo materia est principium individuationis in substantiis materialibus. — 1. *de Cœlo* l. 19.

3. Præterea, illud est causa tota individuationis, ad quod individuatio sequitur de necessitate et universaliter, et a quo ejus oppositum de necessitate et universaliter removetur. Sed materia est hu-

jusmodi. Cujus signum est, quod ad esse materiale sequitur universaliter et de necessitate individuatum esse, et removetur universaliter omne quod est ejus oppositum. Ergo materia est causa individuationis. — *Quæstio de Principio Individuationis* (1) a. 1, arg. 3 *Sed contra.*

Sed contra : 1. Illud, quod est commune pluribus, non est causa individuationis ; sed materia est communis omnibus substantiis corporalibus : ergo materia non est causa individuationis.

2. Præterea, materia de se sive secundum se considerata est punctalis et indivisibilis ; ergo non est causa diversitatis numeralis. — *Quæst. de Princ. Individ.* a. 1, arg. 8.

II. Videtur quod *forma* sit principium individuationis.

1. Dicit enim Philosophus 2. *de Anima* (*text.* 2 ; c. 1), quod forma facit materiam esse hoc aliquid ; sed quod facit hoc esse hoc aliquid, facit esse individuum : ergo individuationis causa est forma. — 2. *de Anima* l. 1.

2. Præterea, id quod finit et determinat communitatem alterius, est principium distinctivum et consequenter individuationis ; sed forma determinat communitatem materiæ, et facit eam stare sub certa forma et sub certis dimensionibus et accidentibus : ergo forma est principium individuationis. — *Ibid.*

3. Præterea, a quo res habet esse, habet et unitatem et individuationem ; sed substantia corporalis habet esse a forma : ergo et a forma habet unitatem et individuationem. — 8. *Metaphys.* l. 5 (4) ; 2. *c. Gent.* c. 83 ; 1a, q. 76, a. 2.

4. Præterea, principia individuationis sunt de essentia substantiæ individuæ ; substantia enim per se habet unitatem et multitudinem. Sed de essentia substantiæ non sunt nisi materia et forma ; ergo alterum horum est principium individuationis. Sed non est materia : quia principium individuationis est principium distinguendi ; at sola forma est principium distinctionis ; nam actus est qui distinguit, ut inquit Philosophus 7. *Metaphys.* (*text.* 49 ; l. 6, c. 13) ; forma autem est actus, et materia potentia, ut dictum est ex Philosopho. Ergo forma est principium individuationis. — 1a, q. 44, a. 2, c. Cf. *quæst. disp. de Anima* a. 3, ad 15 ; *de Pot.* q. 9, a. 5, ad 15 ; 1a, q. 39, a. 2, c.

Sed contra est, quod substantia composita est *hæc numero* propter hanc materiam et hanc formam numero ; sed ideo est hæc forma numero, quia recipitur in hac materia numero, nam forma individuatur per materiam : ergo forma non est principium individuationis. — *Opusc.* 29 ; *Opusc.* 70, q. 4, a. 2, c. ; 2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 2, ad 1.

III. Videtur quod principium individuationis sit *quantitas* : —

1. quia diversitatem in numero facit hæc materia et hæc forma ; sed forma est hæc, quia recipitur in hac materia ; materia vero est hæc divisa ab alia materia per quantitatem : ergo quantitas est principium individuationis. — *Opusc.* 70, q. 4, a. 2, c.

2. Præterea, quantitates non possunt separari ab individuis, ipsis remanentibus distinctis ; sed si quantitas non esset principium intrinsecum individuationis, sed mere extrinsece se haberet, posset ab illis separari : ergo quantitas est principium individuationis.

3. Præterea, ex hoc aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum a quocunque alio ; sed divisio accidit substantiæ ratione quantitatis, ut dicit Philosophus 1. *Phys.* (*text.* 17 et 18 ; c. 2) : ergo quantitas est principium individuationis. — 3a, q. 77, a. 2, c. ; cf. 4. *Sent.* dist. 12, q. 1, a. 1, quæstiunc. 3, ad 3.

Sed contra est : 1. quod per hoc distinguitur substantia ab accidentibus, quod

(1) Hanc quæstionem, quæ probe est distinguenda ab *Opusc.* 29 *de Principio Individuationis*, olim aliqui S. Thomæ attribuebant. Eam in appendice describemus, quia in plerisque editionibus operum S. Thomæ desideratur.

hæc individuantur a suis subjectis, illa vero per propria principia.

2. Præterea, nulla substantia potest constitui per accidens ; sed individuum substantiæ est substantia, est enim prima substantia; quantitas vero est accidens : ergo quantitas non est principium individuationis. — Cf. *de Pot.* q. 10, a. 3, c.

IV. Videtur quod *pluralitas* seu *collectio accidentium* sit principium individuationis.

1. Dicit enim Porphyrius (*Isag.* c. 3), quod individuum facit collectio accidentium, quæ in alio reperiri non possunt; sed id, quod est principium individuationis, est principium pluralitatis secundum numerum : ergo accidentium collectio est principium pluralitatis numericæ. — *Opusc.* 70, q. 4, a. 2, arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, in individuo non inveniuntur nisi materia, forma et accidentia. Sed diversitas formæ non facit diversitatem secundum numerum, sed secundum speciem, ut dicitur 10. *Metaphys.* (*text.* 11; l. 9, c. 3.) Diversitatem vero secundum genus facit diversitas materiæ; dicit enim Philosophus (*ibid. text.* 12), quod genere differunt quorum materia non est communis, nec generatio ad invicem. Ergo diversitatem secundum numerum non potest facere nisi diversitas et pluralitas accidentium. — *Ibid.* arg. 2 *Sed contra.*

3. Præterea, id quod invenitur commune in pluribus specie differentibus, non est causa diversitatis secundum numerum, quia divisio generis in species præcedit divisionem speciei in individua. Sed materia invenitur communis in diversis secundum speciem, quia eadem materia diversis (contrariis) formis subditur; alias habentia contrarias formas ad invicem non transmutarentur. Ergo materia non est principium diversitatis secundum numerum; nec forma, ut dictum est; ergo relinquitur quod accidentia. — *Ibid.* arg. 3 *Sed contra.*

4. Præterea, in genere substantiæ nihil invenitur nisi genus et differentia ; sed individua unius speciei non distinguuntur genere nec substantialibus differentiis : ergo non differunt nisi differentiis accidentalibus. — *Ibid.* arg. 4 *Sed contra.*

Sed contra est : 1. quod dicit Philosophus 5. *Metaphys.* (*text.* 12; l. 4, c. 6), quod numero sunt unum, quorum est materia una; ergo et numero plura, quorum materiæ plures; ergo diversitatem numericam non facit pluralitas accidentium, sed materierum. — *Ibid.* arg. 1.

2. Præterea, dicit Philosophus 4. *Metaphys.* (*text.* 3; l. 3, c. 2), quod idem est rebus causa substantiæ et unitatis; sed accidentia non sunt individuo causa substantiæ: ergo nec unitatis, et per consequens nec pluralitatis secundum numerum. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, sicut ea, quæ in genere substantiæ differunt genere vel specie, differunt secundum substantiam, et non solum secundum accidens, ita et ea, quæ differunt secundum numerum. Sed aliqua dicuntur diversa genere vel specie per id, quod est in genere substantiæ, non per accidentia. Ergo similiter dicuntur diversa numero secundum illud, quod est in genere substantiæ, et non secundum accidentia. — *Ibid.* arg. 4.

Respondeo dicendum *ad primam quæstionem*, quod principium individuationis est multiplex; *primum* tamen et *originale* est *materia signata quantitate.*

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quia eadem sunt principia esse et unitatis — nam ab eodem habet res, quod sit ens, et quod sit una; nam ens et unum realiter non distinguuntur, ut dicitur 4. *Metaphys.* initio (*text.* 3; l. 3, c. 1); sicut substantia materialis individua habet esse a quatuor causis, ita habet unitatem suam ab illis. Unde quando quæritur, quod sit principium individuationis, non debet quæri de solo principio materiali, sed de omnibus, quia individuatio habet multa principia. Principium enim *effectivum* illius in substantiis materialibus est generans, sicut in artificialibus est artifex; cum enim agens de sua substantia facit aliud, ipse est causa di-

stinctionis atque adeo individuationis. Habet etiam principium *finale;* et hoc est conservatio speciei, quia propter hoc est multiplicatio et distinctio individuorum, ut conservetur et salvetur esse specierum. Principium etiam *formale* est ipsa forma terminans materiam. *Materiale* vero est ipsa materia terminans formam. *Manifestativum* etiam individuationis sunt ipsa accidentia distinguentia tam hanc materiam quam hanc formam ab aliis materiebus et formis quantum ad apparentiam et aspectum. — *Quæst. de Princ. Individ.* a. 1, in c.; *Opusc.* 70, q. 4, a. 2, in c.

Ceterum quia sicut nulla substantia constituitur per accidentia sed per propria principia, ita nec per illa sed per hæc et per se ipsam individuatur, sicut accidentia individuantur per subjectum; hinc sequitur, quod sicut partes generis sunt materia et forma, ita partes individui sunt hæc materia et hæc forma; et sicut diversitatem in genere et specie facit diversitas materiæ et formæ absolute, ita diversitatem in numero, et consequenter individuationem faciunt *hæc* materia et *hæc* forma. Ex his tamen duobus intrinsecis ipsi individuo *primo* et *per se* et *intrinsece* tribuendum est principium individuationis materiæ primæ plus quam formæ, *extrinsece* vero quantitati.

Ad cujus manifestationem sciendum est, quod in individuo *duo* sunt consideranda, videlicet illud, quod cadit sub rationem individualem, et illud, quod cadit sub sensum exteriorem. Illud enim, quod cadit sub rationem individualem est hoc aliquid per naturam materiæ; sed illud, quod cadit sub sensum exteriorem, est hoc aliquid per quantitatem. — Individuum enim apud nos in duobus consistit. Est enim individuum in sensibilibus ipsum *ultimum in genere substantiæ*, quod de nullo alio prædicatur, et ipsum est « prima substantia » secundum Philosophum (in *Praedicam.* c. 6, al. 5) et primum subjectum omnium aliorum. Natura autem formæ materialis, cum non possit esse hoc aliquid in specie, cujus est solum esse incommunicabile, est multis communicabilis, quantum ad ipsam rationem suam. Incommunicabile vero est solum de ratione suppositi, quod est hoc aliquid completum in specie; quod formæ non competit, et ideo de sui natura communicabilis est. Communicatio autem illius per hoc est quod recipitur in aliis, et propterea de natura sua simul recipitur in multis secundum unam rationem, cum una sit ratio speciei in omnibus individuis. Sed quia ipsa esse non habet, cum hoc solum sit suppositi, suppositum autem est incommunicabile; ideo ipsa forma materialis diversificatur secundum esse in multa incommunicabilia, manens una secundum rationem multis communicatam. Formæ autem receptio est in materia, quia ipsa materialis est, et redditur incommunicabilis, quia in materia recipitur, et per receptionem ejus in illa efficitur individuum, quod est primum fundamentum in genere substantiæ, ut completum subjectum aliorum prædicabilium. Quoniam vero in via generationis semper incompletum est prius completo, propterea id quod est primum subjectum in via generationis incompletum, quod de nullo alio illius generis prædicatur, puta materia, necessario est primum et originale principium incommunicabilitatis, quæ est propria individui.

Aliud vero est, in quo salvatur natura individui apud nos, *determinatio* scilicet illius ad certas particulas *temporis* et *loci*. Nam proprium est individui esse hic et nunc. Et hæc determinatio debetur individuo ratione quantitatis determinatæ per formam abjiciendam, et indeterminatæ per ordinem ad formam acquirendam. Et ideo materia sub quantitate terminata dicitur principium individuationis. Materia enim sola est primum principium individuationis quoad illud, in quo salvatur ratio primi in genere substantiæ. Quod quia impossibile est reperiri sine corpore et quantitate, ideo quantitas terminata dicitur principium individuationis; non quod aliquo modo sit subjectum illius, quod est

prima substantia, sed quia, cum illam concomitetur inseparabiliter, determinat illam ad hic et nunc. Unde illud quod cadit sub rationem singularem, est hoc aliquid per naturam materiæ; quod vero cadit sub sensum exteriorem, est tale per quantitatem. Et sic manifestum est quodnam sit principium individuationis. — *Quæst. de Princ. Individ.* l. c.; *Opusc.* 70, l. c.; *Tabula Aurea* voce « individuum » n. 33, 34; *Tabula Concord.* n. 733.

Et ex his patet *ad prima tria objecta.* Tantum enim probant, quod materia est primum et originativum principium individuationis, non autem quod sit sufficiens, ut dictum est (in c.).

Ad quartum (sive *ad primum in contrarium*) dicendum, quod impossibile est formam uniri materiæ, quin sit particularis, et quin sequatur quantitas determinata; per quem modum materia non est ultra communicabilis alicui alteri formæ, quia hæc quantitas cum alia forma reperiri non potest cum eadem determinatione. Et ideo materia non est communicabilis secundum eandem rationem, sicut est forma. Ratio enim materiæ sub una forma, alia est a ratione sua sub alia forma, quia certificatur ratio sua per determinationem quantitatis, quæ in diversa proportione requiritur ad diversas formas. Essentia tamen materiæ non diversificatur sub diversis formis sicut sua ratio. Ratio enim materiæ non est una et communis, sicut sua essentia. Ratio vero formæ in diversis materiis est una, licet essentia sit diversa. Et (ideo) communitas, quæ est secundum essentiam tantum, quæ est ipsius materiæ, et non secundum eandem rationem, non impedit materiam esse primum principium individuationis substantiis materialibus et compositis. — *Opusc.* 29 in fine.

Ad quintum (sive *ad secundum in contrarium*) dicendum, quod licet essentia materiæ sit una et indivisibilis, habet tamen rationem multiplicem, quatenus est determinata et divisa per quantitatem, ut dictum est (ad obj. præced.).

Ad secundum quæstionem dicendum, quod etiam forma substantialis est principium individuationis, non tamen primum et originale : quia licet, ut dictum est (in quæstiunc. præced., in c.), sicut diversitatem in genere vel specie facit diversitas materiæ et formæ, ita diversitatem numericam facit hæc materia et hæc forma; quia tamen forma fit hæc per hoc quod recipitur in hac materia, ideo prima origo individuationis in compositis substantialibus est materia, non autem forma. — *Quæst. de Princ. Individ.* a. 1, c.

Ad primum ergo dicendum, quod quia per unionem formæ cum materia fit hoc aliquid, id est aliquid demonstratum completum in esse et in specie, quod est compositum; ideo habet hoc etiam a forma, quod sit individuum, ut dictum est (in c.), non tamen originaliter et primo, sed hoc a materia, ut dictum est (in c., et quæstiunc. præced.). — 2. *de Anima* l. 1.

Ad secundum dicendum, quod licet forma determinet communitatem materiæ quoad essentiam, non tamen quoad rationem, quoniam, ut dictum est (quæstiunc. 1, ad 4), alia est ratio materiæ ad hanc formam, alia ad aliam; verum materia per hoc quod recipit formam, facit ut forma sit hæc, ut dictum est. — *Vel dic*, quod quia forma non terminat materiam nisi ut est *hæc*, est autem *hæc* ratione materiæ, quæ est hæc signata per dimensiones; ideo primum principium individuationis est materia signata. — *Quæst. de Princ. Individ.* a. 1, in c.

Ad tertium dicendum, quod aliud est esse in actu, aliud actu esse. (V. supra in Physica q. 3, a. 2, ad 3.) Illud est effectus formæ, hoc omnium causarum. Et quia pluralitas numerica non sequitur nisi diversum *actu esse*, propterea tam forma quam materia dant hanc pluralitatem, sed hæc primo et originaliter, ut dictum est (in c.). — *Vel dic*, quod aliud est esse absolute, aliud esse hanc vel talem rem; illud habet per existentiam vel esse communicatum illi per creationem, hoc vero

a forma substantiali, quæ dat illi speciem, et a forma accidentali, quæ dat eidem tale esse accidentale. — 1a, q. 44, a. 2, c.; 2. *c. Gent.* c. 16.

Ad quartum dicendum est, quod forma non distinguitur numero, nisi *ut hæc;* est autem hæc per hoc quod recipitur in hac materia signata dimensionibus, ut dictum est (ad 2, *Vel dic*).

Ad tertiam quæstionem dicendum, quod quantitas suo modo est principium individuationis, ut dictum est (quæstiunc. præced., ad 2, *Vel dic*). Et ratio est, quia diversitatem in numero facit hæc materia et hæc forma; nulla autem forma materialis in quantum hujusmodi est hæc se ipsa, sed fit hæc per hoc, quod recipitur in materia. Cum autem materia in se considerata sit indistincta, non potest formam in se receptam individuare, nisi secundum quod est distinguibilis. Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia vel illa distincta et determinata ad hic et nunc. Materia autem non est divisibilis nisi per quantitatem; unde Philosophus dicit in 1. *Phys.* (*text.* 17 et 18; c. 2), quod remota quantitate, substantia est indivisibilis. Et ideo materia efficitur hæc et signata, secundum quod est sub dimensionibus interminatis (*Opusc.* 70, q. 4, a. 2, in c.). Nam dimensiones terminatæ non possunt esse principium individuationis; nam cum varientur circa individuum, sequeretur quod individuum non semper remaneret idem numero. Sed ex dimensionibus interminatis efficitur materia hæc et signata; et sic materia taliter signata individuat formam, imo et ipsam dimensionem terminatam, nam hæc individuatur per subjectum individuatum per dimensiones interminatas. — *Opusc.* 70, q. 4, a. 2, in c. post med.; *Opusc.* 32, post princ.

Et ex his patet *ad argumenta utriusque partis. Priora* enim tantum probant quantitatem esse principium individuationis non nisi dispositive et tamquam signum proprium individui, et quoad sensum exteriorem, quod est individuare hic et nunc, seu facere individuum hic et nunc demonstrabile; nam intrinsece et essentialiter individuum constituitur per materiam signatam, ut dictum est. *Posteriora* vero tantum probant hoc ipsum, quia cum individuum substantiæ sit substantia, non nisi per substantiam essentialiter et intrinsece constitui et individuari potest.— *Opusc.* 70, q. 4, a. 2, c. et ad 3; 2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 2, ad 1; 1a, q. 3, a. 2, ad 3.

Ad quartam quæstionem dicendum, quod aliquo modo pluralitas accidentium concurrit ad individuationem substantiæ. Ad cujus manifestationem videndum est, quænam sit causa triplicis diversitatis, nimirum secundum *genus*, secundum *species*, et secundum *individua*. Sciendum igitur quod, cum in individuo composito in genere substantiæ non sint nisi tria, materia, forma et compositum, oportet ex aliquo istorum cujuslibet harum diversitatum causas invenire. Sciendum igitur, quod diversitas secundum genus reducitur in diversitatem materiæ, diversitas vero secundum speciem in diversitatem formæ, sed diversitas secundum numerum partim in diversitatem materiæ et partim in diversitatem accidentis. — *Opusc.* 70, q. 4, a. 2, c.

Cum autem *genus* sit principium cognoscendi, utpote prima definitionis pars, materia autem secundum se sit ignota; non potest secundum se ex illa accipi diversitas generis, sed tantum secundum illum modum, quo cognoscibilis est. Est autem cognoscibilis dupliciter: uno modo per analogiam, ut dicitur 1. *Phys.* (*text.* 69; c. 7), ut dicamus, hic esse materiam, vel quod materia hoc modo se habet ad res naturales, sicut lignum ad lectum. Alio modo cognoscitur per formam, per quam habet esse actu. Unumquodque enim cognoscitur secundum quod est actu, non secundum quod est in potentia, ut dicitur 9. *Metaphys.* (*text.* 20; l. 8, c. 9.) — *Ibid.*

Et secundum hoc sumitur duobus modis *diversitas generis* ex *materia: uno modo*

ex diversa analogia ad formam; et sic penes materiam distinguuntur prima rerum genera. Id enim quod est in genere substantiæ, comparatur ad materiam sicut ad partem sui; quod vero est in genere quantitatis, non habet materiam partem sui, sed comparatur ad ipsum sicut mensura, et qualitas sicut dispositio. Et his duobus generibus mediantibus omnia alia genera consequuntur diversas comparationes ad materiam, quæ est pars substantiæ, ex qua substantia habet rationem subjecti, secundum quam ad accidentia comparatur. — *Alio modo* sumitur penes materiam *generis* diversitas, secundum quod materia est perfecta per formam. Et cum materia sit potentia pura, et Deus sit actus purus, nihil aliud est materiam perfici in actu, qui est forma, nisi quatenus participat aliquam similitudinem actus primi, licet imperfecte: ut scilicet id, quod est jam compositum ex materia et forma, sit medium inter potentiam puram et purum actum. Non autem materia ex omni parte æqualiter recipit similitudinem actus primi, sed a quibusdam imperfecte, a quibusdam vero perfectius. Nam quædam participant divinam similitudinem, secundum quod tantum subsistunt, quædam vero secundum quod vivunt, quædam secundum quod cognoscunt, quædam secundum quod intelligunt. Ipsa igitur similitudo primi actus in quacunque materia existens, est forma ejus. Sed forma talis in quibusdam facit esse tantum, in quibusdam esse et vivere, et sic de aliis in uno et eodem; similitudo enim perfectior habet omne id, quod habet similitudo minus perfecta, et adhuc amplius. Aliquid igitur invenitur commune in utraque similitudine, quod in una substernitur imperfectioni et in alia perfectioni: sicut materia substernitur actui et privationi; et ideo materia simul accepta cum hoc communi, est adhuc materialis respectu perfectionis et imperfectionis prædictæ. Et ex hoc materiali sumitur genus, differentia vero ex perfectione et imperfectione prædictis: sicut ex hoc communi materiali, quod est habere vitam, sumitur hoc genus, quod est animatum corpus; ex perfectione vero superaddita, hæc differentia, sensibile; ex imperfectione vero hæc differentia, insensibile; et sic diversitas talium materialium inducit diversitatem generis, sicut animalis a planta. Et propter hoc dicitur materia esse principium diversitatis secundum genus. — Et eadem ratione forma est principium diversitatis secundum *speciem,* quia a prædictis formalibus quæ habent addita materialia, unde genera sumuntur, per comparationem formæ ad materiam sumuntur differentiæ, quæ constituunt species. — *Opusc.* 70, q. 4, a. 2, c.

Sciendum tamen, quod cum illud materiale, unde sumitur genus, habeat in se formam et materiam, logicus considerat genus solum ex parte ejus quod formale est, unde ejus definitiones dicuntur formales; sed naturalis considerat genus ex parte utriusque. Et ideo contingit quandoque, quod aliquid communicat in genere secundum logicum, quod non communicat secundum naturalem. Contingit enim quandoque, quod illud de similitudine primi actus, quod consequitur res aliqua in materia tali, aliud consequitur sine materia, et aliud in alia materia omnino diversa: sicut patet, quod lapis in materia, quæ est secundum potentiam ad esse, pertingit ad hoc quod subsistat; ad quod idem pertingit sol secundum materiam, quæ est in potentia ad ubi, et non ad esse, et angelus omni materia carens. Unde logicus inveniens in his omnibus illud, ex quo genus sumebat, ponit omnia hæc in uno genere substantiæ. Naturalis vero et metaphysicus, qui considerant principia rerum, non invenientes omnia convenientia in materia, dicunt ea differre genere, secundum hoc quod dicitur 10. *Metaphys.* (*text.* 26; l. 9, c. 10), quod corruptibile et incorruptibile differunt genere, et quod illa conveniunt genere, quorum materia est una et generatio ad invicem. — *Ibid.*

Sic igitur patet, quomodo materia faciat diversitatem in genere, et forma diversitatem in specie. Inter individua vero ejusdem speciei hoc modo consideranda est diversitas secundum Philosophum 7. *Metaphys.*, quia sicut partes generis et speciei sunt materia et forma, ita individui sunt hæc materia et hæc forma. Unde sicut diversitatem in genere vel specie facit diversitas materiæ vel formæ *absolute*, ita diversitatem in numero facit *hæc* materia et *hæc* forma. Nulla autem forma, in quantum hujusmodi est hæc ex se ipsa, sed fit hæc per hoc quod recipitur in materia. Sed cum materia in se considerata sit indistincta, non potest formam in se receptam individuare, nisi secundum quod est distinguibilis. Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia vel illa distincta, et determinata ad hic et nunc. Materia autem non est divisibilis nisi per quantitatem ; unde Philosophus dicit 1. *Phys.* (*text.* 17 et 18; c. 2), quod submota quantitate remanet substantia indivisibilis. Et ideo materia efficitur hæc et signata, secundum quod est sub dimensionibus. Et quoniam dimensiones istæ possunt considerari *vel* terminatæ secundum terminatam mensuram et figuram, *vel* sine ista determinatione, in natura dimensionis tantum, licet nunquam sine aliqua determinatione esse possint, sicut nec natura coloris sine determinatione albi et nigri ; quamvis utroque modo sint in genere quantitatis : *priore* tamen modo non possunt esse principium individuationis : quia cum dimensionum terminatio frequenter varietur circa individuum, sequeretur quod individuum non remaneret semper idem numero ; sed *posteriore* modo : et ita ex dimensionibus interminatis efficitur hæc materia signata, et sic individuat formam, et causat diversitatem numericam in eadem specie. Unde patet, quod materia secundum se considerata non est principium diversitatis secundum speciem nec secundum numerum ; sed sicut est principium diversitatis secundum genus, prout subest communi formæ, ita est principium diversitatis secundum numerum, prout subest interminatis dimensionibus. Et ideo, cum hæ dimensiones sint de genere accidentium, diversitas secundum numerum partim reducitur in diversitatem materiæ, partim in diversitatem accidentium ; et hoc ratione dimensionum prædictarum. Alia vero accidentia non sunt principium individuationis, sed sunt principium cognoscendi distinctionem individuorum ; et per hunc modum etiam aliis accidentibus individuatio tribuitur. — *Opusc.* 70, q. 4, a. 2, c.

Et ex his patet, quomodo *rationes primo loco* positæ sint concedendæ, et quomodo falsum concludant.

Ad primum ergo *secundæ partis* dicendum, quod cum dicit Philosophus, quod numero sunt unum, quorum est materia una, intelligendum est de materia signata, quæ subest dimensionibus ; alias oporteret dicere, quod omnia generabilia et corruptibilia sunt unum numero, cum eorum materia sit una. — *Ibid.* ad 1.

Ad secundum dicendum, quod dimensiones cum sint accidentia, per se non possunt esse principium unitatis individuæ substantiæ ; sed materia, prout talibus dimensionibus subest, intelligitur esse principium talis unitatis et multitudinis. Quod patet ; nam illa, quæ differunt numero in genere substantiæ, non solum differunt accidentibus, sed etiam forma et materia. Sed si quæratur : quare hæc forma differt ab illa ? non erit alia ratio, nisi quia est in alia materia signata. Nec invenitur alia ratio, quare hæc materia sit divisa ab illa, nisi propter quantitatem. Et ideo materia subjecta dimensioni intelligitur esse principium hujus diversitatis. — *Ibid.* ad 2 et 4.

Ad tertium dicendum, quod de ratione individui est, quod sit in se indivisum et ab aliis divisum ultima divisione. Nullum autem accidens habet in se propriam rationem divisionis, nisi quantitas. Unde dimensiones ex se ipsis habent quandam

rationem individuationis secundum determinatum situm, prout situs est differentia quantitatis ; et sic habet duplicem rationem individuationis : unam ex subjecto, sicut et quodlibet aliud accidens ; aliam ex se ipsa, in quantum habet situm, ratione cujus abstrahendo a materia sensibili imaginamur hanc lineam et hunc circulum. Et ideo recte materiæ convenit individuare omnes alias formas ex hoc quod subditur illi formæ, quæ ex se ipsa habet individuationis rationem ; ita quod etiam ipsæ dimensiones terminatæ, quæ fundantur in subjecto jam completo, individuantur quodammodo ex materia individuata per dimensiones interminatas præintellectas in materia. — *Ibid.* ad 3.

ARTICULUS IV

* QUODNAM SIT PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS IN SUBSTANTIIS SPIRITUALIBUS.

Videtur quod non sit ponere individuationem in substantiis spiritualibus : —

1. quia, ut patet ex dictis (in art. præced.), materia est principium individuationis ; sed in substantiis spiritualibus non est materia : ergo non est principium individuationis. — *Quæst. de Princ. Individ.* a. 2, arg. 1.

2. Præterea, sensus est singularium, intellectus universalium ; si ergo substantiæ spirituales essent individuatæ, non intelligerentur ; ergo in illis non est principium individuationis. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, in commento libri *de Causis* (c. 5) dicitur, quod intelligentia est finita superius, in quantum accipit esse a Deo, infinita vero inferius, quia ejus esse non recipitur in materia ; ergo cum ejus esse non sit finitum per aliquid in quo recipiatur, non est individuatum. — *Ibid.* arg. 3.

4. Præterea, nulla forma simplex potest dividi, ergo nec individuari ; sed substantia spiritualis est forma simplex : ergo substantia spiritualis non potest esse individua. — *Ibid.* arg. 5.

Sed contra : Actus sunt singularium (9. *Metaphys. text.* 7 ; l. 8, c. 3) ; sed substantiis spiritualibus convenit agere : ergo sunt individuatæ.

Respondeo dicendum, quod circa individuationem *substantiarum spiritualium tam separatarum quam conjunctarum* diversimode philosophi dixerunt, sicut et de compositione eorundem. Illi enim, qui ponunt substantias separatas compositas ex materia et forma, dicunt, quod materia in eis est principium individuationis (*Quæst. de Princ. Individ.* a. 2, in c.). — Sed nos non ponimus talem compositionem in eis. Quamquam si angeli haberent materiam, nec sic possent individuari, ut essent plures unius speciei. Sic enim oporteret quod principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundum divisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum, licet diversitas materiæ causaret in illis diversitatem non solum speciei sed etiam generis (1a, q. 50, a. 4, c.).

Alii vero, qui ponunt in substantiis spiritualibus compositionem ex supposito et natura, dicunt suppositum esse principium individuationis (*Quæst. de Princ. Individ.* l. c.).

Nobis vero aliter dicendum de individuatione *angelorum*, quod scilicet individuentur ex eo, quod sunt formæ simplices. Forma enim simplex individuatur se ipsa tamquam principio intrinseco : sicut si esset albedo simplex et separata, individuaretur se ipsa, quia esset una se ipsa. Similiter ergo et angeli. Sed tamquam effectivo principio individuantur ab ipsa divina sapientia diversos in eis gradus naturarum excogitante. Et hoc magis declaratur in commento super librum *de Causis*. (*Quæst. de Princ. Individ.* l. c.) Unde naturaliter angeli specie differunt singuli. Posset tamen Deus producere plures numero in eadem specie, *tum* quia ratio multitudinis numericæ oritur vel ex divisione materiæ vel ex aliqua potentialitate, ex qua sumere-

tur etiam pluralitas in Deo, si illa esset possibilis; *tum* quia, licet ex natura sua non postulent numerice multiplicari, possunt tamen talem multiplicationem sortiri ex supernaturali causa, puta ex Deo, ratione nimirum potentialitatis ad esse, quæ in natura angeli reperitur, quæ est sufficiens radix et ratio multiplicationis numericæ saltem in ordine ad potentiam absolutam Dei.

De individuatione autem *animæ rationalis* notandum, quod quidam dixerunt, quod anima individuatur a Deo tantum : quia, cum Deus sit immediatum principium productionis animæ, oportet quod sit immediatum principium omnium illorum, quæ essentiam et perfectionem animæ consequuntur, ut quod sit incorporea, immortalis, individuata. Unde sicut anima non habet immortalitatem a se, sed a Deo, quamvis per se et de sua natura et ex propriis principiis sit immortalis; ita similiter a Deo habet quod sit individuata. Et hæc est opinio Rabbi Moysi. — Sed videtur quod hoc non possit stare : quia principium individuationis oportet esse intrinsecum ; sed impossibile est quod Deus sit principium intrinsecum animæ vel alterius creaturæ : et ita impossibile est quod anima individuetur a Deo tamquam a principio intrinseco suæ individuationis. Et propter hoc Avicenna in 6. *Naturalium* (part. 5, c. 3 circa med.) dicit, quod quædam accidentia, quæ sunt nobis occulta, sunt in anima principium individuationis. Sed distinguit de accidentibus. Sunt enim quædam accidentia, quæ se tenent ex parte formæ ; et hæc non sunt causa individuationis. Quædam vero se tenent ex parte materiæ ; et hæc sunt causa individuationis. Nam materia secundum ipsum non est causa individuationis. Cujus ratio est, quia materia secundum se considerata est universalis, sicut forma ; non autem est de ratione universalis quod determinet et individuet, sed potius quod confundat. Et quia secundum ipsum est necesse quod accidentia sint causa individuationis principalis, et hæc quæ non apparent ad oculum, dixit, quod sunt nobis occulta. — Sed quod hoc sit impossibile, manifestum est : quia posterius non est causa prioris ; sed accidentia sunt posteriora individuis secundum Porphyrium (*Isag.* c. 7) ; licet enim res individua non habeat esse sine accidentibus, naturaliter tamen prior est. Præterea, accidens non est causa substantiæ ; individuum autem dicit rei substantiam. Et iterum, principia individuationis sunt intrinseca rei individuatæ. Item, si illa accidentia sunt nobis occulta, quomodo erunt causa ejus, quod nobis manifestum est ?

Et propter hoc dicendum est aliter, quod scilicet principium individuationis animæ potest diversimode assignari secundum diversas rationes causarum. Nam loquendo de principio individuationis effectivo, Deus est principium individuationis in genere principii efficientis ; sed formaliter loquendo, res ipsa se ipsam individuat per modum principii formalis et essentialis ; materialiter vero loquendo, individuat eam corpus, quatenus in creatione recipit et acquirit signatam et determinatam essentialem habitudinem ad corpus hoc, quam etiam retinet a corpore separata. Unde sicut anima humana accepta communiter non est unibilis nec unita naturaliter nisi humano corpori, ita neque anima hæc nisi huic corpori, ex habitudine essentiali, quam habet ad ipsum. Unde per hanc habitudinem dicitur individuata. — *Quæst. de Princ. Individ.* a. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod materia subjecta dimensionibus est principium individuationis in substantiis materialibus tantum. In angelis autem est aliud individuationis principium, cum sint immateriales. — *Ibid.* ad 1.

Ad secundum dicendum, quod singularitas non impedit intelligibilitatem, sed materialitas ; et ideo, licet angeli sint singulares, sunt tamen intelligibiles, cum sint immateriales. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod intelligentia

non dicitur infinita inferius, quia sit infinita secundum suum esse, sed quia ejus forma non est recepta in materia. Et ideo per hoc non concluditur quin sit individuata. — *Ibid.* ad 3.

Ad quartum dicendum, quod in angelis non est individuatio per divisionem continui, sicut nec numerus qui est quantitas discreta ex divisione continui causata; sed per distinctionem formarum, sicut est in angelis numerus qui est de transcendentibus. Et ideo ratio non procedit. — *Ibid.* ad 5.

ARTICULUS V

*UTRUM SUBSTANTIA SIT PRIOR TEMPORE, NATURA ET COGNITIONE ACCIDENTE (1).

I. Videtur quod substantia non sit prior *tempore* accidente.

1. Quæ enim sunt simul generatione, sunt simul tempore, sicut quæ sunt priora generatione, sunt etiam priora tempore (cf. 7. *Metaphys.* l. 13 circa med.); sed substantia et accidens, saltem proprium, sunt simul generatione (cf. in Logica q. 6, a. 3, in c.): ergo substantia non est prior tempore accidente.

2. Præterea, mundus secundum Philosophum est æternus; sed nomine mundi intelligitur universitas omnium naturarum tam substantialium quam accidentalium: ergo cum in æternitate non sit prius et posterius, substantia non erit prior tempore accidente. — 1a, q. 46, a. 1, c.; 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 5, c.; *de Pot.* q. 13, a. 17, c.; 12. *Metaphys.* l. 5 (4).

II. Videtur quod substantia non sit prior *natura* accidente: —

3. quia illud est prius altero secundum naturam, ut dicitur 5. *Metaphys.* (*text.* 16; l. 4, c. 11), a quo non convertitur subsistendi consequentia; sed substantia non est sic prior accidente: quia nec substantia potest existere sine accidente, quia, ut dictum est (supra, a. 3), materia non existit ut hæc nisi ut signata quantitate; nec accidens potest existere sine substantia, unde a Philosopho 5. *Metaphys.* (*text.* 35; l. 4, c. 30) definitur, quod inest substantiæ. Ergo. — 5. *Metaphys.* l. 13 (16), l. 22 (35).

III. Videtur quod substantia non sit prior *cognitione* accidente.

4. Dicit enim Philosophus 1. *de Anima* (*text.* 11; c. 1), quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est substantiarum (1. *de Anima* l. 1 versus fin.); sed illud quod ducit in cognitionem alterius, est prius cognitione illo (5. *Metaphys.* l. 13, al. 16), ut dicitur 5. *Metaphys.* (*text.* 16; l. 4, c. 11): ergo substantia non est prior cognitione accidente, sed e contra.

5. Præterea, in demonstratione « quia » accidentia sunt medium cognoscendi substantiam, ut dictum est (in Logica q. 23, a. 1). Sed medium cognoscendi est prius cognitione re cognita. Ergo accidentia sunt priora cognitione substantia, non e contra.

Sed contra est, quod Philosophus 7. *Metaphys.* (*text.* 4; l. 6, c. 1) dicit, quod substantia est prior accidente natura, ratione et tempore. — 7. *Metaphys.* l. 1.

Respondeo dicendum, quod substantia est prior accidente natura, cognitione et tempore. *Natura* quidem: tum quia substantia est causa accidentis, causa autem est natura prior effectu; tum quia accidentia reducuntur ad substantiam tamquam ad primum subjectum in genere entis. *Cognitione* vero: tum quia in definitione accidentis oportet ponere proprium illius subjectum, quod est substantia; definitio autem est medium cognoscendi essentiam cujuslibet rei, ut dictum est in Logica; tum quia illud est primum

(1) In edit. Ticin. hunc articulum præcedit titulus alterius cujusdam articuli, reliqua tamen desunt. En verba Cosmi Alamanni: « Art. 3 Utrum suppositum supra naturam singularem existentem addat aliquid positivum reale. Hac de re fusius alibi, si licuerit quid sentiat S. Thomas aperire. » — Vide postea quæst. 25, art. 5, ubi editores Paris. anni 1639 quærunt: « Utrum suppositum addat supra rem singularem aliquid reale positivum. »

secundum cognitionem, quod est magis notum, et magis manifestat rem; res autem unaquæque magis cognoscitur, quando scitur ejus substantia, quam quando scitur ejus quantitas vel qualitas. Tunc enim putamus nos maxime scire singula, quando cognoscimus quid est homo aut ignis, magis quam quando cognoscimus qualis est aut quantus aut ubi aut secundum aliquod aliud prædicamentum. Quare etiam de ipsis quæ sunt in prædicamentis accidentium, tunc scimus singula, quando de unoquoque scimus quid est: sicut quando scimus quid est ipsum quale, scimus qualitatem, et quando scimus quid est ipsum quantum, scimus quantitatem. Sicut enim alia prædicamenta non habent esse, nisi per hoc quod insunt substantiæ, ita non habet cognosci nisi in quantum participant aliquid de modo cognitionis substantiæ, qui est cognoscere quid est (7. *Metaphys.* l. 1 post med.).

Est etiam substantia prior *tempore* accidente: primum, quia nullum aliorum prædicamentorum est separabile a substantia, sola autem substantia est separabilis ab aliis; nullum enim accidens invenitur sine substantia, sed aliqua substantia invenitur sine accidente, puta divina. (1. *c. Gent.* c. 23.) Cujus ratio est, quia cum substantia ut sic non dependeat ab accidente, potest aliqua substantia inveniri sine accidente; quod tamen soli simplicissimæ convenit, quæ est divina. Item, quia quod est prius generatione, est prius tempore, substantia autem est prior generatione accidente; nam accidentia consequuntur ad positionem subjecti, cujus sunt accidentia; producuntur enim per naturalem resultantiam, ut dictum est (in Logica q. 6 et 7); unde præsupponunt generationem substantiæ, non e contra; nam ex illius principiis oriuntur et dependent, et non e contra. Et præterea, quia ejus est fieri, cujus est esse; secundum esse autem prior est substantia accidente. Nam illa sunt priora secundum esse, ut dicit Philosophus (7. *Metaphys. text.* 54; l. 6, c. 15), quæ non removentur aliis ablatis, sed eis ablatis alia removentur; ut unum est prius duobus, quia remoto uno removentur duo, sed non e contra; remota vero substantia removentur accidentia, sed remotis accidentibus non removetur substantia, quia substantia ut substantia non dependet ab accidentibus. — 5. *Metaphys.* l. 13 (16); 7. *Metaphys.* l. 1, 2, 13, 15 (14); 12. *Metaphys.* l. 1; cf. 1. *c. Gent.* c. 34.

Ad primum ergo dicendum, quod accidentia sunt posteriora generatione substantia, quia producuntur per naturalem resultantiam; unde præsupponunt generationem substantiæ, ut dictum est (in c. art.). — Cf. in Logica q. 6, a. 3, in c.

Ad secundum dicendum, quod secundum fidem mundus non est æternus (*de Pot.* q. 5, a. 4, ad 11); quare aliqua substantia carens omni accidente, duratione præcessit omnia accidentia. Secundum Philosophum vero licet actu non præcedat tempore substantia divina mundum, potuit tamen illum præcedere: tum quia libere illum produxit, secundum doctrinam Philosophi (cf. *de Mundo* c. 6 versus fin.), et non ex necessitate naturæ; tum quia licet ex necessitate naturæ mundum produxisset, quia substantia, ut dictum est (in c.), non dependet ab accidente, sed e contra; et ad substantiam divinam, cum sit simplicissima, nullum accidens consequitur; non repugnaret hanc existere nullo accidente existente.— *de Pot.* q. 1, a. 5, c.; 1a, q. 19, a. 4, c.; 2. *c. Gent.* c. 18 et 19; vide Ferrariensem in h. l.

Ad tertium dicendum, quod substantia est prior natura accidente: *tum* quia substantia ut sic non dependet ab accidente, ut dictum est (in c.); *tum* quia, ut docet Philosophus 5. *Metaphys.* (*text.* 16; l. 4, c. 11), ad substantiam reducuntur omnia accidentia tamquam ad primum subjectum. — 5. *Metaphys.* l. 13 (16).

Ad quartum dicendum, quod ideo accidentia dicuntur magnam partem conferre ad cognitionem quod quid est, quia loco differentiarum substantialium, quando sunt ignotæ, in definitionibus ponuntur accidentia. — 1. *de Anima* l. 1 versus

fin. — *Vel dic*, quod intellectus per accidens cognoscit substantiam rei per accidentia, quatenus cognitio intellectus oritur a sensu. (*Opusc.* 41 init.) Per sensibilium enim accidentium cognitionem oportet ad substantiæ intellectum pervenire. Propter quod hoc locum non habet in mathematicis, sed tantum in naturalibus. Per se enim intellectus de qualibet re prius intelligit substantiam et quidditatem ejus. Quod patet, quia nulla virtus cognoscitiva rem aliquam nisi per modum proprii objecti cognoscit ; non enim visu cognoscimus aliquid, nisi in quantum coloratum. Proprium autem objectum intellectus est quod quid est, id est substantia rei, ut dicitur 3. *de Anima* (*text.* 9 sq. ; c. 4). Quare quidquid intellectus cognoscit de aliqua re, cognoscit per cognitionem substantiæ illius rei. Unde in qualibet demonstratione, per quam innotescunt nobis accidentia propria, principium accipimus quod quid est, ut dicitur in 1. *Poster.* (*text.* 32; c. 16); et quidquid est in re, quod non potest cognosci per cognitionem substantiæ illius, oportet esse intellectui ignotum. — *Opusc.* 41.

Ad quintum dicendum, quod licet accidentia deducant in cognitionem substantiæ quoad *an sit*, ut dictum est (in Logica q. 23, a. 1, c.), non tamen sunt priora cognitione ipsa substantia per ordinem ad *rem quæ* cognoscenda est, ob rationem allatam (in c. et ad 4).

QUÆSTIO XXV

DE IIS QUÆ SOLI SUBSTANTIÆ SINGULARI CONVENIUNT.

Deinde considerandum est de iis quæ soli substantiæ singulari conveniunt, ut sunt substantia, suppositum, hypostasis et persona.

CIRCA QUÆ QUÆRUNTUR QUINQUE :

1. Utrum essentia, subsistentia, substantia seu hypostasis, persona, sint synonyma.
2. De definitione personæ.
3. Utrum suppositum differat a natura in rebus materialibus.
4. Utrum suppositum differat a natura in immaterialibus.
5. Utrum suppositum addat supra rem singularem aliquid reale positivum.

ARTICULUS I

UTRUM ESSENTIA, SUBSISTENTIA, SUBSTANTIA SEU HYPOSTASIS, PERSONA, SINT IDEM.

Videtur quod prædicta nomina nullam distinctionem habeant, sicut et illa quæ in Græco eis correspondent, quæ sunt « usia », « usiosis », « hypostasis » et « prosopon. »

1. Sicut enim Boethius dicit in commento super *Prædicam.* (lib. 1; — Migne t. 64, col. 184), « usia » significat substantiam compositam; sed substantia composita est individuum in genere substantiæ, quod significatur nomine substantiæ vel hypostasis vel personæ : ergo videtur quod hoc nomen essentia vel usia non differant secundum significationem ab aliis. — 1. *Sent.* dist. 23, q. 1, a. 1, arg. 1 ; Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 23, q. un., a. 4, arg. 1; 1a, q. 29, a. 2, arg. 3; *de Pot.* q. 9, a. 1, arg. 6.

2. Præterea, non subsistit nisi illud quod habet in se esse completum. Sed esse completum non invenitur nisi in particulari, quia universalia non habent esse præter particularia, nisi in anima, quod est esse incompletum. Cum igitur particulare in genere substantiæ dicatur hypostasis vel substantia prima, videtur quod subsistentia sit idem quod substantia. — 1. *Sent.* l. c. arg. 2; Hannibaldus l. c. arg. 2.

3. Præterea, utrumque importat (in suo nomine) positionem alicujus sub aliquo; ergo videtur quod sint idem. — 1. *Sent.* l. c. arg. 3; Hannibaldus l. c. arg. 3.

4. Præterea, Boethius dicit in libro *de Duabus Naturis* (sive *de Persona et Duabus*

Naturis c. 3 ; — Migne t. 64, col. 1343), quod Græci utuntur hoc nomine hypostasis solum pro individuo rationalis naturæ. Sed pro eodem sumitur persona. Ergo persona et hypostasis sunt unum et idem. — *de Pot.* q. 9, a. 1, arg. 2 ; 1a, q. 29, a. 2, arg. 1 ; 1. *Sent.* l. c. arg. 4 ; Hannibaldus l. c. arg. 4.

5. Præterea, nomina imponuntur a rationibus rerum quas significant. Sed eadem ratio individuationis est in his quæ sunt rationalis naturæ, et in aliis substantiis. Ergo individuum rationalis naturæ non debet habere speciale nomen præ aliis individuis in genere substantiæ, ut per hoc sit differentia inter hypostasim et personam. — *de Pot.* l. c. arg. 3.

6. Præterea, nomen subsistentiæ a subsistendo sumitur. Nihil autem subsistit nisi individua in genere substantiæ, in quibus sunt et accidentia et secundæ substantiæ, quæ sunt genera et species, ut dicitur in *Prædicam.* (in cap. 6, al. 5, de substantia). Sola ergo individua in genere substantiæ sunt subsistentiæ. Individuum autem in genere substantiæ est hypostasis vel persona. Ergo idem est subsistentia, quod hypostasis et persona. — *de Pot.* l. c. arg. 4.

7. Sed dicendum est, quod genera et species in genere substantiæ subsistunt, eo quod eorum est subsistere, ut Boethius dicit in libro *de Duabus Naturis* (c. 3 ; — Migne col. 1344). — Contra, subsistere nihil aliud est quam per se existere. Quod ergo existit solum in alio, non potest dici subsistere. Hujusmodi autem sunt secundæ substantiæ, scilicet genera et species ; sunt enim solum in primis substantiis, quibus interemptis impossibile est aliquid aliorum remanere, ut dicitur in *Prædicam.* Non est ergo subsistere generum et specierum, sed solum individuorum in genere substantiæ ; et sic remanet quod substantia sit idem quod hypostasis. — *de Pot.* l. c. arg. 5 ; 1a, l. c. arg. 1 *Sed contra.*

8. Præterea, essentia est quam significat definitio, cum per definitionem sciatur quid res est. Definitio autem rei naturalis, quæ est ex materia et forma composita, non solum continet formam sed etiam materiam, ut patet per Philosophum in 6. et 7. *Metaphys.* Ergo essentia est aliquid compositum ex materia et forma. Hoc autem oportet esse individuum ; nam materia est individuationis principium. Ergo essentia significat individuum ; et sic idem est persona, hypostasis, essentia et subsistentia. — *de Pot.* l. c. arg. 7 ; cf. *ibid.* arg. 6.

9. Sed dicebatur, quod essentia significat naturam communem, alia vero tria, scilicet substantia, hypostasis et persona, significant individuum in genere substantiæ. — Contra, universale et particulare inveniuntur in quolibet genere. In aliis autem generibus non distinguuntur nomen particularis et universalis ; eodem enim nomine nominatur quantitas aut qualitas, sive universalis sit sive particularis. Ergo nec in genere substantiæ debent esse distincta nomina ad significandum substantiam universalem et particularem. Et sic videtur quod prædicta nomina non differant. — *Ibid.* arg. 8.

Sed contra : Boethius dicit in commento *Prædicam.* (ubi supra in arg. 1), quod « hypostasis » dicitur materia, « usiosis » vero (id est subsistentia) dicitur forma, « usia » vero (id est essentia) compositum. Ergo prædicta differunt. — *de Pot.* q. 9, a. 1, arg. 1 *Sed contra ;* 1a, l. c. arg. 2 *Sed contra ;* Hannibaldus l. c. arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod prædicta nomina secundum significationem differunt ; quorum tamen differentiam differenter diversi assignant. Alii enim sumunt differentiam horum nominum secundum distinctionem rationis *quo est* et *quod est.* Quorum quidam dicunt, quod tria horum significant *quo est*, vel substantiam suppositi : ita quod « essentia » significat substantiam, sive naturam generis, « subsistentia » naturam speciei, « hypostasis » naturam individualem ; et quartum, scilicet « persona », sumitur

secundum id *quod est*, et significat substantiam quæ est suppositum. Alii dicunt e converso, quod unum significat *quo est*, scilicet « essentia », et tria significant *quod est* diversimode : quia hoc nomen « substantia » significat quod est per respectum ad naturam vel essentiam ; hoc nomen « subsistentia » significat quod est per respectum ad individuationem ; sed hoc nomen « persona » ponit specialem rationem vel proprietatem pertinentem ad dignitatem. Sed de primis duobus est e converso secundum Boethium (*de Persona et Duabus Naturis* c. 3 ; Migne col. 1343 sqq.) ; hæc enim differentia sumpta est secundum Augustinum et Hieronymum. — Alii dicunt, quod duo significant *quo est*. « Essentia » quidem significat quo est, vel naturam communem prout non est prædicabilis, ut consideratur cum dicitur « homo est species » ; sed « subsistentia » significat naturam communem ut prædicabilis est, secundum Boethium ; alia duo significant *quod est*, et eo modo differunt, sicut in proximo dictum est. — Sed quia quodlibet horum nominum præter hoc nomen « persona » invenitur quandoque poni pro quo est, et quandoque pro quod est ; ideo non videtur esse essentialis eorum distinctio secundum aliquem modorum dictorum. — 1. *Sent.* dist. 23, q. 1, a. 1, c.

Ideo aliter dicendum est, secundum Boethium (*de Duabus Naturis* l. c. col. 1344), ut sumatur differentia horum nominum « essentia, subsistentia, substantia » secundum significationem actuum a quibus imponuntur, scilicet esse, subsistere, substare. Patet enim quod esse, commune quoddam est, et non determinat aliquem modum essendi ; subsistere autem dicit determinatum modum essendi, prout scilicet aliquid est ens per se, non in alio, sicut accidens ; substare autem idem est quod sub alio poni. Inde patet quod « esse » dicit id quod est commune omnibus generibus, sed « subsistere et substare » id quod est proprium primo prædicamento secundum duo quæ sibi conveniunt, quod scilicet sit ens in se completum, et iterum quod omnibus aliis substernatur, accidentibus scilicet, quæ in substantia esse habent. Unde dico, quod « essentia » dicitur cujus actus est esse, « subsistentia » cujus actus est subsistere, « substantia » cujus actus et substare. Hoc autem dicitur dupliciter, sicut in singulis patet. Esse enim est actus alicujus ut quod est, sicut calefacere est calefacientis ; et est alicujus ut quo est, scilicet quo denominatur esse, sicut calefacere est actus caloris. — *Ibid.*

Sciendum est autem, quod si aliquid consequitur aliqua plura convenientia ad invicem, non potest denominari aliquid secundum alterum illorum, quamvis etiam illud sit principium totius, sed per totum. Verbi gratia, sapor consequitur calidum et humidum prout aliquo modo conveniunt ; et quamvis calor sit principium saporis, sicut effectivum, non tamen aliquid denominatur sapidum a calore, sed a sapore, qui complectitur simul calidum et humidum aliquo modo convenientia. Similiter dico, quod cum esse consequitur compositionem materiæ et formæ, quamvis forma sit principium esse, non tamen denominatur aliquod ens a forma, sed a toto ; et ideo essentia non dicit formam tantum ; sed in compositis ex materia et forma, dicit totum ; et hoc etiam dicitur quidditas et natura rei ; et ideo dicit Boethius in *Prædicam.* (lib. 1, cap. de substantia ; — Migne t. 64, col. 184), quod « usia » significat compositum ex materia et forma. Sed ista natura sic considerata, quamvis dicat compositum ex materia et forma, non tamen ex hac materia demonstrata determinatis accidentibus substante, in qua individuatur forma, quia hujusmodi compositum dicit hoc nomen Socrates. Hæc autem materia demonstrata, est sicut recipiens naturam illam communem. Et ideo « natura » vel « essentia » significatur dupliciter : scilicet ut *pars*, secundum quod natura communis sumitur cum præcisione cujus-

libet ad naturam communem non pertinentis (sic enim materia demonstrata supervenit in compositionem singularis demonstrati, sicut hoc nomen humanitas); et sic non prædicatur, nec est genus, nec est species, sed ea formaliter denominatur homo ; — vel significatur ut *totum*, secundum quod ea quæ ad naturam communem pertinent, sine præcisione intelliguntur ; sic enim includitur in potentia etiam materia demonstrata in natura communi, et sic significatur hoc nomine « homo », et significatur ut quod est. Et utroque modo invenitur hoc nomen « essentia ». Unde quandoque dicimus Socratem esse essentiam quandam ; quandoque dicimus quod essentia Socratis non est Socrates. Et sic patet quod « essentia » quandoque dicit *quo est*, ut significatur nomine « humanitatis », quandoque dicit *quod est*, ut significatur hoc nomine « homo ». — Similiter etiam « subsistere » est actus alicujus ut *quod* subsistit, vel ut *quo* subsistit. Cum autem « subsistere » dicat esse determinatum, et tota determinatio essendi consequatur formam, quæ terminus est, constat quod aliquid denominatur subsistens per primam formam, quæ est in genere substantiæ, sicut album per albedinem, et animatum per animam. Et ideo in lib. *de Duabus Naturis* (Migne col. 1345) dicit Boethius, quod « usiosis » vel « subsistentia » est forma, accipiens subsistentiam pro « quo subsistitur ». Si autem accipiatur subsistentia pro eo « quod subsistit », sic proprie dicitur illud, in quo per prius invenitur talis natura hoc modo essendi. Et cum per prius inveniatur in substantia, secundum quod substantia est, et deinceps in aliis, secundum quod propinquius se habent ad substantiam ; constat quod nomen « subsistentiæ » per prius convenit generibus et speciebus in genere substantiæ, ut dicit Boethius in lib. *de Duabus Naturis* (l. c. col. 1344) ; et individuis non convenit habere tale esse, nisi in quantum sunt sub tali natura communi. Quamvis enim genera et species non subsistant nisi in individuis, quorum est esse, tamen determinatio essendi fit ex natura vel quidditate superiori. — *Ibid.*

Similiter « hypostasis » vel « substantia » dicitur dupliciter : — *vel* id « quo substatur » ; et quia primum principium substandi est materia, ideo dicit Boethius in *Prædicam.*, quod hypostasis est materia ; — *vel* « quod substat » ; et hoc est individuum in genere substantiæ per prius. Genera enim et species non substant accidentibus nisi ratione individuorum ; et ideo nomen substantiæ primo et principaliter convenit particularibus substantiis, secundum Philosophum (in *Prædicam.* cap. de substantia) et Boethium (in lib. *de Duabus Naturis* l. c.). — *Ibid.*

Sic ergo hoc modo patet differentia istorum trium dupliciter ; quia si accipiatur unumquodque ut *quo est*, sic « essentia » significat quidditatem ut est forma totius, « usiosis » formam partis, « hypostasis » materiam. Si autem sumatur unumquodque ut *quod est*, sic unum et idem dicitur « essentia » in quantum habet esse, « subsistentia » in quantum habet tale esse, scilicet absolutum ; et hoc per prius convenit generibus et speciebus quam individuis ; et « substantia » secundum quod substat accidentibus, et hoc per prius convenit individuis quam generibus et speciebus. Ulterius hoc nomen « persona » significat substantiam particularem, prout subjicitur proprietati quæ sonat dignitatem, et similiter « prosopon » apud Græcos : et ideo persona non est nisi in intellectuali. Et secundum Boethium (*de Duabus Naturis* l. c. col. 1343) sumptum est nomen « personæ » a personando, eo quod in tragœdiis et comœdiis recitatores sibi ponebant quandam larvam ad repræsentandum illum, cujus gesta narrabant decantando. Et inde est quod tractum est in usum, ut quodlibet individuum hominis, de quo potest talis fieri narratio, persona dicatur ; et ex hoc etiam dicitur « prosopon » in Græco a

« pros », quod est *ad*, et « opos », quod est *facies*, quia hujusmodi larvas ante facies ponebant. — *Ibid.*

Potest et alia assignari horum nominum differentia, licet tamen ad idem fere redeat. Hæc tamen ut est brevior, sic est clarior. Philosophus enim in 5. *Metaphys.* (*text.* 15; l. 4, c. 8) ponit substantiam dici dupliciter: uno modo dicitur quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicitur quod definitio significat substantiam rei; quam quidem substantiam Græci « usiam » vocant, quod nos « essentiam » dicimus. Alio modo dicitur substantia subjectum, vel suppositum quod subsistit in genere substantiæ. (1a, q. 29, a. 2, c.) Hujus autem distinctionis ratio est, quia inveniuntur plura subjecta in una natura convenire, sicut plures homines in una natura hominis. Unde oportuit distingui quod est unum, ab eo quod multiplicatur. Natura enim communis est, quam significat definitio, indicans *quid est* res; unde ipsa natura communis, quidditas vel essentia dicitur. Quidquid ergo est in re ad naturam communem pertinens, sub significatione essentiæ continetur. Non autem quidquid est in substantia particulari, est hujusmodi. Si enim quidquid est in substantia particulari, ad naturam communem pertineret, non posset esse distinctio inter substantias particulares ejusdem naturæ. Hoc autem quod est in substantia particulari præter naturam communem, est materia individualis, quæ est singularitatis principium, et per consequens accidentia individualia, quæ materiam prædictam determinant. Comparatur ergo essentia ad substantiam particularem ut pars formalis ipsius, ut humanitas ad Socratem. Et ideo in rebus ex materia et forma compositis essentia non est omnino idem ac subjectum; unde non prædicatur de subjecto; non enim dicitur quod Socrates sit sua humanitas. In substantiis vero simplicibus nulla est differentia essentiæ et subjecti, cum non sit in eis materia individualis naturam communem individuans; sed ipsa essentia in eis est subsistens. (V. infra, art. 4 huj. quæst.) Et hoc patet per Philosophum 7. *Metaphys.* et per Avicennam, qui dicit in sua Metaphysica (tract. 5, c. 5 ante fin.), quod quidditas simplicis est ipsum simplex. — *de Pot.* q. 9, a. 1, c. — Substantia ergo quæ est subjectum, communiter accipiendo nominari potest nomine significante intentionem, et sic dicitur « suppositum ». Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quæ quidem sunt: res naturæ, subsistentia, et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiæ sic dictæ. Secundum enim quod per se existit, et non in alio, vocatur « subsistentia »; illa enim subsistere dicuntur, quæ non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur « res naturæ »: sicut hic homo est res naturæ humanæ. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur « hypostasis » vel « substantia ». Quod autem hæc tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen « personæ » significat in genere rationalium substantiarum. — 1a, q. 29, a. 2, c. — Vide etiam Hannibaldum in 1. *Sent.* dist. 23, a. 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod particulare significat compositum ex materia et forma demonstrata, sicut universale in substantiis compositis significat etiam compositum ex materia et forma, sed non demonstrata, sicut homo ex anima et carne et osse, non tamen ex his carnibus et ex his ossibus. Unde non oportet quod « usia » significet idem quod particularis substantia, imo se habet ad utrumque. Et ideo omne quod est in genere substantiæ, potest dici « usia », sive sit universalis substantia sive particularis. — 1. *Sent.* dist. 23, q. 1, a. 1, ad 1; Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 23, q. un., a. 4, ad 1; *de Pot.* q. 9, a. 1, ad 6.

Ad secundum dicendum, quod subsistere duo dicit, scilicet esse et determinatum modum essendi: esse quidem sim-

pliciter non est nisi individuorum; sed determinatio essendi est ex natura vel quidditate generis vel speciei : et ideo, quamvis genera et species non subsistant nisi in individuis, tamen eorum proprie subsistere est, et subsistentiæ dicuntur; quamvis et particulare dicatur sed posterius, sicut et species substantiæ dicuntur sed secundæ. — 1. *Sent.* l. c. ad 2; Hannibaldus l. c. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod substantia dicitur, in quantum subest accidenti vel naturæ communi — licet hoc ultimo modo potius dicatur res naturæ, ut dictum est (in c.) —; subsistere vero dicitur aliquid in quantum est sub esse suo, non quod habeat esse in alio sicut in subjecto. — 1. *Sent.* l. c. ad 3; Hannibaldus l. c. ad 3.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen hypostasis apud Græcos aliud habet ex proprietate significationis, et aliud ex usu. Ex proprietate enim significationis habet quod significet quamlibet substantiam particularem; sed ex usu accommodatum est nobilioribus substantiis. Et ideo ipsi utuntur eodem modo hoc nomine « hypostasis », sicut nos utimur hoc nomine « persona »; sed talis usus non est apud nos in hoc nomine « substantia ». — 1. *Sent.* l. c. ad 4; Hannibaldus l. c. ad 4; *de Pot.* q. 9, a. 1, ad 2.

Ad quintum dicendum, quod sicut substantia individua proprium habet quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat; nihil enim agit nisi ens actu; et propter hoc calor sicut non per se est, ita non per se agit, sed calidum per calorem calefacit. Hoc autem quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturæ quam aliis. Nam solæ substantiæ rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere; aliæ vero substantiæ magis aguntur quam agant. Et ideo conveniens fuit ut substantia individua rationalis naturæ, speciale nomen haberet. — *de Pot.* l. c. ad 3.

Ad sextum dicendum, quod quamvis nihil subsistat nisi individua substantia, quæ hypostasis dicitur, tamen non eadem ratione dicitur subsistere et substare; sed subsistere dicitur, in quantum non est in alio, substare vero, in quantum alia insunt ei. Unde si aliqua substantia esset quæ per se existeret, non tamen esset alicujus accidentis subjectum : potest proprie dici subsistentia, sed non substantia. — *Ibid.* ad 4.

Ad septimum dicendum, quod verba illa Boethii debent intelligi eo sensu, quo dictum est in primo modo solvendi (supra, in c.). — *Vel dicendum*, quod Boethius loquitur secundum opinionem Platonis, qui posuit genera et species esse quasdam formas separatas, subsistentes, ab accidentibus denudatas. Et secundum hoc poterant dici subsistentiæ, sed non hypostases (*de Pot.* q. 9, a. 1, ad 5; 1a, q. 29, a. 2, ad 4). — *Vel* aliter *dicendum*, quod Boethius dicit genera et species subsistere, in quantum individuis aliquibus competit subsistere ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in prædicamento substantiæ comprehensis (1a, q. 29, a. 2, ad 4); — *vel* in quantum in eorum naturis ipsa individua subsistunt, etiam omnibus accidentibus remotis (*de Pot.* l. c.).

Ad octavum dicendum, quod essentia in substantiis materialibus significat compositum ex materia et forma, non tamen ex materia individuali, sed ex materia communi. Definitio enim hominis, quæ significat ejus essentiam, continet quidem carnes et ossa, sed non has carnes vel hæc ossa. Sed materia individualis comprehenditur in significatione hypostasis et subsistentiæ in rebus materialibus. — *de Pot.* l. c. ad 6 et 7.

Ad nonum dicendum, quod accidentia non individuantur nisi ex suis subjectis. Sola autem substantia per se ipsam individuatur, et per propria principia. Et ideo convenienter in solo genere substantiæ particulare habet proprium nomen. — *Ibid.* ad 8.

Ad id vero, quod *in contrarium* oppo-

nitur, *vel dicendum* verba Boethii esse intelligenda eo modo quo dictum est (in c.) in primo modo solvendi quæstionem; — *vel dicendum*, quod individuum compositum ex materia et forma habet quod substet accidenti, ex proprietate materiæ. Unde et Boethius dicit in libro *de Trin.* (c. 2; — Migne t. 64, col. 1250): « Forma simplex subjectum esse non potest (1). » Sed quod per se subsistat, habet ex proprietate suæ formæ, quæ non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiæ, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiæ, et usiosim sive subsistentiam formæ, quia materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi. — 1a, l. c. ad 5; *de Pot.* l. c. ad rationes *in oppositum*. — Hæc tamen solutio eodem redit cum prima quæ data est.

ARTICULUS II

DE DEFINITIONE PERSONÆ.

Videtur quod persona non recte definiatur a Boethio in lib. *de Duabus Naturis* (c.; — Migne t. 64, col. 1343) « rationalis creaturæ individua substantia ».

1. Nullum enim singulare definitur (7. *Metaphys. text.* 53; l. 6, c. 15); sed persona significat quiddam singulare: ergo persona inconvenienter definitur. — 1a, q. 29, a. 1, arg. 1; *de Pot.* q. 9, a. 2, arg. 1.

2. Sed dicendum, quod licet id quod est persona, sit quiddam singulare, tamen ratio personæ communis est, et pro tanto persona in communi definiri potest. — Contra, id quod est commune omnibus substantiis individuis rationalis naturæ, est intentio singularitatis, quæ quidem non est in genere substantiæ. Ergo non debet poni in definitione personæ substantia quasi genus. — *de Pot.* l. c. arg. 2.

3. Præterea, intentio non ponitur in definitione rei, nec accidens in definitione substantiæ; persona autem est nomen rei et substantiæ: inconvenienter igitur in definitione personæ ponitur individuum, quod est nomen intentionis et accidentis. — *Ibid.* arg. 5; 1a, l. c. arg. 3; cf. 1. *Sent.* dist. 25, q. 1, a. 1, arg. 8.

4. Præterea, illud in cujus definitione ponitur substantia pro genere, oportet quod sic species substantiæ; sed persona non est species substantiæ, quia condivideretur contra alias substantiæ species: ergo inconvenienter ponitur substantia in definitione personæ quasi genus. — *de Pot.* l. c. arg. 6.

5. Præterea, substantia dividitur per primam et secundam. Sed substantia secunda non potest poni in definitione personæ; esset enim oppositio in adjecto, cum dicitur substantia individua, nam substantia secunda est substantia universalis. Similiter autem neque substantia prima; nam substantia prima est substantia individua; et sic esset nugatio, cum additur individuum supra substantiam in definitione personæ. Inconvenienter ergo substantia ponitur in definitione personæ. — *Ibid.* arg. 7; 1a, l. c. arg. 2; Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 25, q. 1, a. 1, arg. 3.

6. Præterea, natura est tantum in rebus mobilibus; est enim principium motus, ut dicitur in 2. *Phys.* (*text.* 3; c. 1.) Sed essentia est tam in rebus immobilibus quam in mobilibus. Ergo convenientius fuit in definitione personæ ponere essentiam quam naturam, cum etiam persona inveniatur tam in rebus mobilibus quam in immobilibus; est enim in hominibus, in angelis et in Deo. — *de Pot.* l. c. arg. 11; 1a, l. c. arg. 4.

7. Præterea, anima rationalis separata a corpore per mortem non dicitur esse persona; et tamen est rationalis naturæ individua substantia: non ergo hæc est conveniens definitio personæ. — *de Pot.* l. c. arg. 14; 1a, l. c. arg. 5.

Sed contra est auctoritas Boethii in lib. *de Duabus Naturis* (c. 3; — Migne l. c.)

(1) « Forma vero quæ est sine materia, non poterit esse subjectum. » Migne l. c.

sic personam definientis. — 1a, l. c. arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod rationabiliter, sicut ex præmissis patet, individuum in genere substantiæ speciale nomen sortitur : quia substantia ex propriis principiis individuatur, et non ex alio extraneo, sicut accidens ex subjecto. Inter individua etiam substantiarum, rationabiliter individuum in rationali natura speciali nomine nominatur, quia ipsius est proprie et vere per se agere, sicut supra (supra præced.) dictum est.

Ad dandum ergo rationem definitionis Boethii, qua definivit personam, triplici via uti possumus. *Vel primo* sic, ut dicamus, quod sicut hoc nomen « hypostasis » apud Græcos, vel « substantia prima » apud Latinos, est speciale nomen individui in genere substantiæ, ita hoc nomen « persona » est speciale nomen individui rationalis naturæ. Utraque ergo specialitas sub nomine personæ continetur. Et ideo ad ostendendum, quod est specialiter individuum in genere substantiæ, dicitur quod est « substantia individua » ; ad ostendendum vero, quod est specialiter in rationali natura, additur « rationalis naturæ ». Per hoc ergo quod « substantia » dicitur, excluduntur a ratione personæ accidentia, quorum nullum potest dici persona ; per hoc vero quod dicitur « individua », excluduntur genera et species in genere substantiæ, quæ etiam personæ dici non possunt ; per hoc vero quod additur « rationalis naturæ », excluduntur inanimata corpora, et etiam quædam animata, ut plantæ et bruta, quæ personæ non sunt. — *de Pot.* q. 9, a. 2, c. ; 1a, q. 29, a. 1, c. ; 1. *Sent.* dist. 23, q. 1, a. 1. c. ; Hannibaldus in 1. *Sent.* eodem loco. — *Vel secundo* sic. Nomina quædam sunt primæ impositionis tantum, quæ significant ipsas res absolute, ut homo, animal. Quædam sunt secundæ impositionis tantum, quæ significant solas intentiones, ut universale et particulare, genus et species. Quædam vero includunt utrumque, quæ significant rem simul et intentionem, in quantum convenit sive accidit ipsi rei : et hujusmodi est hoc nomen « hypostasis » apud Græcos, quod significat substantiam primam, et hoc nomen « persona » apud nos. Et ideo Boethius in definitione personæ ponit genus ipsius rei quam persona significat, scilicet substantiam, et addit duas differentias : unam, per quam notificatur persona ratione intentionis secundæ, scilicet « individuum », aliam, per quam notificatur ratione rei, in hoc quod dicit « rationalis naturæ ». — Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 25, q. 1, a. 1, c. — *Vel tertio* aliter sic, ut dicamus, quod hoc nomen « persona » secundum suam communitatem acceptum, non est nomen intentionis, sicut hoc nomen « singulare » vel « genus » vel « species » ; sed est nomen rei, cui accidit aliqua intentio, scilicet intentio particularis ; et in natura determinata, scilicet intellectuali vel rationali. Et ideo in definitione personæ ponuntur tria, scilicet genus illius rei, quod significatur nomine personæ, dum dicitur « substantia » ; et differentia, per quam contrahitur ad naturam determinatam, in qua ponitur res, quæ est persona, in hoc quod dicitur « rationalis natura » ; et ponitur etiam aliquid pertinens ad intentionem illam, sub qua significat nomen personæ rem suam ; non enim significat substantiam rationalem absolute, sed secundum quod subintelligitur intentio particularis ; et ideo additur « individua ». — 1. *Sent.* dist. 25, q. 1, a. 1, c. — Hæc tamen tertia solutio cum secunda recidit.

Ad primum ergo dicendum, quod licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis definiri potest. Et sic Philosophus (in *Prædicam.*, cap. de substantia) definit substantiam primam ; et hoc modo definit Boethius personam. — 1a, q. 29, a. 1, ad 1 ; *de Pot.* q. 9, a. 2, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod non solum intentio singularitatis est communis omnibus individuis substantiis, sed etiam

natura generis cum tali modo existendi. Et hoc modo significat hoc nomen « hypostasis » naturam generis substantiæ ut individuatam ; hoc autem nomen « persona » solam naturam rationalem sub tali modo existendi. Et propter hoc neque hypostasis neque persona est nomen intentionis, sicut singulare vel individuum, sed nomen rei tantum ; non autem rei et intentionis simul.(*de Pot.* l. c. ad 2.) Quod tamen intelligendum est juxta sensum primæ solutionis ; nam in secundo modo solvendi vel tertio potest dici,quod persona est nomen intentionis et rei simul, vel rei cui accidit intentio, sicut dictum est (in c.).

Ad tertium dicendum, quod quia substantiales differentiæ non sunt nobis notæ, vel etiam nominatæ non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium : puta si quis diceret : Ignis est corpus simplex calidum et siccum. Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium et manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad definiendum res, secundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quæ non sunt posita. Et sic hoc nomen « individuum » ponitur in definitione personæ ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus. — 1a, l. c. ad 3 ; *de Pot.* l. c. ad 5; 1. *Sent.* l. c. ad 8.

Ad quartum dicendum, quod cum dividitur substantia in primam et secundam, non est divisio generis in species, cum nihil contineatur sub secunda substantia, quod non sit in prima ; sed est divisio generis secundum diversos modos essendi. Nam secunda substantia significat naturam generis secundum se absolutam ; prima vero substantia significat eam ut individualiter subsistentem. Unde magis est divisio analogi quam generis. Sic ergo persona continetur quidem in genere substantiæ, licet non ut species, sed ut specialem modum existendi determinans. — *de Pot.* l. c. ad 6.

Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt, quod « substantia » ponitur in definitione personæ, prout significat hypostasim vel substantiam primam. Sed cum de ratione hypostasis sit individuum secundum quod opponitur communitati universalis, vel parti, quia nullum universale, nec aliqua pars, ut manus vel pes, potest dici hypostasis ; ulterius de ratione personæ est individuum, secundum quod opponitur communitati assumptibilis. Dicunt enim, quod humana natura in Christo verbi gratia est hypostasis, sed non persona.Et ideo ad excludendum assumptibilitatem additur individuum in definitione personæ. Sed hoc videtur esse contra intentionem Boethii, qui in lib. *de Duabus Naturis* (c. 3 ; Migne col. 1344) per hoc quod dicitur individuum, excludit universalia a ratione personæ. Et ideo melius est ut dicatur, quod substantia non ponitur in definitione personæ pro hypostasi, sed pro eo quod est commune ad substantiam primam, quæ est hypostasis, et substantiam secundam, et dividitur in utramque. Et illud commune per hoc quod additur individuum, contrahitur ad hypostasim, ut idem sit dicere « substantia individua rationalis naturæ», ac si diceretur « hypostasis rationalis naturæ ». — *de Pot.* l. c. ad 7; 1a, l. c. ad 2.

Ad sextum dicendum, quod secundum Philosophum 5. *Metaphys.* (*text.* 5; l. 4, c. 4) nomen naturæ primo impositum est ad significandam generationem viventium, quæ dicitur nativitas. Et quia hujusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cujuscunque motus. Et sic definitur in 2. *Phys.* (*text.* 3 ; c. 1.) Et quia hujusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscujusque rei (quam significat ejus definitio) vocatur natura. Et sic hic accipitur natura. Unde Boethius in eodem libro *de Duabus Naturis* (c. 1 ; Migne col. 1342) dicit, quod « natura est unumquodque

informans specifica differentia ». Specifica enim differentia est quæ complet definitionem et sumitur a propria forma rei. Et ideo convenientius fuit quod in definitione personæ, quæ est singulare alicujus generis determinati, uteretur nomine naturæ quam essentiæ, quæ sumitur ab esse, quod est communissimum. — 1a, l. c. ad 4 ; *de Pot.* l. c. ad 11.

Ad septimum dicendum, quod anima est pars humanæ speciei ; et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quæ est hypostasis vel substantia prima, sicut nec manus nec quæcunque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personæ neque nomen. — 1a, l. c. ad 5; *de Pot.* l. c. ad 14.

ARTICULUS III

UTRUM SUPPOSITUM DIFFERAT A NATURA IN MATERIALIBUS.

Videtur quod suppositum non differat a natura in materialibus.

1. Quidditas enim cujuscunque rei est ejus essentia. Sed Philosophus 7. *Metaphys.* (*text.* 20 ; l. 6, c. 6) dicit, quod unumquodque non videtur aliud esse a sua substantia ; et quod ipsum quod quid erat esse est uniuscujusque substantia (7. *Metaphys.* l. 5). Ergo suppositum et quod quid erat esse sive natura rei, non distinguuntur.

2. Præterea, suppositum se habet ad naturam sicut concretum ad abstractum ; sed concretum non semper distinguitur ab abstracto, cum aliquando de se invicem prædicentur ; dicitur enim quod unitas est unum et bonitas bonum. — *Opusc.* 37, c. 4 ; v. Capreolum in 1. *Sent.* dist. 4, q. 2, a. 1, conclus. 1 (edit. Venet. 1589 pag. 141 a).

3. Præterea, homo et humanitas non differunt ; sed homo a supposito, puta Socrate, non differt, cum de illo prædicetur : ergo humanitas non differt a supposito, puta Socrate. Probatio majoris est, primo quia Philosophus 7. *Metaphys.* (*text.* 15 et 16 ; l. 6, c. 4) ait, quod quod quid est, est illud ipsum cujus est, exceptis iis quæ sunt per accidens, non distinguuntur : quia homo non potest differre ab humanitate, nisi quia plura in se continet quam humanitas ; et hoc est falsum, quia qui dicit homo, non includit ea quæ sunt præter rationem suppositi ; ergo et homo et humanitas non distinguuntur ; ergo nec humanitas et hic homo ; igitur et natura et suppositum non distinguuntur in rebus materialibus. — 7. *Metaphys.* l. 5.

Sed contra est, quod dicit Philosophus eodem lib. 7. *Metaphys.* (*text.* 41 ; l. 6, c. 11), quod quæcunque sunt ut materia, aut concepta ut simul cum materia, sicut composita quæ habent in sui ratione materiam, inistis non est idem quod quid erat esse, etid cujus est, scilicet suppositum. — 7. *Metaphys.* l. 11.

Respondeo dicendum, quod in rebus compositis ex materia et forma necesse est quod differant natura vel essentia, et suppositum : quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum, quæ cadunt in definitionem speciei : sicut humanitas comprehendit in se ea quæ cadunt in definitionem hominis ; his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo modo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitionem speciei. Non enim cadunt in definitionem hominis hæ carnes et hæc ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliqua hujusmodi ; unde hæ carnes et hæc ossa et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate, et tamen in eo quod est homo includuntur ; unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas ; et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas ; sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia definientia habent se formaliter repectu materiæ individuantis. — 1a, q. 3, a. 3, c. ; 3a, q. 2, a. 2, c. ; *de Unione Verbi In-*

carn. a. 1, c.; 3. *Sent.* dist. 5, q. 1, a. 3, c.; 7 *Metaphys.* l. 11; *de Pot.* q. 7, a. 4, c.; *Opusc.* 37, c. 4; 4. *c. Gent.*c. 35, rat. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus postquam 7. *Metaphys. text.* 20 (l. 6, c. 6) dixit, quod unumquodque est idem cum suo quod quid est, *text.* 41 (c. 11) excipit ab hac sententia illa quæ dicuntur per accidens, et substantias materiales, cum tamen superius *text.* 20 non exceperit nisi illa quæ dicuntur per accidens. Oportet autem non solum ista excludi, sed etiam substantias materiales. Nam quod quid erat esse, est quod significat definitio; definitio autem non assignatur individuis, sed speciebus : et ideo materia individualis, quæ est individuationis principium, est præter id quod est quod quid erat esse. Impossibile est autem in rerum natura esse speciem nisi in hoc individuo. Unde oportet quod quælibet res naturæ, si habet materiam quæ est pars speciei, quæ est pertinens ad quod quid est, quod etiam habeat materiam individualem, quæ non pertinet ad quod quid est. Unde nulla res naturæ, si materiam habeat, est ipsum quod quid est, sed est habens illud : sicut et Socrates non est humanitas, sed est humanitatem habens. Si autem esset possibile esse hominem compositum ex corpore et anima, qui non esset hic homo ex hoc corpore et ex hac anima compositus, nihilominus esset suum quod quid erat esse, quamvis haberet materiam. Licet autem homo præter singularia non sit in rerum natura, est tamen in ratione quæ pertinet ad logicam considerationem. Et ideo superius *text.* 20, ubi logice consideravit Philosophus de quod quid erat esse, non exclusit substantias materiales, quin in illis etiam esset idem quod quid est, cum eo cujus est. Homo enim cummunis est idem cum suo quod quid est, logice loquendo. At postquam *text.* 41 descendit ad principia naturalia, quæ sunt materia et forma, et ostendit quod diversimode comparantur ad universale et particulare, quod subsistit in natura, excipit ab eo, quod supra dixerat, idem esse quod quid est cum unoquoque, substantias materiales in rerum natura existentes. — 7. *Metaphys.* l. 11; cf. l. 5.

Ad secundum dicendum, quod concretum et abstractum non prædicantur de se invicem nisi in formis generalibus, non autem in specialibus; cujus ratio supra allata est. — *de Verit.* q. 21, a. 4, ad 4.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in c.), homo, logice loquendo, est suum quod quid est. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quod quid est esse est id quod definitio significat. Unde cum definitio prædicetur de definito, oportet quod quid est esse de definito prædicari. Non igitur est quod quid est esse hominis humanitas, quæ de homine non prædicatur, sed animal rationale mortale. Sed tamen humanitas accipitur ut principium formale ejus, quod est quod quid erat esse : sicut animalitas sumitur ut principium generis, et non ut genus; rationalitas ut principium differentiæ et non ut differentia. Humanitas autem pro tanto non est idem cum homine, quia importat tantum principia essentialia hominis et exclusionem omnium accidentium. Est enim humanitas, qua homo est homo; nullum autem accidentium hominis est, quo homo sit homo : unde omnia accidentia hominis excluduntur a significatione humanitatis. Hoc autem ipsum quod est homo, est quod habet principia essentialia, et cui possunt accidentia inesse. Unde licet in significatione hominis non includantur accidentia ejus, non tamen homo significat aliquid separatum ab accidentibus. Et ideo homo significat ut totum, humanitas significat ut pars. Si autem sit aliqua res, in qua non sit aliquod accidens, ibi necesse est quod nihil differat abstractum a concreto; quod maxime patet in Deo. — 7. *Metaphys.* l. 5 in fine. — Sic ergo quia homo dicit habens humanitatem vel subsistens in humanitate, sine præcisione quorumcunque aliorum supervenientium essentialibus principiis speciei (quia per hoc quod dico habens humani-

tatem, non præcinditur quin habeat colorem et quantitatem et alia hujusmodi), ideo potest prædicari de hoc homine, puta Socrate, non autem humanitas.

ARTICULUS IV

UTRUM IN SUBSTANTIIS IMMATERIALIBUS SIT IDEM SUPPOSITUM ET NATURA.

Videtur quod in substantiis immaterialibus sit idem suppositum et natura.

1. In his enim quæ sunt composita ex materia et forma, differt suppositum et natura (7. *Metaphys.* l. 11 : *de Pot.* q. 7, a. 4, c. ; *de Unione Verbi Incarn.* a. 1, c. ; 3a, q. 2, a. 2, c. ; 1a, q. 3, a. 3, c. et multis aliis locis) : quia suppositum addit supra naturam speciei materiam individualem ; quod non potest esse in substantiis immaterialibus, cum non sint composita ex materia et forma. Ergo in substantiis immaterialibus non differt suppositum et natura. — *Quodl.* 2, a. 4, arg. 1.

2. Sed dicendum, quod suppositum in substantiis immaterialibus differt a natura, in quantum suppositum intelligitur ut habens esse, non autem natura. — Contra, sicut esse non ponitur in definitione naturæ, ita non poneretur in definitione suppositi vel singularis, si suppositum vel singulare definiretur. Ergo suppositum per esse a natura non differt. Nullo modo ergo differunt suppositum et natura in substantiis immaterialibus. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea [innumera (1) sunt loca, quibus passim sanctus Doctor hoc ipsum videtur asserere. Ait enim 7. *Metaphys.* l. 11 in fine, postquam ostendit, quod rationabiliter Philosophus exclusit substantias materiales ab illa sententia, qua asseruit quod quid est, esse idem cum eo cujus est.] Relinquitur ergo quod illæ substantiæ, quæ sunt formæ tantum subsistentes, non habent aliquid per quod individuentur, quod sit extra rationem rei vel speciei significantem quod quid est. Et ideo in illis simpliciter verum est quod quælibet illarum est suum quod quid erat esse.

[Et 8. *Metaphys.* l. 3 ait cum Philosopho, ibidem *text.* 8; al. l. 7, c. 3 :] Manifestum est quod, si aliqua res est, quæ sit forma tantum et actus, quod quid erat esse « existit ei », id est quod quid erat esse ejus idem erit cum ea : sicut idem est « anima et animæ esse », id est anima est quidditas animæ. Si vero aliquid est compositum ex materia et forma, non erit idem in ipso quod quid erat esse et res ipsa : sicut non idem est homini esse, et homo; nisi forte homo dicatur anima tantum, secundum illos qui dicunt quod nomina specierum significant formam tantum. Et sic patet quod aliqua res est cui idem est quod quid erat esse suum, scilicet quæ non est composita ex materia et forma, sed forma tantum. Et hujus ratio est, quia quod quid erat esse est id quod significat definitio; definitio autem significat naturam speciei. Si autem aliqua res est quæ sit composita ex materia et forma, oportet quod in illa re sit aliquid præter naturam speciei. Cum enim materia sit individuationis principium, oportet quod in quolibet composito ex materia et forma sint principia individuantia, quæ sunt præter naturam speciei. Unde hujusmodi res non tantum est quidditas sua, sed aliquid præter hoc. Si qua vero res est, quæ sit forma tantum, non habet aliqua principia individuantia præter naturam speciei, cum ipsa forma per se existens per se individuetur. Et ideo ipsa res nihil aliud est quam quod quid erat esse suum. Sic igitur patet quod si nomen speciei significet formam tantum, cujuslibet rei idem est quod quid erat esse, et esse suum : sicut homo erit quod quid est esse suum, et equus, et omnia hujusmodi. Si autem nomina speciei significant compositum ex materia et forma, tunc non idem erit rebus quod quid erat esse earum.

[Et q. 7 *de Pot.* a. 4, in c., ait :] Nulli

(1) Quæ hoc loco et deinceps uncinis quadratis includuntur, eodem signo jam in edit. Paris. anni 1639-40 reperiuntur distincta.

naturæ vel essentiæ vel formæ aliquid extraneum adjungitur, licet id quod habet naturam vel essentiam vel formam, possit aliquid extraneum in se habere; humanitas enim non recipit in se nisi quod est de ratione humanitatis. Quod ex hoc patet, quia in definitionibus, quæ essentiam rerum significant, quodlibet additum vel subtractum variat speciem, sicut etiam in numeris; ut dicit Philosophus 8. *Metaphys.* (*text.* 10; l. 7, c. 3). Homo autem qui habet humanitatem, potest aliquid aliud habere, quod non sit de ratione humanitatis, sicut albedinem et hujusmodi, quæ non insunt humanitati, sed homini. In qualibet autem creatura invenitur differentia habentis et habiti. In creaturis namque compositis invenitur duplex differentia : quia et ipsum suppositum sive individuum habet naturam speciei, sicut homo humanitatem, et habet ulterius esse: homo enim nec est humanitas nec esse suum; unde homini potest in esse aliquod accidens, non ipsi humanitati vel ejus esse. In substantiis vero simplicibus est una tantum differentia, scilicet essentiæ et esse. In angelis enim quodlibet suppositum est sua natura; quidditas enim simplicis, est ipsum simplex, ut dicit Avicenna (in *Metaphys.* tract. 5, c. 5 post med.); non est autem suum esse; unde ipsa quidditas est in suo esse subsistens. Unde in hujusmodi substantiis potest inveniri aliquod accidens intelligibile, non autem materiale.

[Et *Opusc.* 37, c. 4, circa med., ait:] Considerandum est, quod licet illud quod est aliquid, aliud extraneum a natura sua possit habere adjunctum, secundum Boethium, ipsum tamen esse nihil potest secum compati quod ad ipsum non pertineat; et ideo esse separatum, quod Deus est, simplicissimum est. Cum autem in quibuscunque rebus inveniatur aliquid præter naturam ipsius rei quasi sibi adveniens, certum est illam rem non esse idem quod suum esse. Et hoc est commune omni creaturæ. In omnibus enim creaturis sunt accidentia quædam præter illud quod spectat ad speciem rei; et in hoc differt omnis creatura a Deo. Ulterius in ipsis creaturis est differentia : quia in quibusdam idem est res naturæ, et natura ipsa secundum id quod ad genus pertinet rei, licet res naturæ subjectum accidentium fuerit. Et sic differt res naturæ a natura, quia sic in re naturæ accipitur suppositum speciei cum omnibus ipsum contingentibus, et hæc sunt accidentia omnia quæ sequuntur individuum. Sed res naturæ et ipsa natura unum et idem sunt, quod simpliciter respondet conceptioni speciei, et individui in eis. In aliis vero, ut in rebus materialibus, differt individuum sive res naturæ ab ipsa natura non solum per accidentia quæ contingunt ipsum individuum, cujusmodi est quantitas et hujusmodi, sed per aliquid quod sui generis est. Et sicut in eis non ab uno simplici accipitur ratio generis et differentiæ, sed a materia accipitur genus, et a forma differentia; ita in eis aliunde accipitur ratio speciei, a forma scilicet, aliunde vero ratio individui, quia a materia. Forma enim facit speciem; et ideo dicitur differentia constituere speciem, et materia individuum. Manifestum est ergo quod per aliquid sui generis differt individuum in rebus materialibus a specie, et non solum per accidentia. In rebus vero simplicibus individuum solum per accidentia differt a specie, et non per aliquid generis; et ideo in eis tot sunt species quot individua. [Hic tamen locus D. Thomæ insinuat aliqualem distinctionem inter naturam et suppositum in substantiis spiritualibus.]

[Et 1. *Sent.* dist. 25, q. 1, a. 1, ad 3 ait:] Natura autem signata in rebus compositis etiam realem differentiam habet ad personam, in quantum scilicet naturæ fit additio alicujus ut materiæ demonstratæ, per quam natura communis generis vel differentiæ individuatur. Sed in simplicibus, et præcipue in Deo, cum nulla sit additio secundum rem, non est realis differentia naturæ, ut significatæ, ad personam; sed solum quantum ad modum significandi.

[Et 3. *Sent.* dist. 5, q. 1, a. 3, c., ait :] Sciendum est quod in quibusdam differunt natura et persona secundum rem, in quibusdam vero secundum rationem tantum. Natura enim, secundum quod hic loquimur, est quidditas rei, quam signat sua definitio ; persona autem est hoc aliquid, quod subsistit in natura illa. In simplicibus autem, quæ carent materia, ut dicit Avicenna, ipsum simplex est sua quidditas; quidditas vero compositi non est ipsum compositum ; humanitas enim non est homo. Cujus ratio est, quia in significatione humanitatis, sive quidditatis sive naturæ, continentur tantum essentialia principia hominis, secundum quod homo est ; non autem ea quæ pertinent ad determinationem materiæ, per quam natura individuatur, quæ tantum continentur in significatione Socratis, quia per ea Socrates est hic, et divisus ab alio. Et ideo quia humanitas non includit in sua significatione totum quod est in re subsistente in natura, cum sit quasi pars, non prædicatur ; et quia non subsistit nisi quod est compositum, et pars habetur a suo toto : ideo anima non subsistit, sed Socrates et ipse est habens humanitatem. Homo autem significat utrumque, et essentialia et individuantia, sed diversimode : quia significat essentialia determinate, individuantia vero indeterminate hæc vel illa. Et ideo homo, cum sit totum, potest prædicari de Socrate, et dicitur habens humanitatem. Sed quia esse indistinctum est incompletum, quasi ens in potentia, ideo homo non subsistit, sed hic homo, cui convenit ratio personæ. Est ergo ratio personæ quod sit subsistens distinctum et omnia comprehendens quæ in re sunt ; natura autem tantum essentialia comprehendit. In simplicibus autem non differt re natura et persona, quia natura non recipitur in aliqua materia, per quam individuetur, sed est per se subsistens ; tamen in quantum considerantur essentialia rei, sic dicimus ibi naturam ; in quantum autem invenitur ibi aliquid subsistens, sic dicimus ibi personam. — Patet igitur quod ex quo de ratione personæ est quod comprehendit omnia quæ in re sunt, si aliquid est extra illud quod comprehendit persona, hoc non est unitum rei nisi forte secundum similitudinem in genere vel in specie vel accidente.

[Et *quæst. disp. de Anima* a. 17, ad 10, ait :] Sicut substantiæ separatæ alterius modi esse habent quam substantiæ materiales, ita Deus alterius modi esse habet quam omnes substantiæ separatæ. In rebus enim materialibus tria est considerare, quorum nullum est aliud, scilicet individuum, naturam speciei, et esse. Non enim possumus dicere, quod hic homo sit sua humanitas, quia humanitas consistit tantum in speciei principiis ; sed hic homo supra principia speciei addit principia individuantia, secundum quod natura speciei in hac materia recipitur et individuatur. Similiter etiam nec humanitas est ipsum esse hominis. In substantiis autem separatis, quia immateriales sunt, natura speciei non recipitur in aliqua materia individuante, sed est ipsa natura per se subsistens ; unde non est in eis aliud habens quidditatem et aliud quidditas ipsa. Sed tamen aliud est in eis esse et aliud quidditas. Deus autem est ipsum suum esse subsistens.

[Et 4. *c. Gent.* c. 55, ad rat. 4, Secundo, ait :] Convenientius assumpta est hominis natura quam angelica, quia in homine aliud est natura et aliud persona, cum sit ex materia et forma compositus ; non autem in angelo, qui immaterialis est.

[Tandem 1a, q. 3, a. 3, c., postquam dixit naturam et suppositum distingui in materialibus, sicut supra relatum est a. 3 huj. quæst., in c., ait :] In his igitur quæ non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est per hanc materiam, sed ipsæ formæ per se individuantur, oportet quod ipsæ formæ sint supposita subsistentia, unde in eis non differt suppositum et natura. [Sunt et alia multa loca sancti Doctoris, quibus hanc

sententiam tenere videtur, scilicet naturam et suppositum in substantiis immaterialibus non esse distincta. (Cf. *de Pot.* q. 9, a. 1, c.; *de Unione Verbi Incarn.* a. 1, c.; *Opusc.* 32, c. 6.) Ergo non distinguuntur.]

Sed contra : In omnibus creaturis natura constituit suppositum ; sed nihil constituit seipsum : ergo in nulla creatura est idem suppositum et natura. — *Quodl.* 2, a. 4, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod ad hujus quæstionis intelligentiam oportet considerare, quid sit suppositum et quid natura. *Natura* autem quamvis multipliciter dicatur, tamen uno modo dicitur natura ipsa substantia rei, ut dicitur in 5. *Metaphys.* (*text.* 5; l. 4, c. 4), secundum quod substantia significat essentiam vel quidditatem rei vel *quid est.* Illud ergo significatur nomine naturæ, prout hic loquimur de natura, quod significat definitio. Unde Boethius dicit in lib. *de Duabus Naturis* (c. 1; — Migne col. 1342), quod « natura est unumquodque informans specifica differentia ». Differentia enim specifica, est completiva definitionis. *Suppositum* est singulare in genere substantiæ, quod dicitur hypostasis vel substantia prima; et quia substantiæ sensibiles compositæ ex materia et forma, sunt magis nobis notæ, ideo in eis primo videamus, quomodo se habeat essentia vel natura ad suppositum.

Dicunt autem quidam, quod forma partis est idem cum forma totius, quæ dicitur essentia vel natura, secundum rem, sed differt sola ratione. Nam forma partis dicitur in quantum facit materiam esse in actu, forma autem totius in quantum constituit speciem : sicut anima dicitur forma partis, in quantum facit corpus esse in actu ; et similiter dicitur anima forma totius, in quantum constituit speciem humanam, et sic dicitur humanitas; et secundum hoc, in rebus compositis ex materia et forma, natura est pars suppositi. Nam suppositum est individuum compositum ex materia et forma, ut dictum est. — Sed prædicta positio non videtur esse vera, quia, ut dictum est, natura vel essentia dicitur id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non solum significat formam, sed etiam materiam, ut dicitur in 6. *Metaphys.* (*text.* 2; l. 5, c. 1.) Nec potest dici, quod materia ponatur in definitione rei naturalis sicut non existens de essentia ejus. Hoc enim est proprium accidentis, ut definiatur per aliquid quod non est de essentia ejus, scilicet per subjectum; et ideo habet essentiam incomplete, ut dicitur in 6. *Metaphys.* (*text.* 4; l. 5, c. 2.) Relinquitur ergo quod in rebus compositis ex materia et forma, essentia vel natura non sit sola forma, sed compositum ex materia et forma.

Restat ergo considerandum, cum suppositum vel individuum naturale sit compositum ex materia et forma, utrum sit idem essentiæ vel naturæ. Et hanc quæstionem movet Philosophus in 7. *Metaphys.* (*text.* 21 ; l. 6, c. 6), ubi inquirit, utrum sit idem unumquodque, et quod quid est ejus; et determinat, quod in his quæ dicuntur per se, idem est res et quod quid est rei ; in his autem quæ dicuntur per accidens, non est idem. Homo enim nihil est aliud quam quod quid est hominis. Nihil enim significat aliud homo quam animal gressibile bipes. Sed res alba non est idem omnino ei quod quid est album, quod scilicet significatur nomine albi. Nam album nihil significat nisi qualitatem, ut dicitur in *Prædicam.* (cap. de Quali) ; res autem alba, est substantia habens qualitatem.

Secundum hoc ergo cuicunque potest accidere aliquid quod non sit de ratione suæ naturæ, in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura. Nam in significatione naturæ includitur solum id quod est de ratione speciei ; suppositum autem non solum habet hæc quæ ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quæ ei accidunt ; et ideo suppositum significatur per totum, natura autem sive quidditas ut pars formalis. In solo au-

tem Deo non invenitur aliquod accidens præter ejus essentiam, quia suum esse est sua essentia, ut dictum est ; et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura. In angelo autem non est omnino idem : quia aliquid accidit ei præter id quod est de ratione suæ speciei, quia et ipsum esse angeli est præter ejus essentiam seu naturam ; et alia quædam ei accidunt quæ omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam. — *Quodl.* 2, a. 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod non solum in compositis ex materia et forma invenitur aliquod accidens præter essentiam ipsius speciei, sed etiam in substantiis spiritualibus, quæ non componuntur ex materia et forma ; et ideo in utrisque suppositum non est omnino idem quod ipsa natura. Hoc tamen est aliter in utrisque. Dupliciter autem aliquid accipitur ut accidens præter rationem rei. *Uno modo*, quia non cadit in definitione significante essentiam rei, sed tamen est designativum vel determinativum alicujus essentialium principiorum : sicut rationale accidit animali, utpote præter definitionem ejus existens, et tamen est determinativum essentiæ animalis, unde est essentiale homini, et de ratione ejus existens. *Alio modo* accidit aliquid alicui, quia nec est in ejus definitione, nec est determinativum alicujus principiorum essentialium : sicut albedo accidit homini. His ergo quæ sunt composita ex materia et forma, accidit aliquid præter rationem speciei existens utroque modo. Cum enim de ratione speciei humanæ sit quod componatur ex anima et corpore, determinatio corporis et animæ est præter rationem speciei, et accidit homini, in quantum est homo, quod sit ex hac anima et ex hoc corpore : sed convenit per se huic homini, de cujus ratione esset, si definiretur, quod esset ex hac anima et ex hoc corpore : sicut de ratione hominis communis est quod sit ex anima et corpore. Accidunt etiam compositis ex materia et forma præter rationem speciei multa alia quæ non sunt determinativa essentialium principiorum. Substantiis vero immaterialibus creatis accidunt quidem aliqua præter rationem speciei, quæ non sunt determinativa essentialium principiorum, ut dictum est ; non tamen accidunt eis aliqua quæ sunt determinativa essentiæ speciei : quia ipsa natura speciei non individuatur per materiam, sed per seipsam, ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia ; unde per seipsam non est multiplicabilis, neque prædicabilis de pluribus. Sed quia non est suum esse, accidit ei aliquid præter rationem speciei, scilicet ipsum esse, et alia quædam quæ attribuuntur supposito, et non naturæ ; propter quod suppositum in eis non est omnino idem cum natura. — *Ibid.* ad 1.

Ad secundum dicendum, quod non omne quod accidit alicui præter rationem speciei, est determinativum essentiæ ipsius, ut oporteat poni aliud in ratione ejus, sicut dictum est ; et ideo, licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturæ, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscunque res non est suum esse. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum [quod multa sunt etiam loca, in quibus sanctus Doctor insinuat distinctionem suppositi et naturæ in substantiis spiritualibus, præter hoc quod in hoc citato Quodlibeto (*Quodl.* 2, a. 4) manifeste aperit suam sententiam. Dicit enim 1. *Sent.* dist. 5, q. 1, a. 1, c. :] In creaturis essentia realiter differt a supposito... In divinis autem essentia realiter non differt a supposito, sed solum ratione sive quantum ad modum significandi. [Et dist. 34, q. 1, a. 1, c., ait :] In illis in quibus aliud est essentia quam hypostasis vel suppositum, oportet quod sit aliquid materiale, per quod natura communis individuetur et determinetur ad hoc singulare. Unde illam determinationem materiæ vel alicujus quod loco materiæ se habet, addit in creaturis hypo-

stasis supra essentiam et naturam. Unde non omnino ista in creaturis idem sunt. [Et *quæst. de Unione Verbi Incarn.* a. 1, c., ait :] Ad intelligendum quid sit persona, considerandum est, quod si aliqua res est, in qua non sit aliud quam essentia speciei, ipsa essentia speciei erit per se individualiter subsistens. Et sic in hujusmodi re idem esset realiter suppositum et natura, sola ratione differens, in quantum scilicet natura dicitur prout est essentia speciei, suppositum vero in quantum per se subsistit. Si vero aliqua res sit, intra quam præter essentiam speciei, quam significat definitio, sit aliquid aliud vel accidens vel materia individualis, tunc suppositum non erit omnino idem quod natura, sed habebit se per additionem ad naturam, sicut apparet præcipue in his quæ sunt ex materia et forma composita. — [Et Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 1, c., ait :] Dicendum, quod oportet dicere essentiam divinam esse idem quod persona secundum rem, et quod inter ea non sit distinctio, nisi secundum rationem. Et hoc patet, si consideretur qualiter differat in nobis essentia et persona. Nomine enim essentiæ significantur sola essentialia rei principia ; sed in nomine personæ includuntur omnia quæcunque possunt ei convenire, sive sint essentialia sive accidentalia. Ergo persona significatur per modum totius, sed essentia per modum partis. In omnibus ergo rebus in quibus invenitur aliquid præter principia essentialia, differt essentia et persona, et hoc est in omni creatura. In Deo autem præter essentiam non invenitur aliquid, quod sit realiter distinctum, sed ratione tantum. Si autem præter essentiam in Deo non esset aliquid nec re nec ratione differens, tunc essentia esset idem quod persona re et ratione.

[Denique 3a, q. 2, a. 2, c., ait :] Natura significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si quidem his quæ ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturæ, quod est individuum subsistens in natura illa, quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia : sicut maxime apparet in his quæ sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quædam alia quæ sunt præter rationem speciei. Unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui ; et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non prædicatur de supposito : non enim dicitur, quod hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est, in qua omnino nihil aliud est præter rationem speciei vel naturæ suæ, sicut est in Deo, ibi non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi : quia natura dicitur secundum quod est essentia quædam ; eadem vero dicitur suppositum secundum quod est subsistens. [Hic addendum est quod in objectione relatum est ex *Opusc.* 37, c. 4, ubi manifeste insinuat aliqualem distinctionem inter naturam et suppositum substantiarum separatarum.]

[Ut ergo manifestetur, quomodo sibi ipsi sanctus Doctor constiterit, hic apponam insigniorum divi Thomæ interpretum sententias circa loca citata pro utraque parte : non quod dubitandi sit locus, quænam sit mens ejus in hac quæstione, cum in Quodlibeto citato nullum dubitandi reliquerit locum ; sed ut intelligatur, quo sensu pluribus in locis negaverit id quod in tot aliis asseruit].

Igitur Petrus de Bergomo in *Tabula Concord.* n. 114 triplicem affert solutionem :

Primo sic : Suppositum et natura possunt considerari dupliciter : *uno modo*

quoad constitutiva utriusque tantum. Et sic, quia in rebus materialibus suppositum constituitur et individuatur per materiam signatam, quæ non pertinet ad definitionem, quæ significat quidditatem seu naturam sive essentiam ; ideo semper dicit sanctus Doctor, quod in talibus suppositum et natura differunt realiter. Sed in angelis suppositum non constituitur per aliquid aliud, imo ipsa essentia et natura eorum per se ipsam individuatur. Et sic intelligit in omnibus locis in objectione allegatis, quod in angelis suppositum et natura sunt idem. *Alio modo* natura potest considerari pro eo solo quod significatur per definitionem, suppositum autem pro omni eo quod est in re : eo modo, quo dicit 3. *Sent.* dist. 5, q. 1, a. 3, in c., scilicet quod de ratione personæ est quod comprehendat omnia quæ sunt in re. Et quia in omni creatura sunt aliqua, quæ non sunt de definitione rei, ut accidentia et esse, ideo in omni creatura differt suppositum a natura; et in solo Deo, in quo nullum est accidens, et cujus esse est ejus essentia, sunt idem suppositum et natura. Cum enim nomine naturæ intelligatur id quod per definitionem proprie significatur, nomine autem suppositi intelligatur individuum habens illam quidditatem ; secundum triplicem gradum substantiarum in universo, triplex invenitur differentia suppositi a natura. In substantiis siquidem materialibus suppositum differt a natura dupliciter, scilicet *secundum rem*, et ultra hoc secundum rationem. Differt etiam primo modo dupliciter, intrinsece et extrinsece. *Intrinsece* quidem, quia aliquid essentiale, suppositum sibi intrinsecum includit, quod non includit natura, scilicet principia individuationis. Si enim Socrates definiretur, in ejus definitione poneretur hæc materia signata, quæ non ponitur ut signata in definitione naturæ humanæ. Differt secundo *extrinsece*, quia aliquid reale extrinsecum sibi, includit suppositum, scilicet esse actualis existentiæ, quod non includit natura. Esse enim actualis existentiæ, primo est actus suppositi, cujus est fieri, quod tamennon caderet in definitione Socratis, si definiretur. Differt insuper *secundum rationem*, ut patet. — In substantiis autem separatis aliis a prima, suppositum differt a natura duobus modis tantum, scilicet *primo* extrinsece secundum rem, et secundum rationem. Nihil enim realiter (reale) intrinsecum sibi includit suppositum in eis, quod non includat natura : quia non individuatur suppositum per aliquid positivum, contrahens naturam specificam, quod sit velut differentia individualis supposito intrinseca, sicut est in substantiis materialibus. Sed quia in eis esse actualis existentiæ differt a natura, quod primo est actus suppositi, ideo suppositum in eis differt extrinsece a natura. Addit enim extrinsece realitatem actualis existentiæ. Differt *secundo* per (secundum) rationem, ut patet. — In Deo vero suppositum uno tantum modo differt, scilicet secundum rationem : quia nec natura divina individuatur per aliquid additum, nec esse suæ actualis existentiæ, distinctum est realiter ab ejus essentia. — Hanc solutionem innuit ipse sanctus Doctor *Quodl.* 2, a. 4, ad 1.

Secundo est dicendum, quod natura potest sumi dupliciter, scilicet in concreto et in abstracto, ut habetur 1a, q. 3, a. 3, c. ; 1. *Sent.* dist. 23, a. 1, c. ; dist. 25, a. 1, c. ; *Quodl.* 2, a. 4, c. ; *Quodl.* 9, a. 2, ad 1 ; *Opusc.* 30 (de ente et essentia), c. 5 ; 7. *Metaphys.* l. 2 ; l. 5 in fine. Primo modo significatur ut totum, et prædicatur de supposito. Ideo est idem quod suppositum ; unde 7. *Metaphys.* l. 5 in fine dicitur, quod ipsum quod quid est non est ipsa natura in abstracto, ut humanitas, sed animal rationale. Sed secundo modo significatur natura ut pars. Ideo non prædicatur de supposito.

Tertio dicendum, quod suppositum et natura possunt iterum considerari tripliciter, scilicet logice, physice et metaphysice. Primo modo sunt idem, in omni ente per se, sive composito sive simplici.

Sed in solo ente per accidens, differunt, ut habetur 7. *Metaphys.* l. 4 et 5 : quia logicus est artifex rationis considerans naturam et suppositum abstracte ut in intellectu habent esse, sine iis quæ in re sunt, secundum quod natura sumitur pro secunda substantia, et suppositum pro prima. Et sic sunt idem, ut dicitur in *Prædicamentis.* Secundo autem in omni simplici sunt idem, sive creata sive increata. Et tantum in rebus materialibus differunt, quia physicus et metaphysicus est artifex realis considerans res ut sunt extra intellectum in rerum natura. Et quia in re materiali est aliquid constituens suppositum, quod constituit naturam speciei, non autem in re immateriali : ideo secundum physicum sive metaphysicum natura et suppositum in angelis sunt idem, sed in compositis differunt. Tertio autem modo in omnibus creaturis differunt, et in solo Deo sunt idem, quia metaphysicus est maxime abstractivus, quia abstrahit ab omni materia non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse. Ideo sumit naturam pro ipsa forma totius in abstracto, suppositum autem pro re subsistente, cum omni eo quod est in re. Et quia in omni re, præterquam in Deo, sunt aliqua præter formam totius : ideo secundum metaphysicum suppositum et natura sunt idem in Deo, et in creaturis differunt. — Hæc solutio tangitur 7. *Metaphys.* l. 11, et *Phys.* prologo, in princ.

Cajetanus super id quod allatum est in objectione ex prima parte (1a, q. 3, a. 3, c.),sic ait : «Differentia est duplex, secundum rationem, et secundum rem. Et hæc subdividitur in differentiam realem inter rem et rem, et in differentiam realem inter rem includentem aliquid reale, et non includentem illud. Includere autem et non includere nunc dicimus non ex modo significandi, sed ex ratione formali rei significatæ formaliter sumptæ. Et hæc rursus subdividitur in differentiam realem penes inclusionem alicujus realis intrinsece, sicut homo differt ab animali, quia includit intrinsece rationale ; et penes inclusionem alicujus realis extrinsece, sicut disciplinabile differt ab homine, fingendo quod disciplinabilitas sit eadem res quod natura hominis, quia includit extrinsece disciplinam ut actum per quem definitur, quam non includit homo in sua ratione.»

« Quatuor igitur cum sint modi differentiæ : secundum rationem tantum, ut est inter hominem et humanitatem ; inter rem et rem, ut est inter Socratem et Platonem ; inter rem includentem intrinsece aliquid reale et abstrahentem, et inter includentem extrinsece aliquid reale et abstrahentem ab illo ; — in antecedente assumpto, et tota hac ratione et conclusione sermo tantum est de differentia tertio modo, id est penes inclusionem intrinsecam. — Non enim est hic sermo de differentia secundum rationem tantum, quia suppositum et natura in omnibus, etiam in Deo, sic distinguuntur. — Neque etiam est hic sermo de differentia reali, qualis est inter rem et rem. Constat enim quod natura substantialis et suppositum non possunt naturaliter sic distingui, ut sint totaliter duæ res diversæ. Nec etiam est hic sermo de differentia reali extrinseca, quoniam falsum esset quod in substantiis immaterialibus non differt suppositum et natura. In substantiis enim separatis suppositum a natura differt extrinsece, quia suppositum ut sic includit subsistere, quod est esse per se, non intrinsece, sed quodam modo quasi ut proprium actum, ad quem quodam modo deberet definiri, si definiretur ; natura autem non. Et propterea sanctus Thomas in *Quodl.* 2, a. 4, in c., de tali differentia loquens dixit, quod *in angelis iffe rt suppositum a natura.* — Relinquitur igitur quod sit hic sermo de differentia penes inclusionem intrinsecam : — *tum quia* ratio assumpta in littera manifeste secundum talem differentiam distinguit suppositum a natura in rebus materialibus : quia scilicet suppositum includit materiam individualem, quam

non includit natura ; constat enim hoc intelligi de intrinseca inclusione ; — *tum quia* in separatis a materia, tali differentia non distinguuntur suppositum a natura, ut hic affirmatur, ex eo quod individuantur per se ipsa, id est, quia idem est constituens naturam et individuum, ac per hoc nihil intrinsecum includit individuum, quod non includat natura, et e converso ; — *tum quia* idem censetur judicium in littera de identitate suppositi et naturæ in substantiis separatis, et Dei cum deitate ; hoc enim non est simpliciter verum, nisi de differentia intrinseca loquendo, quoniam, ut jam dictum est, in *Quodlibetis* aliud protulit judicium, loquendo de differentia extrinseca. »

« Est ergo sensus litteræ hujus articuli, quod ratio differentiæ intrinsecæ inter naturam et suppositum, secundum rem seu rationes formales sumpta, est distinctio naturæ a materia individuali. Et similiter sensus omnium conclusionum, quæ implicite hic continentur de supposito et natura in rebus materialibus, et in separatis a materia, eodem intellectu sumendus est.— Et si prædicta diligenter inspexeris, complecteris dispositionem omnium rerum quoad identitatem et distinctionem inter suppositum et naturam. Habes enim *imprimis*, quod suppositum, et natura non substantialiter constituens suppositum — sive sit natura accidentis, ut Socrates et ejus complexio ; sive sit substantia quasi adventitia, ut humanitas Verbi Dei — distinguuntur quadrupliciter, scilicet ut res et res, et intrinsece, et extrinsece, et secundum rationem. Habes *secundo*, quod suppositum et natura in substantiis compositis distinguntur intrinsece, et extrinsece, et secundum rationem. Habes *tertio*, quod in substantiis immaterialibus distinguuntur suppositum et natura non intrinsece, sed extrinsece secundum rem, et secundum rationem. Habes *quarto*, quod in Deo nullo modo distinguuntur secundum rem Deus et deitas, sed ratione tantum modi significandi. Habes et concordiam dictorum sancti Thomæ, et intellectum eorum quæ in diversis locis de hac materia scripta sunt. » Sic ipse.

Idem Cajetanus super locum citatum ex 3a, q. 2, a. 2, c., ait (in commentario, post init.) : « Dubium est, an differentia realis posita hic inter suppositum et naturam habeat locum in angelis. Et est ratio dubitandi, quia in prima parte, q. 3, a. 3, c., dixit Auctor, in substantiis separatis suppositum esse idem secundum rem quod naturam : ita quod Gabriel est sua Gabrielitas ; cujus oppositum dicitur hic de Socrate, quod scilicet non est sua humanitas. In oppositum autem est, quia hic dicitur, quod in quibus invenitur aliquid præter naturam speciei, suppositum differt secundum rem a natura, quia in supposito includitur natura speciei, et quædam alia, quæ sunt præter naturam speciei. Constat autem in angelis inveniri multa præter naturam speciei, ut existentia actualis, et alia accidentia, quamvis non inveniantur in eis principia individuantia. Ergo, etc. — Ad quod dicendum, quod sententia litteræ istius procul dubio locum habet in angelis, ut patet inferius in q. 4, a. 1, ad 3, ubi natura angeli absque angeli personalitate assumptibilis a divina ponitur persona (quod constat non esse intelligibile, si suppositum et natura essent omnino idem secundum rem), et quod in angelis propter hanc litteræ rationem, quam Auctor etiam in *Quodl.* 2, a. 4, tractat, suppositum differt secundum rem a natura, non tamen omni modo quo differunt hæc in compositis ex materia et forma, ut ibidem dicitur : quia suppositum in substantiis materialibus differt a natura etiam quia includit singularitatem naturæ, quam non includit natura. Talis autem differentia non salvatur inter suppositum et naturam in substantiis separatis ; sed illa differentia, quæ ponitur hic, communis est omnibus substantiis creatis, scilicet quod suppositum includit naturam etiam hanc, et addit quædam

alia ; natura autem etiam hæc non includit illa. — Nec obstat doctrina habita in prima parte, quoniam ibi est sermo de identitate reali, et intrinseco reali designativo naturæ : ita quod cum pluribus modis possit contingere distinctio suppositi a natura, ibi non est sermo nisi de illo modo, quo differunt penes aliquid reale intrinsecum designativum naturæ : quomodo clare patet suppositum differre ab essentia per definitionem significatam in substantiis materialibus. Socrates enim manifeste differt ab humanitate : quia includit principia individuantia, quæ determinant naturam, scilicet humanitatem, constituendo humanitatem esse hanc : quamvis non differat per hoc solum Socrates ab humanitate ; sic enim in angelis non differunt suppositum et natura. » Sic Cajetanus.

Chrysostomus Javellus super locum citatum in objectione ex prima parte (1a, q. 3, a. 3, c.)ait : «Adverte, ut scias universalem differentiam inter suppositum et naturam, in materialibus, et in abstractis, si qua ponitur, quod potest imaginari quadrupliciter : — *primo* quidem quod differant secundum rationem logicam, id est secundum modum significandi, sicut abstractum et concretum, quo et quod, habens et habitum, modo totius et modo formæ. Et hæc differentia servatur in omni natura, etiam in Deo ; differt enim sic Deus et deitas, ut patet. Sed hæc non infert distinctionem realem, aliter ens et entitas distinguerentur realiter. *Secundo* differunt ut res duæ distinctæ numero et subjecto, ita quod una non sit in altera, sicut differunt Socrates et Plato. Et sic in nulla natura hoc modo differunt. Constat enim quod suppositum includit naturam ut suum formale. *Tertio* differunt, quia suppositum includit præter (1) suam rationem formalem, si definiatur, aliquid quod non includit natura vel essentia; et quia suppositum connotat aliquid quod non connotatur a natura, et utroque modo in rebus compositis ex materia et forma differunt suppositum et natura, puta hic homo et humanitas. Nam hic homo si definiatur, includit materiam signatam, et connotat esse, suppositum enim est id quod est. Natura autem, ut humanitas, excludit materiam signatam, et includit tantum materiam in communi; nec connotat esse, quoniam est id quo est, et non quod est. *Quarto* differunt, quia suppositum connotat esse et operationem, quæ licet sint ipsius suppositi, tamen distinguuntur realiter ab ipso. Natura autem non connotat ea : quoniam natura in abstracto nec est id quod est, nec operatur. — Et sic in quolibet creato abstracto differunt suppositum et natura, ut declarat B. Thomas in *Quodl.* 2, a. 4, ad 1, ut bene recitat Capreolus in 1. *Sent.* dist. 4, q. 2, a. 1, in conclus. quarta (ed. Venet. 1589, tom. 1, pag. 143, a). Ex his differentiis B. Thomas in articulo (1a, q. 3, a. 3) non tangit primam nec secundam, relinquens quasi manifestas ; nec quartam : quoniam hic intendebat adducere solam differentiam intrinsecam, qualis est tertia, quarta autem est extrinseca, id est ex connotato, quam tamen ad completam doctrinam voluit addere in Quolibet. Unde locus ille in Quolibet complet omnino præsentem articulum.» Sic Javellus.

Capreolus in 1. *Sent.* dist. 4, q. 2, a. 2, in responsione ad argumenta contra secundam conclusionem, ait (pag. 147, b, paulo ante med.) : « Si autem quæratur, quomodo suppositum differat a natura in talibus, ubi nihil accidit præter rationem essentiæ, nisi ipsum esse — in talibus enim idem videtur significare suppositum et natura, abstractum et concretum; ex quo suppositum non aliud significat quam natura, nec abstractum dicit aliud quam concretum — ; respondetur, quod pro tanto suppositum differt a natura in talibus, quia abstractum excludit a sua (1) significatione omne quod

(1) Al. « in sua ratione formali ».

(1) Al. « sui ».

non est de ratione specifica; concretum autem illud includit non actu sed potentia, non explicite sed implicite : unum enim illorum significatur ut habens, et aliud ut habitum, unum per modum partis, aliud per modum totius. Et si dicatur, quod ille diversus modus prædicandi (1) est in divinis inter intellectum et intelligens, inter vitam et vivens, Deum et deitatem, ubi tamen non est differentia realis inter naturam et suppositum, concretum et abstractum ; — respondeo, quod in divinis diversitas modi significandi talium, scilicet abstracti et concreti, non sumitur penes diversas rationes sive res, sicut in creatis, ubi concretum dat formam materiæ concretam, id est compactam et unitam ; unde talia in divinis improprie dicuntur ».

Et in responsione ad argumenta contra tertiam conclusionem, ad quintum eorum quæ objicit Scotus, ait (pag. 144, b, supra) : Arguit etiam sic Scotus, in quæstionibus super 7. *Metaphys.*, ubi intendit probare, quod in omnibus habentibus simpliciter quod quid est, idem est quod quid est cum eo cujus est : « Veritas in intellectu componente causatur ex veritate in re et identitate, et prior est naturaliter illa identitas quam ista veritas. Si ergo hæc est vera, homo est homo, prior est identitas in re ; sed idem significat homo, et quod quid est suum : ergo homo et suum quod quid est idem sunt ». — Ad quod respondetur (pag. 149, a, circa med.) : Quod concludit solum, quod ipsum quod quid est, est idem ei cujus est, quoad ea quæ per se insunt rei, non autem quod nullo modo differant quoad extrinsece connotata; nec quod res non includat aliquid præter suum quod quid est; nec quod nomen suppositi non includat aliam rem quam nomen naturæ.

Et ad argumenta contra quartam conclusionem ait (pag. 149, a, post med.) : « Dico, quod nec suppositum materiale nec immateriale creatum, includit esse in sui ratione explicite, sed implicite, in quantum significatur ut habens et ut totum; esse autem habetur a supposito creato, et non est ipsum suppositum creatum, nec ejus natura ».

Ad id vero *quod in contrarium objicitur*, dicendum, quod natura dicitur constituere suppositum, etiam in compositis ex materia et forma, non quia natura sit una res, et suppositum sit alia res — hoc enim est secundum opinionem dicentium quod natura speciei sit forma tantum, quæ constituit suppositum sicut totum —; sed quia secundum modum significandi natura significatur ut pars, ratione supra dicta, suppositum vero ut totum; natura significatur ut constituens, suppositum ut constitutum. — *Quodl.* 2, a. 4, ad arg. *Sed contra.*

ARTICULUS V

UTRUM SUPPOSITUM ADDAT SUPRA REM SINGULAREM ALIQUID REALE POSITIVUM (1).

Videtur quod suppositum addat supra rem singularem aliquid reale positivum.

1. Anima enim rationalis est res singularis, et tamen non est suppositum aliquod; non enim dicitur persona; ergo suppositum addit supra rem singularem aliquid reale positivum. — *de Pot.* q. 9, a. 2, arg. 14.

2. Præterea, potest aliquid alteri uniri in unitate suppositi seu personæ, non unitum tamen unitate naturæ. At in illa suppositione id quod ab alio rationem suppositi sive personæ haberet, secundum se consideratum non esset quid universale, sed esset quædam substantia particularis sive singularis, licet ab alio haberet quod esset suppositum sive persona. Ergo suppositum sive persona addit aliquid reale positivum supra rem singularem. — 4. *c. Gent.* c. 40, rat. 9 et 10.

(1) Al. « significandi ».

(1) Confer annotationem pag. 266.

Sed contra est : 1. definitio Boethii (*de Persona et Duabus Naturis* c. 3 ; — Migne t. 64, col. 1343), qua definit personam esse rationalis naturæ individuam substantiam (1a, q. 29, a. 1, c.) ; sed persona nihil aliud est quam suppositum in natura rationali (*de Pot.* q. 9, a. 2, in c.) : ergo suppositum nihil addit supra rem singularem.

2. Præterea, singulare, particulare, individuum, cum dicuntur de substantiis, sunt idem ac suppositum et hypostasis ; cum vero dicuntur de natura rationali, sunt idem ac persona ; ergo suppositum nihil addit supra rem singularem.

Respondeo dicendum, quod suppositum aliquo sensu addit supra rem singularem, aliquo sensu non. Quod ut intelligatur, sciendum est, quod nominum quæ singularitatem designant, quædam significant singulare in quolibet genere entis, sicut hoc nomen « singulare » et « particulare » et « individuum », quia hæc albedo est quoddam singulare et particulare et individuum ; nam universale et particulare circumeunt omne genus. Quædam vero significant singulare solum in genere substantiæ, sicut hoc nomen « hypostasis », quod significat individuam substantiam ; et hoc nomen « persona », quod significat substantiam individuam rationalis naturæ ; et similiter hoc nomen « suppositum » vel « res naturæ », quorum nullum de hac albedine potest prædicari, quamvis hæc albedo sit singularis, eo quod unumquodque eorum significat aliquid ut subsistens, accidentia vero non subsistunt. Partes vero substantiarum quamvis sint de natura subsistentium, non tamen per se subsistunt, sed in alio sunt. Unde etiam prædicta nomina de partibus substantiarum non dicuntur. Non enim dicimus, quod hæc manus sit hypostasis vel persona vel suppositum vel res naturæ ; quamvis possit dici, quod sit quoddam individuum vel particulare vel singulare, quæ nomina de accidentibus dicebantur. — *Quodl.* 9, a. 2, in c. ; 4. *c. Gent.* c. 39 ; vide Ferrariensem in h. l. ; 1a, q. 29, a. 1, c. et ad 1 ; *de Pot.* q. 9, a. 2, ad ult.

Ex quibus patet quod si sumatur hoc nomen « singulare », prout etiam de qualibet substantiali parte dici potest, suppositum addit ad rem singularem rationem per se existentis, ita quod solum illud quod per se existit possit dici suppositum, non autem illud quod existit in alio perfectiori. Unde manus Socratis quamvis sit quoddam individuum, non tamen est persona, quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto (3a, q. 2, a. 2, ad 3). Nec tantum requiritur in substantia singulari quod per se existat, ut sit suppositum : sed præterea requirit ratio suppositi quod non sit alteri unibilis. Unde anima separata licet sit subsistens, quia tamen retinet naturam unibilitatis (1a, q. 29, a. 1, ad 5 ; v. Cajetanum in h. l.), non potest dici suppositum seu persona, licet possit dici aliquid singulare.

Sic ergo patet quod singulari hoc modo sumpto suppositum duo addit : unum positivum, quod est ratio subsistentis, et aliud negativum, scilicet non unibilitatem vel incommunicabilitatem alteri. Si vero sumatur singulare secundo modo, prout dicitur tantum de substantiis — pars enim licet substantialis sit, non est tamen substantia proprie, sicut manus non est substantia sed pars substantiæ (3a, q. 2, a. 2, ad 3) ; — sic potest dici, quod suppositum nihil addit supra rem singularem ; idem est enim in hoc sensu substantia singularis et substantia prima, substantia autem prima est hypostasis seu suppositum in sua ratione includens quidquid in ratione suppositi includitur. Et hoc sensu anima rationalis non dicitur substantia individua vel substantia prima, sicut nec manus nec quæcunque alia partium hominis. — Cf. II. supra cc.

Unde patet solutio *ad primum.*

Ad secundum dicendum, quod illud quod alteri uniretur in unitate suppositi aut personæ, esset quidem aliquod indi-

viduum in genere substantiæ, sumpto individuo primo modo (ut in corp. dicitur). Sed sumpto individuo pro re singulari subsistente alteri non unibili vel non unita, sic non posset dici individuum, sed tantum unum constitueret individuum seu suppositum cum illo, a quo assumeretur. — Cf. in 3a, q. 2, a. 2, ad 3; v. Cajetanum in h. l.; 4. *c. Gent.* c. 49, rat. 9 et 10.

Ad id vero, quod *primo objicitur in contrarium*, dicendum, quod ibi nomen individui sumitur stricte, prout secundo modo (v. in corp.) intelligitur. — Cf. in 1a, q. 29, a. 1, ad 5; v. Cajetanum in h. l.

Ad secundum dicendum, quod hæc nomina licet videantur esse idem, differunt tamen aliqualiter. Cum enim omne particulare habeat respectum ad naturam communem et ad proprietates, potest secundum utrumque respectum nominari, tum per nomen primæ impositionis tum per nomen secundæ intentionis. Hoc enim nomen « res naturæ » est nomen primæ impositionis, significans particulare per respectum ad naturam communem, sicut supra (a. 1, in c.) dictum est; hoc vero nomen « suppositum » est nomen secundæ impositionis, significans ipsam habitudinem particularis ad naturam communem, in quantum subsistit in ea; particulare vero, in quantum exceditur ab ea. Sed quia accidentia consequuntur naturam, ideo omne nomen designans particulare secundum respectum ad proprietates, designat etiam ipsum per respectum ad naturam communem. Hoc ergo potest fieri dupliciter: vel per nomen primæ impositionis, et sic est hypostasis communiter in omnibus substantiis, persona vero in omnibus rationabilibus; vel per nomen secundæ impositionis, et sic est individuum in quantum est indivisum in se, singulare vero in quantum est divisum ab aliis; unde singulare est idem ac divisum. Est et alia differentia attendenda inter ista, sicut supra dictum est, quia quædam istorum significant communiter particulare in quolibet genere, quædam vero non, ut ex dictis patet. — 3. *Sent.* dist. 6, q. 1, a. 1, quæstiunc. 1, c.

QUÆSTIO XXVI (1)

* DE ACCIDENTE.

Deinde considerandum est de accidente.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR SEX:

* 1. Utrum accidentis divisio in novem genera accidentium sit univoca an vero analoga.
* 2. Utrum accidentis esse sit inesse.
* 3. Utrum virtute divina possit separari omne accidens, etiam proprium, a suo subjecto.
* 4. Utrum accidentia individuentur per subjectum.
* 5. Utrum plura accidentia ejusdem speciei possint esse in eodem subjecto.
* 6. Utrum unum accidens possit esse subjectum alterius accidentis.

ARTICULUS I

* UTRUM DIVISIO ACCIDENTIS IN NOVEM GENERA ACCIDENTIUM SIT UNIVOCA AN VERO ANALOGA.

Videtur quod divisio accidentis in novem genera accidentium sit univoca.

1. Univoca enim sunt, quorum nomen est commune, et secundum illud nomen substantiæ ratio eadem, ut dictum est (in Logica q. 8, a. 2); sed novem genera accidentium sunt hujusmodi; nam omnia vocantur nomine accidentis; et ratio seu definitio accidentis, quam affert Philosophus 5. *Metaphys.* (*text.* ult.; l. 4, c. 30), quod sit id quod inest alicui, seu quod sit id cui debetur inesse subjecto, communis est omnibus eodem modo, ut patet: ergo divisio accidentis in novem genera est univoca. — 5. *Metaphys.* l. ult.; *Tabula Aurea* voce « accidens » n. 4 et 5.

(1) Edit. Ticin. quæst. 12.

2. Præterea, si accidens est analogum, *vel* est analogum *analogia attributionis* — et hoc non : tum quia omne accidens est ens, ut dicit Philosophus 7. *Metaphys.* (*text.* 4 ; l. 6, c. 1), per ordinem ad substantiam (7. *Metaphys.* l. 1) ; tum quia omnia accidentia mensurarentur illo accidentium, ad quod dicerent habitudinem, cum mensura debeat esse homogenea, cum tamen mensurentur substantia, et non aliquo primo accidentium (v. *Tabula Aurea* voce « accidens » n. 27 et 28) ; — *vel analogia proportionis ;* et hoc non, quia ubi est proportio, ibi est similitudo, et non proprietas ; sed omnia accidentia sunt intrinsece et proprie entia, licet secundum quid et per ordinem ad substantiam, ut dicit Philosophus ibid. : nam omnia vere et proprie dant aliquod esse substantiæ, in quo distinguuntur a privatione, quæ licet dicatur ens per ordinem ad subjectum, nullum tamen esse illi tribuit. — *Tabula Aurea* voce « similitudo » n. 3, 4, 7, 8. — Ergo accidens non est analogum, sed univocum, ad novem genera ; nam cum dicat unam rationem, ut dictum est, non potest esse æquivocum. — 12. *Metaphys.* l. 1.

Sed contra est, quod Philosophus 10. *Metaphys.* (*text.* 12 ; l. 9, c. 3) dicit, quod omnia prædicamenta sunt primo *diversa*, non autem *differentia ;* essent autem differentia, si accidens esset univocum illis : ergo accidens non est univocum. Sed neque est æquivocum, alioqui omnes demonstrationes datæ a philosophis de singulis generibus accidentium essent sophisticæ, ut v. g. si de quantitate vel qualitate prædicaretur accidens vel aliquid pertinens ad accidens ; nam erit fallaci æquivocationis, ut dictum est (supra, q. 3, a. 2, c.) in simili de ente respectu substantiæ et accidentis. Ergo erit analogum. — 10. *Metaphys.* l. 4 (2).

Respondeo dicendum, quod accidens est analogum ad novem genera accidentium. Quod manifestum est ex dictis (in Logica q. 8, a. 2, et q. 9, a. 2) : quia cum univocum sit genus ad univocata, ut dictum est (ibidem), contrahitur per *differentias*, analogum vero per *modos ;* sed omnia accidentia supra ens et supra accidens tantum addunt modos intrinsecos inter se plane diversos, ut dictum est. — Præterea, quia genus univocum non prædicetur naturaliter de suis speciebus per prius et posterius, sed immediate de omnibus dicatur, nulla species est naturaliter prior aliis. Quantitas autem est naturaliter prior aliis accidentibus ; cum enim accidentia quatenus entia dicant ordinem ad substantiam, illud accidens est naturaliter prius aliis, quod immediatius inhæret substantiæ ; hoc autem convenit primum quantitati, tum aliis accidentibus, ut per se patet. Unde manifestum est, quod accidens analogice dividitur in novem genera accidentium. — 5. *Metaphys.* l. 15 (18) ; 4. *c. Gent.* c. 63 ; 4. *Sent.* dist. 12, q. 1, a. 1, quæstiunc. 3 ; 3a, q. 77, a. 3, c. ; cf. in Logica q. 11, a. 1 et 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio et definitio accidentis non est inesse simpliciter substantiæ, sed esse id cui competit diversis modis inesse, et ratione horum diversorum modorum, quibus accidentia insunt subjecto seu substantiæ — unde oriuntur etiam diversi modi prædicandi de illa, ut dictum est (in Logica q. 9, a. 3) — sunt accidentia inter se plane diversa, et per consequens in ratione et nomine accidentis analogice et non univoce convenientia. — 3a, q. 77, a. 1, ad 2 ; 4. *Sent.* dist. 12, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod accidentia, cum sint entia entis, ut dictum est (quæst. præced. art. ult.), et reducantur ad substantiam tamquam ad primum subjectum, cui tribuunt esse diversum, sunt analoga analogia attributionis duorum ad unum tertium, quomodo sanum dicitur de medicina et deambulatione per ordinem ad sanitatem animalis, ut dictum est (supra, q. 3, a. 2). — 5. *Metaphys.* l. 13 (16) ; 12. *Metaphys.* l. 1.

ARTICULUS II

* UTRUM ESSE ACCIDENTIS SIT INESSE.

Videtur quod esse accidentis sit inesse.

1. Quodlibet enim esse vel est per se seu non in alio, vel est esse in alio, quod est inesse. Sed accidentis esse non est esse per se; nam hoc competit substantiæ, ut dicit Philosophus 1. *Phys.* (*text.* 14; c. 2), ubi ait nullum accidens præter substantiam separatum per se esse posse; unde definitur substantia quod sit ens per se existens. Ergo accidentis esse est esse in alio, seu inesse. — 4. *Sent.* dist. 12, q. 1, a. 1, quæstiunc. 1, arg. 3.

2. Præterea, in definitione singulorum accidentium ponitur substantia; sed hoc est, quia esse accidentis est inesse substantiæ: ergo accidentis esse est inesse. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, esse accidentis dependet a substantia et cum illa facit compositionem; sed neutrum accidenti conveniret, si ejus esse non esset inesse: ergo accidentis esse est inesse. — 1. *Sent.* dist. 8, q. 4, a. 3, c.; 5. *Metaphys.* l. 9 (7).

Sed contra est, quod accidens potest habere esse separatum a substantia, ut patet in sanctissimo sacramento; ergo ejus esse non est inesse. — 4. *Sent.* dist. 12, q. 1, a. 1; 3a, q. 77, a. 1.

Respondeo dicendum, quod dupliciter potest considerari accidens: *uno modo* per ordinem ad causas proximas; et hoc modo ejus esse est inesse, id est esse illius consequitur modus quidam essendi, qui est inessendi et inhærendi subjecto. Et ratio est, quia cum accidentia mediantibus substantiæ principiis producantur, secundum naturæ ordinem ab iisdem principiis dependent, ut sine substantia esse non possint. *Altero modo* absolute; et hoc modo esse accidentis non est inesse, sed est esse absolutum, cui tamen naturaliter debetur modus quidam, per quem respicit subjectum, eique conjungitur, cui proinde dicitur inesse. Et ratio est, quia per divinam potentiam potest accidens habere esse, et tamen non in subjecto, quia ex hoc quod ad Deum comparatur, non habet subjectum (*Quodl.* 7, a. 10, ad 4); quod esse non posset, si esse accidentis absolute considerati esset inesse. — 4. *Sent.* dist. 12, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 2; *Quodl.* 9, a. 5, ad 1; 1. *Sent.* dist. 8, q. 4, a. 3, c.; 4. *c. Gent.* c. 14, n. 5, 6, 9; 5. *Metaphys.* l. 9 (7).

Ad primum ergo dicendum, quod definitio substantiæ non est esse ens per se, et non in subjecto, sed esse quidditatem cui tale esse convenit. Et ideo licet accidens non sit in subjecto divina virtute, non tamen desinit esse accidens, quia per hoc quod per divinam virtutem in sacramento eucharistiæ non est in subjecto, non amittit quin naturaliter ei debeatur esse in subjecto. — 4. *Sent.* dist. 12, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 3; *Quodl.* 9, a. 5, ad 1; 3a, q. 77, a. 1, ad 2 et 3.

Ad secundum dicendum, quod in definitione accidentium ponitur substantia, quia licet divina virtute separaretur accidens a substantia, nunquam tamen separaretur ab accidente quin sit res cui naturaliter debetur esse in subjecto. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod accidens dependet a subjecto, et cum illo facit compositionem, eique inest naturaliter et per ordinem ad causas proximas, ut dictum est (in c.).

ARTICULUS III

* UTRUM DIVINA VIRTUTE POSSIT SEPARARI A SUBJECTO OMNE ACCIDENS ETIAM PROPRIUM.

Videtur quod nullum accidens, sive proprium sive commune, possit divina virtute separari a subjecto.

1. Nihil enim inordinatum aut fallax debet esse in operibus Dei; sed accidentia esse sine subjecto est contra rectum ordinem, quem Deus naturæ indidit; videtur etiam ad quandam fallaciam pertinere, cum naturaliter sint accidentia signa

subjecti : ergo Deus non potest separare accidens a subjecto. — 3a, q. 77, a. 1, arg. 1 ; *Quodl.* 9, a. 5, arg. 5.

2. Præterea, implicat separari definitionem a definito; sed substantia est de definitione accidentis, ut probat Philosophus 7. *Metaphys.* (*text.* 4 ; l. 6, c. 1); sicut enim in definitione simi ponitur nasus, ita in definitione cujuslibet accidentis ponitur subjectum : ergo non potest divina virtute separari accidens a subjecto. — 3a, l. c. arg. 2 ; 7. *Metaphys* l. 1.

3. Præterea, accidens individuatur ex subjecto ; si ergo Deus separaret accidens a subjecto, non est individuum, sed universale ; quod patet esse falsum, quia sic non esset sensibile, sed intelligibile tantum ; ergo non potest Deus separare accidens a subjecto. — 3a, l. c. arg. 3.

4. Præterea, dicit Philosophus 1. *de Generat.* (*text.* 11 ; c. 3), quod impossibile est proprias passiones separare a substantia ; ergo Deus non potest illas separare. — 1. *de Generat.* l. 6.

5. Præterea, magis dependet accidens a substantia quam e converso ; sed Deus non posset facere aliquam substantiam creatam absque omni accidente, quia ad minus oportet quod creaturæ insit relatio ad creatorem : ergo multo minus poterit facere quod accidens sit sine subjecto. — *Quodl.* 7, a. 10, arg. 4.

6. Præterea, Deus non potest impedire naturalem resultantiam et fluxum unius ex alio, cum non fiat media actione. Sic enim non potest facere quin, creata aliqua re, illa non habeat relationem dependentiæ ab ipso, nec quin ad quantitatem resultet relatio æqualitatis vel inæqualitatis posito alio termino ; et similiter de relatione similitudinis et identitatis, quæ naturaliter sequuntur nulla media actione per naturalem sequelam ; item quin triangulus habeat hanc proprietatem, quod habeat tres angulos æquales duobus rectis. Sed propriæ passiones consequentes speciem naturaliter fluunt ex illa. Ergo illa posita non possunt virtute divina impediri quin fluant. — *Quodl.* 7, a. 10, c.; *de Pot.* q. 7, a. 9, ad 4 et 5. — *Quæst. disp. de Anima* a. 12, ad 7 ; *de Spirit. Creat.* a. 11, ad 7; 1a 2æ, q. 110, a. 4, ad 4.

7. Præterea, quod convenit alicui per se, et præsertim si sit prædicatum conclusionis demonstratæ per demonstrationem *propter quid*, non potest per ullam potentiam separari, quia dicit necessariam et perpetuam connexionem cum subjecto (8. *Phys.* l. 21). Sed propria passio naturaliter consequens speciem est hujusmodi, ut dictum est in Logica (q. 14, a. 1, ad 4) ; ergo propria passio non potest divina virtute separari a proprio subjecto. — cf. *de Pot.* q. 7, a. 8, ad 6.

8. Præterea, ita dependet propria passio a subjecto, sicut figura a corpore, et curvitas vel rectitudo a linea ; sicut enim propria passio consequitur principia essentialia speciei, ita et figura consequitur principia essentialia corporis ; sed Deus non potest separare figuram a quantitate, nec rectitudinem a linea recta : ergo nec propriam passionem a subjecto. — *Opusc.* 48, tract. 1, c. 8.

9. Præterea, omne illud, sine quo aliquid potest esse, prædicatur de illo per accidens (*de Pot.* q. 7, a. 8, ad 6) ; sed propria passio, ut dicit Philosophus (1. *Poster. text.* 24 et 25 ; c. 10), prædicatur de subjecto per se in secundo modo : ergo propria passio nullo modo potest separari a proprio subjecto.

Sed contra est, quod Deus potest conservare in esse effectus causarum secundarum illis substractis vel destructis, sicut et potest effectus earundem sine illis producere ; sed inhærentia cujuslibet accidentis etiam proprii est effectus secundarum causarum ; nam convenit accidenti per ordinem ad propriam causam : ergo Deus potest illam separare a subjecto, et per consequens potest separare quodlibet accidens etiam proprium a suo subjecto. — *Quodl.* 1, a. 22, in c., ; *Quodl.* 3, a. 1, in c. ; *Quodl.* 9, a. 5, in c. ; 1. *Sent.* dist. 47, q. 1, a. 4, in c. ; 3a, q. 77, a. 1, in c. ; 4. *Sent.* dist. 12, q. 1, a.

1, in sol. 1, 2 et 3; *Quæst. disp. de Anima* a. 12, ad 7; *de Spirit. Creat.* a. 11, ad 7; 1a 2æ, q. 110, a. 4, ad 4.

Respondeo dicendum, quod accidentia sunt in triplici differentia : nam quædam sunt *communia*, quædam vero *propria;* et hæc vel consequuntur *speciem* vel naturam *individuam. Accidentia primi generis* possunt separari a specie. Et ratio est, quia cum hujusmodi accidentia non consequantur naturaliter speciem seu essentiam substantiæ, nec consequenter dependeant ab illa vel in fieri vel in conservari, potest species et esse et intelligi, tam in prima operatione quam in secunda, sine illis, et multo magis per virtutem divinam, in ordine ad quam hujusmodi accidentia non habent subjectum ; unde possunt a Deo fieri sine subjecto (cf. *Quodl.* 7, a. 10. ad 4).— *Accidentia* vero *secundi generis*, quæ nimirum naturaliter consequuntur speciem, non possunt separari per divinam virtutem a suis subjectis. Et ratio est, quia cum perpetuo fluant sine ulla actione media, sed naturaliter resultent ad positionem naturæ specificæ,quamdiu hæc existit et conservatur a Deo, etiam necesse est illa existere, quia posterius conservatur per conservationem prioris ; unde hac durante oportet posterius conservari : sicut per hoc quod conservatur lux, necesse est et conservari colorem, qui resultat ex luce; præterquam quod quia hujusmodi accidentia propria consequuntur principia speciei, conveniunt illi in secundo modo dicendi « per se » ; unde necessariam connexionem habent cum illo, ita ut subjectum illorum sine illis nec esse nec intelligi possit, ut dictum est (in Logica q. 6, a. 1, et q. 7, a. 2). — 1a 2æ, q. 110, a. 4, ad 4 ; cf. q. 87, a. 6, c. — *Accidentia* autem *tertii generis*, quæ sunt propria individui, licet possint separari a specie, non tamen ab hoc individuo. Et ratio est, quia si considerentur in ordine ad speciem, cum ex illius principiis non emanent, potest species esse sine illis et sine illis intelligi ; si vero considerentur in ordine ad individuum, quia ita se habent hæc accidentia ad individuum sicut accidentia propria ad speciem, sicut hæc ob rationem dictam non possunt separari a suis subjectis, ita nec illa a suis ob eandem rationem. — *Quæst. disp. de Anima* a. 12, ad 7, et a. 15, arg. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse ordinatum secundum communem legem naturæ, cujus tamen contrarium est ordinatum secundum speciale privilegium gratiæ, ut patet in resurrectione mortuorum et in illuminatione cæcorum, prout etiam in rebus humanis quædam aliquibus conceduntur ex speciali privilegio præter legem communem. Et ita licet sit secundum communem naturæ ordinem quod accidens insit subjecto, ex speciali tamen ratione secundum ordinem gratiæ accidentia in sacramento eucharistiæ sine subjecto reperiuntur. — 3a, q. 77, a. 1, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod definitio accidentis non est ut sit in substantia, sed quod sit quidditas, cui convenit esse in subjecto ; quod nunquam separatur ab accidente, licet divina virtute separatum existat a substantia, ut dictum est (art. præced.). — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod accidentia quando separantur virtute divina a substantia, in qua prius erant, acquisiverunt esse individuum in illa substantia, qua deinde destructa remanent virtute divina accidentia in illo esse individuato, quod prius habebant : unde sunt singularia et sensibilia ; si tamen illa sint quantitatis vel in quantitate subjectata. — *Ibid.* ad 3.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus loquitur secundum communem legem naturæ, ut dictum est (in corp. et ad 1).

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso quod substantia creata comparatur ad Deum, consequitur ipsam aliquod accidens, sicut ipsa relatio creationis aut servitutis aut alia similis ratio. Unde, sicut Deus non potest facere quod crea-

tura non dependeat ab ipso, ita non potest facere quod sit absque hujusmodi accidentibus. Accidens autem non habet subjectum ex hoc quod comparatur ad Deum ; et ideo nihil prohibet quin Deus facere possit aliquod accidens sine subjecto. — *Quodl.* 7, a. 10, ad 4 ; 1a, q. 44, a. 1, ad 1 ; *de Pot.* q. 3, a. 5, ad 1.

Ad sextum patet ex dictis, et similiter ad *septimum*, *octavum* et *nonum*.

Ad argumentum in oppositum dicendum, quod Deus potest conservare omnes effectus causarum secundarum, qui conservantur et producuntur ab illis per actionem mediam, illis subtractis vel destructis ; secus vero effectus illos, qui producuntur et conservantur a causis naturalibus per naturalem resultantiam, ut dictum est (in c.). — Vide Cajetanum in 1am, q. 34, a. 3, qu. 3 ; 2. *Sent.* dist. 43, q. 1, a. 2 ; *Tabula Aurea* voce « Deus » n. 396, 397 ; *Tabula Concord.* n. 500.

ARTICULUS IV

* UTRUM ACCIDENS INDIVIDUETUR EX SUBJECTO.

Videtur quod accidens non individuetur ex subjecto.

1. Unum enim et idem accidens numero potest esse in pluribus subjectis, ut patet *tum* in fide, quæ secundum Augustinum (*Epist. ad Consentium* ; Migne t. 33, col. 452 ; et lib. *de Prædestinatione Sanctorum* c. 5 ; Migne t. 44, col. 967 et 968) in voluntate credentis consistit ; et tamen est in intellectu, cujus est assentire, credendo propositionibus fidei ; — *tum* in electione, quæ simul est actus voluntatis : est enim desiderium præconsiliati, ut dicit Philosophus 3. *Eth.* (c. 3, al. 5) ; et est actus intellectus : est enim conclusio consilii, ut dicit Philosophus 3. *Eth.* (l. c.) et 6. *Eth.* (c. 2) ; sicut autem pertinet ad rationem inquisitio et consilium ita et conclusio ; — *tum* in virtute spirativa, quæ eadem numero est in Patre et Filio in divinis (1. *Sent.* dist. 11, q. 1, a. 3, ad 3). Sed si accidens multiplicaretur secundum supposita, non posset idem numero accidens esse in pluribus suppositis. Ergo accidens non individuatur ex subjecto. — *de Verit.* q. 14, a. 4, arg. 3 et 4 ; q. 22, a. 15, arg. 2.

2. Præterea, varietas accidentium potest esse causa pluralitatis numericæ subjectorum, ut dictum est (supra, q. 24, a. 3). Sed hoc non esset, si accidens individuaretur ex subjecto ; nam implicat idem respectu ejusdem esse causam et effectum, ut dictum est (in Physica, q. 13, a. 3). Ergo accidens non individuatur ex subjecto. — *Opusc.* 70, q. 4, a. 2.

3. Præterea, si accidentia individuarentur et numerarentur per subjectum, sequeretur quod habitus virtutum, qui sunt accidentia et subjectuntur in potentiis animæ, non excederent numerum potentiarum ; quod est falsum : ergo accidens non individuatur ex subjecto. — *de Virt. in comm.* a. 12, arg. 3 et ad 3.

4. Præterea, principia individuantia debent esse de essentia individui, sicut principia specifica sunt de essentia speciei, ut dictum est (supra, q. 24, a. 3) ; sed substantia non est de essentia accidentis, neque est illi intrinseca, sed est quid illi extrinsecum : ergo accidens non individuatur ex subjecto. — *Quæst. disp. de Anima* a. 3, arg. 13.

5. Præterea, quantitas est accidens, ut dictum est (in Logica, q. 9 et 11) ; sed quantitas se ipsa individuatur, quia habet in se partes ejusdem speciei ; ubicunque enim est pluralitas partium ejusdem speciei, ibi oportet esse individuationem : ergo saltem aliquod accidens non individuatur ex subjecto. — 4. *c. Gent.* c. 65.

Sed contra est, quod nomina adjectiva non multiplicantur nisi ex suppositis, non nisi quia significant accidentia, quæ a subjecto sumunt suam unitatem et pluralitatem. — 1. *Sent.* dist. 9, q. 1, a. 2, c.

Respondeo dicendum, quod accidentia habent suam unitatem et pluralitatem a subjecto, non enim dicitur hæc albedo, nisi quia est hujus subjecti, et alia albedo,

quia est alterius subjecti. Et ratio est, quia ab eodem res habet esse et unitatem vel multitudinem ; unde quia substantia habet per se esse, per se etiam habet suam unitatem et multitudinem. Quia ergo accidentia habent esse in subjecto, etiam ex subjecto suscipiunt unitatem et pluralitatem numeralem. Et hinc est, quod nomina *substantiva*, quæ significant substantiam, non multiplicantur nisi multiplicata natura substantiali ; nomina vero *adjectiva*, quia significant accidens, non multiplicantur nisi multiplicato subjecto.— Præterea, adjectivum non multiplicatur secundum numerum per divisionem alicujus quod sit pars sui, sicut species substantiarum multiplicantur per individua, secundum divisionem materiæ ; — sed accidens multiplicatur secundum divisionem subjecti, in quo est, hæc enim albedo est alia ab illa, in quantum hæc est hujus et illa illius ; et ideo adjectivum non habet numerum pluralem nisi ex parte suppositorum. — 1a, q. 29, a. 1, c. ; q. 39, a. 3, c. ; 1. *Sent.* dist. 9, q. 1, a. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod unum accidens non potest esse æqualiter in duobus subjectis, sed tantum potest esse principaliter in uno, secundum quod tamen dicit ordinem ad aliud. Sic electio est formaliter in voluntate, prout dicit ordinem ad intellectum ; e contra fides est formaliter in intellectu, prout dicit ordinem ad voluntatem ; proprietas vero spirativa est in Patre et Filio, quia licet diversorum suppositorum secundum essentiam distinctorum non possit esse una numero proprietas, potest tamen esse, si sit essentia et operatio una, ut est in proposito. — *de Verit.* q. 22, a. 15, ad 2 ; q. 14, a. 4, ad 3 et 4 ; 4. *Sent.* dist. 4, q. 1, a. 3, sol. 2 ; 1. *Sent.* dist. 11, q. 1, a. 3, ad 3.

Ad secundum dicendum, quod varietas accidentium est causa cognoscendi, non essendi, multitudinis numericæ subjectorum, quatenus contingit omnia accidentia simul sumpta esse in uno tantum. Causa enim essendi individuationis primaria est materia signata ; secundaria vero est quantitas interminata ; quantitas enim terminata individuatur per materiam signatam et individuatam per dimensiones interminatas, ut dictum est (supra, q. 24, a. 3). — 4. *Sent.* dist. 12, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 3 ; *Opusc.* 70, q. 4, a. 2 ; 7. *Metaphys.* l. 15 (14).

Ad tertium dicendum, quod accidentia non multiplicantur in uno subjecto secundum numerum, sed tantum secundum speciem ; unde non oportet unitatem vel multitudinem in habitibus virtutum considerare secundum subjectum, quod est anima vel potentiæ ejus, nisi quatenus diversitatem potentiarum consequitur diversa ratio boni, secundum quam distinguuntur virtutes. — *de Virt. in comm.* a. 12, ad 3.

Ad quartum dicendum, quod principia individuantia omnium formarum non sunt de essentia earum, sed hoc solum verum est in compositis. — *Quæst. disp. de Anima* a. 3, ad 13.

Ad quintum dicendum, quod quantitas individuatur ex subjecto sicut reliqua accidentia, et ex se ipsa ratione situs, qui est de ratione ipsius quantitatis dimensivæ, quæ est quantitas positionem habens ; ad differentiam aliorum accidentium, quæ si producerentur a Deo sine quantitate, non essent formæ sensibiles (nam ut sic individuantur ex subjecto, seu ex materia affecta quantitate), sed essent intelligibiles. — *Quodl.* 7, a. 10, c. ; 2a 2æ, q. 24, a. 5, ad 1 ; 3a, q. 77, a. 2, c. ; 4 *Sent.* dist. 12, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 3 ; dist. 44, q. 2, a. 2, sol. 3, ad 2 ; 4. *c. Gent.* c. 65 ; 5. *Metaphys.* l. 15 (18) ; *Opusc.* 70, q. 4, a. 2.

ARTICULUS V

* UTRUM PLURA ACCIDENTIA EJUSDEM SPECIEI POSSINT ESSE IN EODEM SUBJECTO.

Videtur quod plura accidentia ejusdem speciei possint esse in eodem subjecto.

1. Plures enim species intelligibiles et sensibiles plurium objectorum solo numero distinctorum possunt esse in eodem intellectu et sensu, ut patet experientia ex memoria et reminiscentia eorundem objectorum numero ; imo et in eodem medio possunt esse plures species sensibiles productæ ab objectis solo numero distinctis. Ergo. — *Tabula Aurea* voce « intellectus » nn. 156, 157, 158.

2. Præterea, duæ paternitates possunt esse in eodem homine respectu duorum filiorum ; nam relatio numero multiplicatur ex causa, ut dictum est (in Logica, q. 13, a. 9, arg. 1); sed possunt esse plures causæ producendi plures paternitates, puta plures actus generationis : ergo possunt esse plura numero accidentia in eodem subjecto.

3. Præterea, intellectus intelligens aliquam propositionem, habet duas intellectiones, unam subjecti et alteram prædicati, ut dictum est (in Logica, q. 19, a. 1, c.). Sed illæ duæ intellectiones possunt esse numero tantum distinctæ, ut si subjectum et prædicatum numero tantum differant, ut patet in hac propositione, « Hoc album non est illud album ». Ergo duo accidentia numero distincta possunt esse in eodem subjecto.

4. Præterea, sol et candela illuminant eundem aerem ; sed candela non producit illud lumen, quod producit sol, cum lumen a sole productum sit majus, quam ipsa possit : ergo duo lumina numero distincta possunt esse in eodem subjecto. — *de Pot.* q. 4, a. 2, arg. 21.

5. Præterea, potest unum accidens numero esse in pluribus subjectis, ut numerus ternarius est in tribus rebus numeratis, ut dictum est (in Logica, q. 11, a. 3, quæstiunc. 2, arg. 5) ; ergo multo magis poterunt duo accidentia numero distincta esse in eodem subjecto.

Sed contra est, quod pluralitas suppositorum est causa distinctionis, et pluralitatis numeralis accidentium, ut dictum est (art. præced. in c.) ; sed remota causa removetur effectus : ergo non possunt esse plura numero accidentia in eodem subjecto. — Cf. 1. *Sent.* dist. 8, q. 5, a. 2, arg. 6.

Respondeo dicendum, quod impossibile est plura numero accidentia esse in eodem subjecto. Et ratio ex dictis est, quia accidentia diversificantur secundum numerum ex unitate numerica materiæ vel subjecti. Hujus autem ratio est, quia distinctio est principium omnis pluralitatis; omnis autem distinctio vel divisio est vel per quantitatem vel per formam, ut dicit Philosophus (cf. 5. *Metaphys. text.* 12; l. 4, c. 6), quarum illa facit pluralitatem et distinctionem numericam, hæc vero formalem. Unde cum plura accidentia numero non possint in eodem subjecto habere distinctionem formalem, quia inter formas ejusdem speciei non est talis distinctio, sed potius identitas formalis, cum specie et formaliter conveniant; nec possit inter illa esse distinctio secundum quantitatem, cum ponantur in eadem materia eadem numero quantitate affecta : dicendum est non posse esse accidentia numero solo distincta in eodem subjecto. — 3a, q. 35, a. 5, c. ; v. Cajetanum in h. art. ; 3. *Sent.* dist. 23, q. 3, a. 4, sol. 3 ; *de Verit.* q. 8, a. 11, c. ; 5. *Metaphys.* l. 9 (7) et 10 (8) ; 1. *c. Gent.* c. 54 ; 1. *Sent.* dist. 26, q. 2, a. 2, c. ; 4. *Sent.* dist. 12, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod possunt esse plures species numero intelligibiles in intellectu, et sensibiles in sensu, in actu incompleto, non autem in actu completo; nam intellectus non nisi una specie, vel pluribus per modum unius, uti potest, cum intelligit; et idem dico de sensu. Item, plures numero species sensibiles possunt esse in eadem parte aeris, quia sunt ibi tantum in fieri, atque adeo in actu incompleto ; sunt enim in eo ut in medio deferente. — *de Verit.* q. 8, a. 14, c. et ad 8 et 9 ; *Tabula Aurea* voce « intellectus » n. 158.

Ad secundum dicendum, quod multiplicata causa specifica relationis multiplicatur numero relatio, non autem multipli-

cata causa numero, ut dictum est (in Logica, q. 13, a. 9, ad 1).

Ad tertium dicendum, quod illæ duæ intellectiones non sunt simul in intellectu, sed una post aliam; dicit enim Philosophus 12. *Metaphys.* (*text.* 51 ; l. 11, c. 9), quod intellectus in secunda operatione non habet totam suam perfectionem simul, sed in tempore. — 12. *Metaphys.* l. 11 (8).

Ad quartum dicendum, quod quia lumen causatum a sole et a candela in aere, est ejusdem rationis, nec duæ formæ ejusdem rationis, ut dictum est, possunt esse simul in actu perfecto in eodem subjecto; ideo ex illis causatur unum lumen, et non duo in aere. Quod si dicas : majus lumen offuscat minus; ergo vere in aere sunt duo lumina, unum solis, quod est majus, et alterum candelæ, quod est minus; — respondeo majus lumen offuscare minus lumen alterius illuminantis, non autem minus illuminati, sed perficit ipsum; et ideo non sunt duo lumina, sed unum majus et intensius. — *de Pot.* q. 4, a. 2, ad 21; 2. *Sent.* dist. 13, q. un., a. 3, ad 1 et sqq.; *Tabula Aurea* n. 14 et 15.

Ad quintum dicendum, quod numerus est quoddam totum heterogeneum; et ideo non potest esse secundum suam essentiam unum in qualibet parte : quia non quælibet pars numeratur eadem numero, sed est in omnibus simul, ut est in simili, in forma totius in compositis substantialibus, ut dictum est (in Logica, q. 11, a. 3, quæstiunc. 2, ad 5).

ARTICULUS VI

★ UTRUM UNUM ACCIDENS POSSIT ESSE SUBJECTUM ALTERIUS, UT QUANTITAS QUALITATUM SENSIBILIUM.

Videtur quod unum accidens non possit esse subjectum alterius.

1. Esse enim in substantia æqualiter convenit omnibus accidentibus; ergo sicut aliqua accidentia non possunt esse subjectum aliorum accidentium, sed eorum subjectum est substantia : ita et quantitas, et quodlibet aliud, non poterit esse subjectum alterius accidentis. — 4. *Sent.* dist. 12, q. 1, a. 1, quæstiunc. 3, arg. 1.

2. Præterea, nulla forma potest esse subjectum, cum subjici pertineat ad proprietatem materiæ ; sed quodlibet accidens est forma : ergo nullum accidens potest esse subjectum alterius. — 3a, q. 77, a. 2, arg. 1.

3. Præterea, omnia accidentia individuantur ex substantia, cujus sunt entia ; sed omnia accidentia individuantur ex subjecto, sicut forma ex materia : ergo nullum accidens potest esse subjectum alterius accidentis. — *Ibid.* arg. 2; 4. *Sent.* l. c. arg. 3.

4. Præterea, si accidens potest esse subjectum alterius accidentis, maxime quantitas qualitatum sensibilium. Sed hæc non potest esse : *tum* quia quantitas separata a substantia videtur esse quantitas mathematica, quæ non est subjectum qualitatum sensibilium; *tum* quia impossibile est densitatem et raritatem, quæ ad quantitatem pertinent, esse sine materia, quia hæc est definitio densi, quod multum de materia contineatur sub parvis dimensionibus, et contraria est definitio rari. Ergo quantitas non potest esse subjectum accidentium sensibilium. — 3a, l. c. arg. 3 et 4; 4. *Sent.* l. c. arg. 6.

Sed contra est, quod qualitates non sunt divisibiles nisi per accidens, id est ratione subjecti. Sed dividuntur qualitates per divisionem quantitatis in sacramento altaris, ut patet ad sensum. Ergo quantitas potest esse subjectum alterius accidentis : sive separata a substantia, ut patet in eucharistia, sive conjuncta cum proprio subjecto, puta substantia, quia cum quantitas sit primum omnium accidentium, illa mediante sunt omnia accidentia in substantia. — 3a, l. c. in arg. *Sed contra* et in c.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, quod quantitas potest esse subjec-

tum aliorum accidentium sensibilium. Manifestum est autem hoc *primo* in sanctissimo eucharistiæ sacramento, ubi quantitas panis separata a substantia panis est subjectum aliorum accidentium sensibilium; nam ibi apparet ad sensum aliquod quantum esse coloratum et aliis accidentibus affectum. — *Secundo*, quia prima dispositio materiæ est quantitas dimensiva; unde et Plato posuit primas differentias materiæ *magnum et parvum* (ex Aristotele 1. *Metaphys. text.* 6 et 7; l. 1, c. 6). Et quia primum subjectum est materia, consequens ergo est quod omnia alia accidentia referantur ad subjectum mediante quantitate dimensiva, sicut et primum subjectum coloris dicitur esse superficies, ratione cujus quidam posuerunt dimensiones esse substantias corporum, ut dicitur in 1. *Metaphys.* (*text.* 19 sqq.; l. 1, c. 8.) Et quia subtracto subjecto remanent accidentia secundum esse quod prius habebant, consequens est quod omnia accidentia remaneant fundata super quantitate dimensiva.— *Tertio*, quia cum subjectum sit principium individuationis accidentium, oportet id quod ponitur aliquorum accidentium subjectum, esse aliquo modo principium individuationis. Est enim de ratione individui, quod non possit in pluribus esse; quod quidem contingit dupliciter : *uno modo*, quia non est natum esse in aliquo; et hoc modo formæ immateriales separatæ per se subsistentes, sunt etiam per se ipsas individuæ; *alio modo* ex eo quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut hæc albedo, quæ est in hoc corpore. — Quantum igitur *ad primum*, materia est individuationis principium omnibus formis inhærentibus, quia cum hujusmodi formæ, quantum est de se, sint natæ in aliquo esse sicut in subjecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia quæ non est in alio, ideo nec forma ipsa sic existens potest in alio esse. Quantum autem ad *secundum*, dicendum est, quod individuationis principium est quantitas dimensiva. Ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit substantiæ ratione quantitatis, ut dicitur in 1. *Phys.* (*text.* 15; c. 2.). Et ideo ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium in hujusmodi formis, in quantum scilicet diversæ formæ numero sunt in diversis partibus materiæ; unde et ipsa quantitas dimensiva secundum se habet quandam individuationem, ita quod possumus imaginari plures lineas separatas ejusdem speciei, differentes positione, quæ cadit in rationem hujus quantitatis; convenit enim dimensioni, quod sit quantitas positionem habens, et ideo potius quantitas dimensiva potest esse subjectum aliorum accidentium, quam e converso. — 3a, q. 77, a. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod prima accidentia consequentia substantiam sunt quantitas et qualitas; et hæc duo proportionantur duobus principiis essentialibus substantiæ, scilicet materiæ et formæ : quia quantitas respondet materiæ — unde magnum et parvum posuit Plato differentias materiæ, ut dictum est (in c.) —, qualitas vero formæ. Et quia materia est subjectum primum, quod non est in alio, forma autem est in alio, scilicet materia; ideo magis appropinquat ad hoc, quod est non esse in alio, quantitas quam qualitas, et per consequens quam alia accidentia. — 4. *Sent.* dist. 12, q. 1, a. 1, quæstiunc. 3, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod accidens per se non potest esse subjectum alterius accidentis, quia per se non est; secundum quod vero est in alio, unum accidens dicitur esse subjectum alterius, in quantum unum accidens recipitur in subjecto mediante alio, sicut superficies dicitur esse subjectum coloris. Unde quando accidenti datur divinitus ut per se sit, potest etiam per se alterius accidentis subjectum esse. — 3a, l. c. ad 1.

Ad tertium dicendum, quod alia accidentia, etiam quando sunt in substantia

tamquam in subjecto, individuantur mediante quantitate dimensiva, sicut dictum est (in c.); et ideo potius quantitas dimensiva est subjectum aliorum accidentium quam e converso. — *Ibid.* ad 2; 4. *Sent.* l. c. ad 3.

Ad quartum dicendum, quod quantitas mathematica non abstrahit a materia intelligibili, sed a materia sensibili, ut dicitur 7. *Metaphys.* (*text.* 35; l. 6, c. 10.). Dicitur autem materia sensibilis ex hoc quod subjicitur qualitatibus sensibilibus. Et ideo quotiescunque a Deo separatur quantitas affecta qualitatibus sensibilibus a substantia, non est quantitas mathematica (3a, q. 77, a. 2, ad 4). — Quod vero attinet ad *rarum* et *densum*, dicendum, quod illa sunt quædam qualitates consequentes corpora ex hoc quod habent multum vel parum de materia sub dimensionibus, sicut etiam omnia alia accidentia consequuntur ex principiis substantiæ; et ideo sicut subtracta substantia, divina virtute conservantur alia accidentia, ita subtracta materia, divina virtute conservantur qualitates materiam consequentes, puta *rarum* et *densum* (*Ibid.* ad 3.). — *Vel dic*, quod sicut subjectum, quod ponitur in definitione aliorum accidentium, non est de essentia accidentis; ita etiam materia, quæ ponitur in definitione raritatis et densitatis, non est de essentia illarum; non enim est densitas materia multa existens sub parvis dimensionibus, sed proprietas quædam consequens ex hoc quod materia sic se habet; unde talem proprietatem Deus potest facere, etiam si materia non esset. — 4. *Sent.* l. c. ad 6.

QUÆSTIO XXVII (1)

* DE DIVISIONE ENTIS IN ACTUM ET POTENTIAM.

Deinde considerandum est de divisione entis in actum et potentiam. Circa quam erunt consideranda tria : primo ipsa divisio, secundo potentia, tertio actus.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR TRIA:

* 1. Utrum convenienter ens dividatur in actum et potentiam.
* 2. Utrum potentia et actus sint in eodem genere.
* 3. Utrum potentia sit prior actu ratione seu definitione, cognitione, perfectione, duratione.

ARTICULUS I

* UTRUM CONVENIENTER ENS DIVIDATUR IN ACTUM ET POTENTIAM.

Videtur quod ens non convenienter dividatur in actum et potentiam.

1. Divisio enim fit per opposita; sed potentia et actus non sunt hujusmodi. Nam cum in omni oppositione includatur contradictio, quia est prima et maxima oppositio, et causa omnis oppositionis, unum oppositum non debet simul esse cum alio, sed debet illud abjicere et tollere. Sed potentia non abjicit et tollit actum, sed simul est cum illo; nam Philosophus 9. *Metaphys.* (*text.* 5 sqq. ; l. 8, c. 3) dicit, quod simul habet quis potentiam ædificandi, et actu ædificat; et 2. *de Anima* (*text.* 8; c. 2) dicit, quod est quædam potentia non abjiciens actum. Ergo inconvenienter dividitur ens in potentiam et actum. — *Tabula Aurea* voce « divisio » n. 19 et 29 ; voce « oppositio » n. 6; 9. *Metaphys.* l. 3 (2).

2. Præterea, unum oppositum non prædicatur de altero; sed de potentia prædicatur actus; nam potentia activa est species qualitatis, ut dictum est (in Logica q. 12, a. 2, in c. et a. 4 in c.), qualitas autem, cum sit accidentalis forma, est actus quidam : ergo actus et potentia non sunt membra opposita, in quæ fiat divisio.

3. Præterea, in æternis idem est esse et posse, secundum Philosophum 3. *Phys.* (*text.* 32 ; c. 4); sed esse est quidam actus;

(1) Edit. Ticin. quæst. 13.

imo actualitas omnium, ut dictum est : ergo saltem in æternis non distinguentur potentia et actus, et per consequens inconvenienter ens dividetur in actum et potentiam tamquam in duo opposita. — *de Pot.* q. 1, a. 1, arg. 6; q. 3, a. 14, arg. 5 *Sed contra.*

4. Præterea, si potentia et actus sunt membra opposita, vel erunt opposita contradictorie, vel privative, vel contrarie, vel relative. Sed nullo horum modorum opponuntur ad invicem. Non quidem contradictorie vel privative, quia, cum ens positivum dividatur in actum et potentiam, debent hæc esse entia positiva; neque contrarie, quia potentia perficitur per actum : nihil autem perficitur a suo contrario, sed potius a simili; neque relative, quia relativa sunt simul natura, ut dictum est (in Logica q. 13, a. 10, quæstiunc. 4, c.); at potentia est prior actu, ut dicitur 9. *Metaphys.* (*text.* 10; l. 8, c. 5). Ergo potentia et actus non sunt opposita. — 2. *de Anima* l. 11 ; 9. *Metaphys.* l. 1.

5. Præterea, vel hæc divisio entis in potentiam et actum est univoci in univocata, vel analogi in analogata. Non enim est æquivoci in æquivocata; alioqui demonstrationes datæ a philosophis de potentia, cum de illa prædicatur ens, essent sophisticæ ; nam erit fallacia æquivocationis, ut in simili diximus (initio Metaphysicæ, q. 3, a. 1 et 2) de divisione entis in substantiam et accidens, Deum et creaturas. Sed neque est univoci in univocata : quia cum consequantur ens ut ens, sicut ens non potest esse genus, nec consequenter quid univocum, nec potentia et actus possunt esse species, nec consequenter univoca univocata. Neque est analogi in analogata : quia ens non dicitur prius de potentia quam de actu ; nam actus est perfectior potentia, ut dicitur 9. *Metaphys.* (*text.* 19; l. 8, c. 9.). Neque etiam per prius dicitur de actu; nam actus præsupponit potentiam sicut operatio suum principium, ut dicitur ibidem. — Ergo divisio entis in actum et potentiam non est convenienter assignata. — 9. *Metaphys.* l. 8 et 9 (4).

Sed contra est, quod Philosophus 2. *de Anima* (*text.* 55; c. 5), 5. *Metaphys.* (*text.* 14; l. 4, c. 7) ; 9. *Metaphys.* (*text.* 1; l. 8, c. 1); 12. *Metaphys.* (*text.* 26; l. 11, c. 5) et alibi dividit ens in potentiam et actum. — 2. *de Anima* l. 11; 5. *Metaphys.* l. 9 (7) ; 9. *Metaphys.* l. 1; 12. *Metaphys.* l. 4 (3).

Respondeo dicendum, quod convenienter dividitur ens per se in actum et potentiam. Ad cujus manifestationem sciendum, quod *aliud* est dividere ens in ens in potentia et ens in actu; *aliud* vero dividere ens in ens quod est potentia, et ens quod est actus. Nam *prior divisio* non est in entia essentialiter diversa sed in diversos status ejusdem entis secundum rationem existendi. Sicut enim *esse actu* est existere — unde nomen *actus* primo impositum fuit motui, qui solum rei existenti tribui potest, et a motu ad alia derivatur —; ita *esse in potentia* est posse existere. Eadem autem res est, quæ existit, et, antequam existeret, poterat existere, in se tamen nihil erat, sed tantum habebat esse vel in suis causis naturalibus, vel in intellectu et potentia creantis, ut dictum est (supra, q. 23, a. 3). Et de hac divisione non loquimur in præsenti. — *Posterior* vero *divisio*, de qua loquitur Philosophus 9. *Metaphys.*, ubi illam affert, et nos hic agimus, est secundum diversas rationes essentiales rerum. Ad cujus manifestationem sciendum est, quod potentia dicitur ab actu. *Actus* autem est duplex, scilicet primus, qui est forma, et secundus, qui est operatio. Et sicut videtur ex communi hominum intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi; sic enim quasi omnes intelligunt actum. Secundo autem exinde fuit translatum ad formam, in quantum forma est principium operationis et finis. Unde et similiter duplex est *potentia : una* activa, cui respondet actus, qui est operatio; et huic primo nomen potentiæ videtur fuisse attributum; *alia* est potentia passiva, cui re-

spondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiæ devolutum. Sicut autem nihil patitur nisi ratione potentiæ passivæ, ita nihil agit nisi ratione actus primi, qui est forma (*de Pot.* q. 1, a. 1, in c.). Quoniam vero potentia passiva essentialiter differt ab actu, quem respicit, licet ad idem prædicamentum pertineant, ut dictum est (in Physica q. 3, a. 5 et 6); et multo magis potentia activa ab actu sibi respondente, qui èst operatio, cum spectent ad diversa prædicamenta; propterea divisio entis in actum et potentiam est in res essentialiter diversas. Rursum autem, quia actus et potentia consequuntur ens ut ens, quia tam in substantia quam in accidente invenitur ratio potentiæ et actus, ut infra (in quæst. 28 et 29) patebit; propterea ens creatum in communi convenienter dividitur in actum et potentiam. — *de Pot.* q. 3, a. 1, c. et ad 12; 9. *Metaphys.* l. 3 (2); 1. *Phys.* l. 15 (14); procem. in II. *Metaphys.*

Ad primum ergo dicendum, quod potentia et actus dicuntur opponi, quia habent rationes formales diversas et repugnantes, ita ut non possint eidem rei convenire, ut dictum est (in c.), licet possint simul reperiri in aliqua natura integra et perfecta; nam ex potentia passiva substantiali et actu substantiali constituitur substantia composita materialis, et in eadem reperitur potentia activa, et actus illi respondens, puta operatio: nam idem homo est potens ædificare, et actu ædificat. — 9. *Metaphys.* l. 7 (3), 8 et 9 (4).

Ad secundum dicendum, quod actus non prædicatur de potentia cui respondet; non enim materia, quæ est potentia passiva, est forma, quæ est actus materiæ respondens; nec similiter potentia activa est actio, ut patet. Potest tamen de potentia activa prædicari actus, qui dicitur forma, quia non repugnant inter se. Imo vero potentia fundatur in actu, quia unumquodque agit secundum quod est in actu. — 1a, q. 25, a. 1, in c. et ad 1.

Ad tertium dicendum, quod prædicta propositio intelligenda est de potentia passiva, non autem de activa. Potentia enim activa actui non conjuncta corruptionis principium est, et ideo sempiternitati repugnat. Effectus vero activæ potentiæ actu non existens perfectioni causæ agentis præjudicium non affert, maxime in causis voluntariis; effectus enim non est perfectio potentiæ activæ, sicut forma potentiæ passivæ. — *de Pot.* q. 3, a. 14, ad 5 *Sed contra;* q. 1, a. 1, ad 6.

Ad quartum dicendum, quod potentia et actus sunt aliquo modo opposita relative: sunt enim relativa *secundum dici,* non autem *secundum esse;* et propterea non est necesse quod sint simul natura; nam hoc est proprium relativorum secundum dici, ut dictum est (in Logica q. 13, a. 10, quæstiunc. 4, c.). — 1. *Sent.* dist. 7, q. 1, a. 2, in c.; *de Pot.* q. 1, a. 1, ad 3.

Ad quintum dicendum, quod hæc divisio est analogi in analogata. Dicitur enim ens de actu et potentia per prius et posterius, quod est proprium analogorum, ut dictum est (supra, q. 3, a. 2, c.). Nam ordine generationis, seu tempore, prior est potentia quam actus in eodem, secus in diversis; ordine vero perfectionis simpliciter prior est actus quam potentia, et per consequens ens prius dicitur de actu quam de potentia. — *Tabula Aurea* voce « actus » nn. 76 et 77.

ARTICULUS II

* UTRUM POTENTIA ET ACTUS SINT IN EODEM GENERE.

Videtur quod actus et potentia non semper sint in eodem genere.

1. Dantur enim multa accidentia, quæ immediate recipiuntur in substantia, ut potentiæ animæ in animæ substantia, et propriæ passiones in substantia subjecti, ex cujus principiis emanant. Unde subjectum in duplici genere causæ, materialis scilicet et efficientis, est causa suarum

passionum, ut dictum est (in Logica q. 6, a. 1 et 2). Item, relatio identitatis specificæ immediate subjectatur et recipitur in substantia, ut dictum est (in Logica q. 13, a. 4, quæstiunc. 1, c. et ad 2; a. 6, c. et ad 1). Præterea, quantitas primo inest materiæ atque adeo substantiæ, ut dicit Philosophus 7. *Metaphys.* (*text.* 8; l. 6, c. 3.). Ergo potentiæ ad prædictos actus non sunt in eodem genere cum actibus. — 7. *Metaphys.* l. 2.

2. Præterea, omnia accidentia superaddunt substantiæ aliquod esse; nam et ob id de illa prædicantur, et dicuntur esse entia entis seu substantiæ, et eorum esse est inesse, id est dependere, et compositionem facere cum substantia. Sed accidentia tribuunt esse substantiæ per hoc quod recipiuntur in illa. Ergo substantia per suam entitatem substantialem est in potentia ad illa; et consequenter potentia substantiæ ad accidentia non erit ab illa distincta; et ita non erit in eodem genere cum accidentibus, sed erit in diverso, puta in genere substantiæ. — *Tabula Aurea* voce « accidens » nn. 1, 2, 13; 7. *Metaphys.* l. 1; 6. *Metaphys.* l. 2.

3. Præterea, ex subjecto et accidente fit unum per accidens, ut dicit Philosophus (5. *Metaphys. text.* 7; l. 4, c. 6). Et (sed) si potentia esset in eodem genere cum actu, ex potentia ad actum accidentalem et actu accidentali fieret unum per se, sicut fit unum per se ex potentia substantiali et actu substantiali, seu ex materia et forma, ut dicit Philosophus (8. *Metaphys. text.* 15; l. 7, c. 6). Ergo potentia et actus non semper sunt in eodem genere. — 5. *Metaphys.* l. 3 (2) et 7 (6); 8. *Metaphys.* l. 3 et 5 (4); 1. *Metaphys.* l. 16 (9).

4. Præterea, omnis processus in infinitum vitandus est; sed vitari non potest, si dicamus potentiam et actum esse in eodem genere. Nam si v. g. potentia animæ ad recipiendas suas passiones et potentias est accidens, sicut et potentiæ; rursum hæc potentia exiget aliam potentiam, et hæc aliam in infinitum. Ergo dicendum est, quod potentia passiva potest esse in uno genere, et actus illi respondens in alio.

5. Præterea, potentia materiæ receptiva quantitatis neque est quantitas neque ulla species quantitatis, ut manifestum est ex dictis (in Logica q. 11, a. 2 et 3); ergo non potest esse in eodem genere cum quantitate.

Sed contra est, quod Philosophus 9. *Metaphys.* (*text.* 1 et 2; l. 8, c. 1) et 12. *Metaphys.* (*text.* 26 et 27; l. 11, c. 4) dicit, quod actus et potentia dividunt ens et quodlibet genus entis. — 9. *Metaphys.* l. 1; 12. *Metaphys.* l. 4 (3). Cf. in Logica q. 6, a. 3, c.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, quod actus et potentia sunt in eodem genere. Quod multipliciter potest esse manifestum: et *primo* quidem, quia, ut dictum est (art. præced.), actus et potentia consequuntur ens ut ens; quæ autem sic consequuntur ens, reperiuntur in quocunque reperitur ens; ens autem, ut dictum est (in Logica q. 9, a. 2 et 3), immediate dividitur in decem genera, quorum unum est substantia, reliqua vero sunt accidentia: quare et actus et potentia reperientur in singulis decem generibus. — Cfr. in Logica q. 6, a. 3, ad 4. — *Secundo*, cuilibet actui debet respondere propria potentia, in qua recipiatur; cum enim potentia sit perfectibilis per actum tamquam per propriam perfectionem, debet esse inter utrumque proportio, ut diversa perfectibilia requirant diversas perfectiones, et e contra. Sed ob hanc proportionem actus substantialis requirit potentiam substantialem, et sub eodem genere substantiæ continentur; ergo et actus accidentalis exiget potentiam, quæ sit accidens, et quæ sub eodem genere accidentis contineatur, ut similis proportio inter ipsa servetur. — 1. *Sent.* dist. 3, q. 4, a. 2, arg. 3 *Sed contra;* 2. *de Anima* l. 11. — *Tertio*, omnis potentia per actum distinguitur, ut dicitur 2. *de Anima.* Potentia enim secundum id quod est potentia, ordinatur ad actum; unde oportet

rationem potentiæ accipere ex actu, ad quem ordinatur. Ergo ubi diversificatur ratio actus, oportet quod diversificetur et ratio potentiæ; ergo quot erunt genera actuum, tot erunt genera potentiarum. Sed hæc non possunt constituere diversa genera entis a generibus actuum, quia sic genera in quæ immediate dividitur ens, essent plura quam decem, quod est contra Philosophum et veritatem, ut dictum est (in Logica q. 9, a. 2 et 3); et quia omne imperfectum, cujusmodi est potentia respectu actus, reducitur ad genus perfecti. Ergo constituentur sub generibus actuum. — 2. *de Anima* l. 11; 1a, q. 77, a. 1, c.; *Opusc.* 43, c. 1; 5. *Phys.* l. 3. — *Quarto*, dicit Philosophus (1. *de Generat. text.* 73; c. 8), quod non potest esse in materia eadem potentia ad contraria, quia sic contraria non haberent diversas naturas, nec esset multitudo rerum, sed omnia essent unum ratione potentiæ. Ergo similiter, si potentiæ ad diversos actus accidentales non essent diversæ sed una, nec erunt diversi actus; sed actus accidentales sunt plane diversi, ut patet ex novem generibus accidentium, in quæ immediate dividitur ens: ergo et diversæ erunt potentiæ. Sed potentia et actus non diversificant speciem, sed ad eandem pertinent; ergo et pertinebunt ad idem genus, et sic erit potentia in eodem genere cum actu. — 1. *de Generat.* l. 22.

Ad primum ergo dicendum, quod in materia est potentia accidentalis ad quantitatem, qualitatem et ad alia accidentia, ut dictum est (in Physica q. 3, a. 5 et 6). Ad auctoritatem vero Philosophi dicendum, illum loqui ex sententia antiquorum, qui ponebant materiam maxime, et solam, esse substantiam; quam sententiam ibi refellit. Et alibi docet compositum ex materia et forma esse subjectum accidentium. Cujus ratio est, ut dicit Philosophus (1. *Phys. text.* 80; c. 9), quia materia simul cum forma est causa accidentium; potentiæ vero animæ, cum sint propriæ passiones illius, recipiuntur immediate in substantia animæ, non tamen quatenus est actus, sed quatenus est potentia; nihil enim est in potentia passiva secundum actum, quatenus est actus (1a, q. 77, a. 1, c.). *Duplex* enim est *potentia passiva: una* ordinata essentialiter ad actum, quæ nimirum nihil aliud est quam potentia; et de hac verum est quod dicit Philosophus, quod potentia et actus sunt in eodem genere; et hujusmodi non est potentia animæ ad recipiendas potentias et proprietates suas. *Altera* est non essentialiter ordinata ad actum, cum sit entitas perfectior, potens in se fundare conceptum potentiæ et actus; et hujusmodi est potentia prædicta animæ ad recipiendas suas passiones proprias, atque adeo potentias. — 7. *Metaphys.* l. 2; 1. *Phys.* l. 15 (14); v. Cajetanum in 1am, q. 54, a. 3, et q. 77, a. 1; Capreolum in 1. *Sent.* dist. 3, q. 3, a. 2 (pag. 119, b).

Ad secundum dicendum, quod accidens tribuit subjecto suum esse, sed mediante potentia, in qua recipitur: sicut accidentia fundata in quantitate tribuunt esse substantiæ mediante quantitate. — 3a, q. 77, a. 2.

Ad tertium dicendum, quod ex *subjecto quod* et accidente fit unum per accidens, puta ex Corisco et albo, ut dicit Philosophus (5. *Metaphys. text.* 7; l. 4, c. 6); secus vero ex *subjecto quo*, puta ex potentia et accidentali actu. Nam cum potentia et actus non varient speciem, sed ad eandem pertineat, ut dictum est (in c.), ex potentia accidentali et actu accidentali fiet unum per se, sicut fit ex potentia substantiali et actu substantiali, ut dicit Philosophus (1. *Metaphys. text.* 40; c. 9; et 8. *Metaphys. text.* 15; l. 7, c. 6). — 5. *Metaphys.* l. 7 (6); 1. *Metaphys.* l. 16 (9); 8. *Metaphys.* l. 5 (4).

Ad quartum dicendum, non dari processum in infinitum, quia potentia qua anima recipit suas potentias, non est potentia essentialiter ordinata ad actum, de qua sola intelligitur propositio Philosophi quod actus et potentia sunt in eodem genere, ut dictum est (ad 1).

Ad quintum dicendum, quod potentia

materiæ ad quantitatem, et potentia ad qualitatem, non sunt in genere quantitatis et qualitatis sicut species completæ, sed per reductionem sicut principium, sicut dictum est (in Physica q. 3, a. 5, in c., versus fin.). — *Quæst. disp. de Anima* a. 12, c.

ARTICULUS III

* UTRUM POTENTIA SIT PRIOR ACTU TEMPORE, DEFINITIONE, PERFECTIONE.

Videtur quod potentia sit prior actu *tempore*.

1. Quod enim est prius generatione, est prius tempore; sed potentia est prior generatione; nam potentia et actus ita se habent sicut materia et forma, ut dicit Philosophus (12. *Metaphys. text.* 26; l. 11, c. 5); sed materia est prior ordine generationis et tempore forma : ergo potentia est prior tempore actu. — 7. *Metaphys.* l. 13; 12. *Metaphys.* l. 4 (3); *de Verit.* q. 9, a. 3, ad 6.

2. Præterea, quilibet homo, qui est jam actu homo, fuit prius secundum tempus materia, quæ erat in potentia homo; et similiter prius tempore fuit semen, quod est in potentia frumentum, quam frumentum ipsum; et prius est quis visivus, quam videns actu : ergo potentia est prior tempore actu. — 9. *Metaphys.* l. 7 (3).

Videtur quod potentia sit prior *definitione* : —

3. quia id, per quod alterum definitur, est prius definitione, ut dicit Philosophus (9. *Metaphys. text.* 13; l. 8, c. 8); sed actus definitur per potentiam; forma enim, quæ est actus, definitur per materiam, quæ est potentia; definitur enim anima, quæ est forma, per corpus, quod est materia, ut patet 2. *de Anima* (*text.* 4 et 5; c. 1) : ergo potentia est prior definitione actu. — *Ibid.*; 2. *de Anima* l. 1.

4. Præterea, effectus cognoscitur et definitur per causam, sicut est per suas causas; unumquodque enim, ut se habet ad esse, ita et ad cognosci, ut dicit Philosophus 2. *Metaphys.* (*text.* 4; l. 1 min., c. 2); sed actus est effectus potentiæ, ut patet, visio enim est effectus potentiæ visivæ, et ædificatio potentiæ ædificativæ : ergo potentia est prior definitione actu. — 2. *de Anima* l. 1.

Videtur quod potentia sit prior *perfectione* actu.

5. Nam quæ sunt posteriora generatione, sunt priora perfectione, quia generatio semper procedit ab imperfecto ad perfectum, sicut vir est posterior generatione homo quam puer, nam ex puero fit vir. Sed potentia est posterior generatione actu; nam impossibile est quod aliquis fiat ædificator qui non prius ædificet, aut quod fiat citharœdus qui prius non citharizaverit. Ergo potentia est perfectione prior actu. — 9. *Metaphys.* l. 8 (4).

6. Præterea, omnis causa est potior et nobilior effectu; sed potentia est causa actus; potentia enim activa est causa sui actus, cum illum efficienter producat : ergo potentia est prior perfectione actu. — *Tabula Aurea* voce « causa » nn. 84 et 87.

Sed contra est, quod Philosophus 9. *Metaphys.* (a *text.* 13; l. 8, c. 8) probat, quod actus est prior ratione, tempore, et substantia seu perfectione actu, et 12. *Metaphys.* (*text.* 26, 31, 32; l. 11, c. 5 et 6) docet actum esse simpliciter priorem potentia. — 9. *Metaphys.* l. 7 (3) et 8 (4); 12. *Metaphys.* l. 6 (4).

Respondeo dicendum, quod universaliter loquendo, quandocunque actus est aliud a potentia, actus est prior potentia. Est enim prior primum *natura : tum* quia illud est natura prius alio, propter quod aliud est, et non e contra; potentia autem est propter actum, non actus propter potentiam; nam potentia ita se habet ad actum, sicut materia ad formam, ut dicit Philosophus 12. *Metaphys.* (*text.* 26; l. 11, c. 5); materia autem est propter formam, et est natura posterior illa; *tum* quia ordine naturæ perfectum est prius imper-

fecto, et finis iis quæ sunt ad finem; ést autem actus complementum et perfectio et finis potentiæ, et forma materiæ. — *de Malo* q. 4, a. 3, c.; 2. *de Anima* l. 1 (cf. 2. *c. Gent.* c. 88); *de Spirit. Creat.* a. 1, ad 2.

Præterea, actus est prior *definitione*. Nam potentia non potest definiri nisi per actum. Nam prima ratio possibilis consistit in hoc quod conveniat ipsum agere vel esse in actu : sicut ædificator dicitur qui potest ædificare, et visibile quod potest videri; unde et Philosophus (9. *Metaphys.*) definivit potentiam per actum. Actus autem non definitur per potentiam, sed per aliquid aliud manifestatur; et ideo Philosophus (ibid.) aliunde manifestavit actum quam per potentiam. — 9. *Metaphys.* l. 7 (3). — Item, actus universaliter loquendo est prior ordine *generationis* et *temporis*. Nam licet hoc ordine prior sit potentia actu in eodem (nam aliquid primo est in potentia, et postea fit actu), simpliciter tamen et universaliter actus est prior potentia; et similiter perfectum imperfecto, quia imperfectum non movetur nisi ab aliquo existente perfecto, et homo in potentia fit homo actu ab homine generante, qui est in actu. — *Ibid.*

Demum, actus est prior potentia ordine *perfectionis*, quando tamen actus aliud est a potentia; nam in Deo, ubi actio est potentia, actio non est perfectior et nobilior potentia. — Et *probatur primo*, quia finis est perfectior iis quæ sunt ad finem; actus autem est finis potentiæ : ut patet *primo* inductione, *tum* in potentiis naturalibus activis : non enim animalia vident, ut habeant potentiam visivam, sed contra; *tum* in potentiis rationalibus : habet enim homo potentiam ædificandi et speculandi, ut ædificet et speculetur; non autem speculatur, ut habeat scientiam speculativam; *tum* in potentiis passivis : nam materia est in potentia, donec veniat ad formam vel speciem; sed tunc primo est in actu, quando habet speciem et formam. — *Deinde*, quia alioqui, si perfectio et finis non consisteret in actu, non esset differentia inter sapientem et insipientem; neuter enim posset manifestari; manifestatur autem sciens per actum scientiæ et non per potentiam; operatio enim est finis scientiæ; operatio autem est actus quidam : propter quod et actus dicitur ab operatione, et inde derivatum est ad formam, quæ dicitur entelechia sive perfectio. — *Secundo probatur*, quia sempiterna comparantur ad corruptibilia sicut actus ad potentiam; sed sempiterna, in quantum hujusmodi, non sunt in potentia, secus vero corruptibilia; nam omnis potentia passiva est potentia contradictionis ad esse et non esse; unde est principium corruptionis; hujusmodi autem potentia non est in sempiternis, est autem in corruptibilibus, ut patet; sempiterna autem sunt priora perfectione corruptibilibus, ut manifestum est. Ergo actus est prior perfectione potentia. — 2. *de Anima* l. 1; *Quæst. disp. de Spe* a. 3, c.; 9. *Metaphys.* l. 8 et 9 (4); *Tabula Aurea* voce « actus » n. 76.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in eodem potentia sit prior actu ordine generationis, non tamen in diversis; quod est, simpliciter et universaliter actum, etiam in tali ordine, esse priorem potentia, ut dictum est (in c.).

Et sic etiam patet *ad secundum*.

Ad tertium dicendum, quod cum materia et forma, et consequenter actus et potentia sint relativa, ut dicit Philosophus 2. *Phys.* (*text.* 26; c. 2) et 12. *Metaphys.* (*text.* 26; l. 11, c. 5), necessario debet definiri utrumque per ordinem ad aliud, sed diverso modo. Nam cum materia sit propter formam tamquam finem, perfectionem et complementum, ut docet Philosophus 2. *Phys.* (*text.* 24; c. 2); forma vero non sit propter materiam tamquam finem, sed tantum ad illam referatur tamquam ad id cujus ipsa est perfectiva, et quod ad ipsam ultimo refertur; forma intrinsece ingreditur definitionem materiæ, materia vero terminative tantum, atque adeo extrinsece et non essentialiter, definitionem formæ. Et ratio hujus est, quia formæ substantiales per ordinem

quem habent ad materiam, cum non possint intelligi sine materia, nec habeant esse perfectum nisi in materia, definiuntur ex additione materiæ; et talis forma ex additione talis materiæ : ut anima definitur ex additione corporis, sicut et accidentia definiuntur ex additione subjecti; quod secus est, quando materia ponitur in definitione compositi. Quando vero definitur materia per ordinem ad formam, non definitur materia ex additione, quia forma est finis, perfectio et complementum materiæ, ut dictum est, et a forma habet materia esse substantiale et specificum, ut dictum est (in Physica q. 3, a. 2, in c.). Unde non ita est forma extrinseca materiæ, sicut materia est extrinseca formæ. — Cf. 2. *Phys.* l. 4 et 12. *Metaphys.* l. 4 (3).

Ad quartum dicendum, quod licet actus secundum esse sit effectus potentiæ, atque adeo illa posterior, secundum rationem tamen et secundum intentionem actus præcedit potentiam, et ut sic ponitur in definitione illius. — 1a, q. 77, a. 3, ad 1.

Ad quintum dicendum, quod actus perfectus est posterior generatione potentia, secus autem actus imperfectus, qualis est actus discentium. Nos autem cum Philosopho hic loquimur de potentia et actu perfecto. — 9. *Metaphys.* l. 8 (4). — *Vel dic*, quod duplex est potentia : alia, quæ acquiritur per consuetudinem et disciplinam, et hæc est posterior generatione actu imperfecto; alia est naturalis, et hæc est prior generatione actu. — 9. *Metaphys.* l. 7 (3). — *Vel dic*, quod illud, quod est prius generatione et tempore, est imperfectius, quia in uno eodemque tempore potentia præcedit actum, et imperfectio perfectionem ; sed illud, quod est prius simpliciter et secundum naturæ ordinem, est perfectius : sic enim intellectus est prior voluntate ; et hoc modo actus est prior potentia. — 1a, q. 82, a. 3, ad 2.

Ad sextum dicendum, quod potentia est causa efficiens actus, sed actus est causa finalis potentiæ, ut dictum est (in c. et ad 3) ; causa vero finalis cum sit causa causarum, est nobilior reliquis, ut dictum est in 2. *Phys.* (*text.* 24 ; c. 2.) — 2. *Phys.* l. 4.

QUÆSTIO XXVIII (1)

* DE POTENTIA.

Deinde considerandum est de potentia.

CIRCA QUAM QUÆRUNTUR TRIA :

* 1. Utrum sufficienter dividatur potentia in activam et passivam.
* 2. Utrum cuilibet potentiæ passivæ respondeat potentia activa.
* 3. Utrum potentia activa et passiva sint realiter distinctæ, an vero sint eadem potentia.

ARTICULUS I

* UTRUM SUFFICIENTER DIVIDATUR POTENTIA IN ACTIVAM ET PASSIVAM.

Videtur quod potentia non dividatur sufficienter in activam et passivam : —

1. quia corpora in resurrectione erunt in potentia ad aliam formam, ut manifestum est, quia quæcunque communicant in materia, unum eorum est in potentia ad formam alterius; materia enim secundum quod est sub una forma, non amittit potentiam ad aliam formam ; corpora autem in resurrectione communicabunt cum elementis in materia, quia ex eadem materia in resurrectione reparabuntur, ex qua nunc sunt. Sed corpora prædicta non erunt in potentia activa ad aliam formam, quia potentia ad formam est ad esse, non ad agere; neque erunt in potentia passiva, quia sic essent passibilia; nam omne quod est in potentia passiva ad formam alterius, est passibile ab illo, quia secundum hoc aliquid est

(1) Edit. Ticin. quæst. 14.

passivum ab alio, ut dicitur 1. *de Generat.* (*text.* 77 et 78; c. 9.). Ergo erunt in alio tertio genere potentiæ; et ita non erit sufficiens divisio potentiæ in activam et passivam. — 2. *Sent.* dist. 44, q. 2, a. 1, quæstiunc. 1, arg. 2.

2. Præterea, omne quod incepit esse, antequam fuerit, sicut est mundus, possibile fuit ipsum esse, alioqui impossibile fuisset ipsum fieri; sed quod possibile est, per aliquam potentiam est possibile: ergo mundus antequam crearetur a Deo, fuit in potentia ut esset. Sed non fuit in potentia activa naturali, quia nondum erat ulla creatura, cum nomine mundi intelligatur universitas creaturarum; neque fuit in potentia passiva ob eandem rationem : quia nulla alia potentia passiva fingi potest in hoc casu præter materiam, quæ simul cum mundo creata fuit a Deo. Ergo fuit in quodam alio genere potentiæ, quod multi doctores vocant potentiam objectivam. — 1a, q. 46, a. 1, arg. 1; 1. *Sent.* dist. 42, q. 2, a. 3, c.

3. Præterea, datur potentia obedientialis in qualibet re respectu Dei; sed hæc neque est potentia passiva naturalis, neque activa : quia utraque est potentia naturalis, et in ordine ad agens naturale ; et passiva quidem vel est ipsa entitas materiæ, vel accidens illi superadditum, ut dictum est (quæst. 27, a. 2, ad 1); potentia vero activa est accidens ; — potentia vero obedientialis non distinguitur ab entitate cujuslibet rei : ergo hæc est tertium genus potentiæ. — *Tabula Aurea* voce « potentia » n. 10.

4. Præterea, datur aliqua potentia tantum agens, ut intellectus agens et omnes potentiæ naturales; aliqua tantum acta, ut potentiæ sensitivæ; aliqua agens et acta, ut potentiæ rationales; ergo potentia in plura membra potest dividi quam in duo. — *de Virt. in com.* a. 1, in c.

5. Præterea, datur potentia resistiva, ut patet ex Philosopho in *Prædicam.* cap. de quali (c. 9, al. 8), ubi inter qualitates ponit duritiem et salubritatem, quæ sunt potentiæ facile resistivæ ; et mollitiem et insalubritatem, quæ sunt potentiæ difficile resistivæ. Sed hæ potentiæ non sunt activæ : tum quia resistere non est agere; tum quia qualitates potentiæ activæ sunt qualitates activæ, quæ sunt quatuor primæ qualitates elementares ; — neque sunt passivæ, quia resistere non est pati, sed potius passionem impedire. Ergo datur tertia species potentiæ. — V. in Logica q. 12, a. 4, c.

Sed contra est, quod Philosophus (9. *Metaphys. text.* 2; l. 8, c. 1) dicit, quod multis modis dicitur potentia proprie et metaphorice; sed quod *proprie* non dicitur nisi de activa et passiva ; et non æquivoce, sed analogice, quia dicitur prius de activa quam de passiva, quia passiva reducitur ad activam, nam passio ab agente causatur. — 9. *Metaphys.* l. 1.

Respondeo dicendum, quod sufficienter dividitur potentia in activam et passivam. Cujus *ratio duplex* afferri potest : *una* ex fine potentiæ. Nam potentia multiplicatur ex actu, ad quem ordinatur ut ad suum finem et perfectionem, ut dictum est (quæst. præced. a. 1, 2, 3). Duplex autem est actus universaliter sumptus : unus est esse, alius est agere. Quare et duplex erit potentia : una ordinata ad esse ; et hæc est potentia passiva ; unde et in illis solis est potentia ad esse, quæ materiam habent contrarietati subjectam, quæ maxime est potentia passiva, et in qua subjectatur omnis alia potentia passiva, ut dictum est (quæst. præced. a. 1 et 2); — altera vero ad agere; et hæc est potentia activa; hujus enim objectum et effectus est ens factum. — *Altera ratio* est ex fundamento potentiæ. Omnis enim potentia vel consequitur ens in potentia, vel ens in actu. Quæ autem sequitur ens in potentia, est potentia passiva, atque adeo materia, quæ cum illa coincidit, ut dicit Philosophus (12. *Metaphys. text.* 26 et 28; l. 11, c. 5). Quæ vero sequitur ens in actu, est potentia activa; unumquodque enim ex hoc agit, quod est actu; patitur autem ex eo, quod est potentia. — Unde manifestum est quod divisio potentiæ in activam et

passivam est sufficiens. — 1a 2æ, q. 55, a. 2, c.; 2. *c. Gent.* c. 7; c. 25, n. 1; *Opusc.* 2, c. 19.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est potentia sive activa sive passiva : ligata et libera. Forma enim ligat potentia passivam materiæ, determinando ipsam ad unum secundum quod dominatur super eam. Et quia in rebus corruptibilibus non perfecte dominatur forma super materiam, non perfecte potest ipsam ligare, quin recipiat interdum per aliquam passionem dispositionem contrariam formæ. Sed in sanctis post resurrectionem omnino anima dominabitur supra corpus; nec illud dominium poterit aliquo modo auferri, quia ipsa erit immutabiliter Deo subjecta, quod non fuit in statu innocentiæ. Et ideo in corporibus beatorum manet eadem potentia passiva materiæ ad formam aliam, quæ nunc inest quantum ad potentiæ substantiam ; sed erit ligata per victoriam animæ supra corpus, ut nunquam in actum passionis exire possit. — 4. *Sent.* dist. 44, q. 2, a. 1, quæstiunc. 1, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quæ est materia, sed secundum potentiam activam Dei, et etiam secundum quod dicitur aliquid absolute possibile non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum qui sibi non repugnant; secundum quod possibile opponitur impossibili, ut patet per Philosophum 5. *Metaphys.* (*text.* 17; l. 4, c. 12.) — 1a, q. 46, a. 1, ad 1.

Ad tertium dicendum, quod potentia obedientialis reducitur ad potentiam activam et passivam. Nam alia est activa, ut est potentia in sacramentis ad gratiam producendam, et in verbis consecrationis ad transubstantiationem faciendam, et potentia angeli ad convertendam uxorem Lot in substantiam salis ; alia est passiva, ut est potentia animæ rationalis ad recipiendam gratiam, et potentia naturæ humanæ ad unionem hypostaticam. Et ratio est, quia sicut creaturæ inest obedientiæ potentia ut in ea fiat quidquid Creator disposuerit, ita etiam ut ea mediante fiat. — 4. *Sent.* dist. 8, q. 2, a. 3, ad 4; *de Malo*, q. 16, a. 9, ad 3; *Tabula Aurea* voce « potentia » n. 10.

Ad quartum dicendum, quod triplex illud genus potentiarum pertinet ad potentiam activam. Potentia enim activa triplex est. Nam *alia* dicitur tantum agens, quia non indiget ad hoc quod sit principium actus, aliquo inducto; unde virtus talis potentiæ nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem potentia est divina, intellectus agens, et potentiæ naturales; unde harum potentiarum virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsæ potentiæ in seipsis completæ. *Alia* vero potentia dicitur tantum acta, quia non agit nisi ab alio mota; nec est in ea agere vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis agit. Et tales sunt virtutes (vires) sensitivæ secundum se consideratæ; unde in 8. *Eth.* dicitur, quod sensus nullius actus est principium. Et hæ potentiæ perficiuntur in suis actibus (1) per aliquid superinductum ; quod tamen non inest eis sicut aliqua forma manens in subjecto, sed solum per modum passionis, sicut species in pupilla. Unde nec harum potentiarum virtutes sunt habitus, sed magis ipsæ potentiæ, secundum quod sunt actu passæ a suis activis. Demum *alia* est potentia agens et acta, quæ ita movetur a suo activo, quod tamen per illud non determinatur ad unum; sed in ea est agere vel non agere, sicut vires aliquo modo rationales. Et hæ potentiæ complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formæ quiescentis, et manentis in subjecto; ita tamen quod per illud non de necessitate potentia ad unum cogatur, quia sic potentia non esset domina sui actus. Et harum potentiarum virtutes non sunt ipsæ

(1) Al. « ad suos actus ».

potentiæ; neque passiones, sicut est in sensitivis potentiis; neque qualitates de necessitate agentes, sicut sunt qualitates rerum naturalium; sed sunt habitus, secundum quos potest quis agere cum voluerit, ut dicit Commentator in 3. *de Anima text.* 18. — *de Virt. in com.* a. 1, in c.

Ad quintum dicendum cum Philosopho (9. *Metaphys. text.* 2; l. 8, c. 1), quod potentia facile vel difficile resistendi reducitur ad potentiam passivam. Nam potentia facile resistendi est illa, quæ difficile patitur, ut durities et viriditas in ligno, quæ facile resistit igni, et difficile patitur; potentia vero difficile resistendi est quæ facile patitur, ut mollities et combustibilitas in ligno. Et similiter potentia bene et facile agendi, vel male et difficile, ad potentiam activam reducitur. — 9. *Metaphys.* l. 1.

ARTICULUS II

* UTRUM CUILIBET POTENTIÆ PASSIVÆ RESPONDEAT POTENTIA ACTIVA IN NATURA.

Videtur quod non cuilibet potentiæ passive respondeat potentia activa in natura.

1. Anima enim rationalis habet naturalem inclinationem et potentiam ad sui corporis unionem, ut dictum est (in Tertia Secunda huj. *Summæ*). Sed huic potentiæ passivæ naturali non respondet potentia activa in natura, ut manifestum est; nam alioqui resurrectio corporum esse naturalis, et naturaliter demonstrari posset (cf. in Logica q. 23, a. 1); quod est falsum, ut dictum est (infra, q. 44, a. un., in c. et ad 1). Ergo non cuilibet potentiæ passivæ naturali respondet potentia activa naturalis. — Cf. 9. *Metaphys* l. 1.

2. Præterea, materia habet in generatione hominis potentiam passivam naturalem ad animam rationalem, ut per se constat; sed huic potentiæ passivæ naturali non respondet aliqua potentia activa in natura, ut etiam manifestum est: ergo non omni potentiæ passivæ naturali respondet potentia activa naturalis. — Cf. 5. *Metaphys.* l. 14.

3. Præterea, in corruptione rei naturalis in materia remanet, ut dictum est, eadem potentia ad formam, alioqui forma annihilaretur; sed huic potentiæ ad formam corruptam non respondet ulla potentia activa naturalis, quia idem numero corruptum naturaliter redire non potest, ut dictum est: ergo.

4. Præterea, datur in anima rationali potentia passiva naturalis ad virtutes infusas et ad gratiam, imo et ad unionem hypostaticam et ad visionem beatificam: quia potentia animæ ad gratiam et virtutes infusas non est infusa, sicut gratia et virtutes. Itemque naturale est humano intellectui quod Deum videat per essentiam, cum ad hoc creatus sit. Et ratione naturalis capacitatis dicitur humana natura magis assumptibilis, quam natura irrationalis. Sed talibus potentiis passivis non respondet potentia activa naturalis, ut patet. Ergo. — L. c. in resp.

5. Præterea, in materia datur potentia passiva naturalis ad formas artificiales: quia *sicut* in naturalibus ex quolibet non fit quodlibet, sed ex materia determinata fit aliquis effectus naturalis, qui quidem non esset, nisi in materia determinata esset aptitudo ad determinatam formam; *ita* similiter quodlibet artificiatum non potest fieri ex qualibet materia, sed requiritur materia determinata, in qua sit aptitudo ad formam talis rei artificiatæ. Sed huic potentiæ ad formam artificialem nulla respondet potentia activa in natura, ut constat ex differentia inter materiam naturalium et artificialium, quod in materia rerum naturalium est aptitudo naturalis ad formam, et potest reduci in actum per agens naturale; non autem hoc contingit in materia artificialium. Ergo non omni potentiæ passivæ naturali respondet potentia activa in natura. — 2. *Phys.* l. 1; *de Pot.* q. 3, a. 8, arg. 5; 7. *Metaphys.* l. 8.

6. Præterea, in cœlo datur potentia pas-

siva naturalis ad motum circularem, et tamen non est potentia activa in natura quæ illi respondeat, ut patet; ergo non cuilibet potentiæ naturali passivæ respondet potentia activa naturalis.

Sed contra est : 1. quod Philosophus (9. *Metaphys. text.* 2; l. 8, c. 1) dicit, quod potentia passiva naturalis habet semper sibi respondentem potentiam activam naturalem. — 9. *Metaphys.* l. 1; 4. *Sent.* dist. 43, q. 1, a. 1, sol. 3.

2. Præterea, potentiæ passivæ specifice variantur, secundum quod natæ sunt moveri a potentiis activis; ergo cuilibet potentiæ passivæ naturali respondet potentia activa naturalis. — 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 2, c.

3. Præterea, quælibet potentia passiva se extendit tantum ad ea, ad quæ se extendit potentia activa sui generis; ergo cuilibet potentiæ passivæ naturali respondet potentia activa in natura. — *Ibid.;* 2. *c. Gent.* c. 60, n. 10; 3. *c. Gent.* c. 45.

Respondeo dicendum, quod cuilibet potentiæ passivæ naturali respondet potentia activa naturalis. Et probatur *primum*, quia alioqui potentia passiva esset frustra et superflua, cum non possit reduci in actum nisi per potentiam activam (2. *Sent.* dist. 12, q. 1, a. 1, in c.; dist. 30, q. 2, a. 1, in c., circa med.; 3. *c. Gent.* c. 45.). *Deinde*, quia de ratione potentiæ passivæ est ordinari ad potentiam activam; unde et definitur a Philosopho (9. *Metaphys. text.* 2; l. 8, c. 1) per ordinem ad illam, quod sit principium, secundum quod aliquid movetur ab alio; unde et specifice variatur secundum potentiam activam; et secundum suæ speciei rationem determinatur ad aliquod speciale activum, non nisi quia potentia, in quantum hujusmodi, habet ordinem ad illud, respectu cujus dicitur (9. *Metaphys.* l. 1; 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 2, c.). *Præterea*, quia sicut passioni naturali respondet actio naturalis, cum ab hac illa causetur, ita potentiæ passivæ naturali debet respondere in natura potentia activa (4. *Sent.* dist. 44, q. 2, a. 1, sol. 3). *Demum*, quia propter connexionem inter potentiam passivam naturalem et potentiam activam naturalem nec sensus potest fieri in actu, nisi per susceptionem ab exterioribus sensibilibus, non autem per effluxum a superioribus viribus. Unde non dicimus, quod phrenetici et mente capti, in quibus propter victoriam imaginativæ virtutis fit hujusmodi fluxus specierum ad organa sentiendi, vere sentiant, sed quod videtur eis quod sentiant (4. *Sent.* dist. 44, q. 2, a. 1, sol. 3). Nec materia est in potentia nisi ad illas formas, quæ per principia activa naturalia educi possunt; alioqui non repugnaret quin esset in potentia ad plures alias formas, et quin esset receptibilis majoris quantitatis quam quantitatis mundi; quod est falsum, ut dictum est. Nec visus est susceptivus nisi colorum, qui illuminantur per lucem. Nec intellectus possibilis est in potentia nisi ad illa intelligibilia, quæ sunt facta per intellectum agentem : non nisi quia intellectus possibilis, qui est quodam modo potentia passiva, habet proprium agens sibi respondens, scilicet intellectum agentem, qui ita se habet ad intellectum possibilem sicut lux ad visum. — Unde manifestum est, quod cuilibet potentiæ passivæ naturali respondet in natura potentia activa. — 2. *Sent.* dist. 12, l. c.; dist. 30, l. c.; 3. *c. Gent.* c. 45.

Ad primum ergo dicendum, quod cuilibet potentiæ passivæ naturali respondet activa naturalis, nisi obstet excessus habentis inclinationem supra omnem facultatem et capacitatem totius materiæ corporalis, ut est in proposito, ut dictum est. *Vel dic*, quod potentiæ passivæ naturali ad aliquem actum ordinatæ respondet potentia activa reducens illam ad talem actum, quando talis actus est simpliciter naturalis; secus vero quando est secundum quid tantum naturalis, ut est in proposito; resurrectio enim simpliciter loquendo est miraculosa, non naturalis, nisi secundum quid. — 4. *Sent.* dist. 43, q. 1, a. 1, sol. 3.

Ad secundum dicendum satis esse quod principio passivo naturali respondeat principium activum naturale, vel respectu ultimæ perfectionis, scilicet *formæ*, ut est in generatione cujuscunque compositi, homine excepto; vel respectu ultimæ *dispositionis*, quæ est necessitas ad formam ultimam, sicut est in generatione hominis secundum positionem fidei. — *Ibid.*

Ad tertium dicendum, quod in corruptione naturali remanet eadem potentia materiæ ad formam specificam, non ad numericam : sicut etiam remanet eadem privatio specifica, non autem numerica, ut dictum est (in c.).

Ad quartum dicendum, quod quando aliquod passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem potentiarum activarum in agentibus est differentia et ordo potentiarum passivarum in passivo, quia potentiæ passivæ respondet activa : — sicut patet, quod aqua vel terra habet aliquam potentiam secundum quam nata est moveri ab igne, et aliam secundum quam nata est moveri a corpore cœlesti, et ulterius aliam secundum quam nata est moveri a Deo. Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri virtute corporis cœlestis, quod non potest fieri virtute ignis, ita ex eis potest aliquid fieri virtute supernaturalis agentis, quod non potest fieri virtute alicujus naturalis agentis; et secundum hoc dicimus quod in tota creatura est quædam *obedientialis potentia*, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit. Sic igitur et in anima est aliquid in *potentia*, quod natum est reduci in actum ab agente naturali; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitæ. — Alio modo aliquid est in potentia in anima, quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusæ (*de Virt. in com.* a. 10, ad 13), et ob eandem rationem gratia et unio hypostatica. Cum enim hæc transcendant ordinem naturalem, non potest ad illa homo habere potentiam passivam naturalem, quæ non se extendit ad id, quod transcendit ordinem naturalem. Quamquam respectu unionis, si consideretur potentia absoluta Dei, cui correspondet potentia obedientialis passiva simpliciter, quælibet creatura est a Deo assumptibilis, nec magis una quam alia. Si vero consideretur potentia ordinata, quæ respicit congruentiam assumptibilitatis ex ordine divinæ sapientiæ, et decentiam ex parte naturæ, sic sola natura rationalis est magis assumptibilis quam irrationalis : quia congruitas decentiæ respicit dignitatem naturæ, puta similitudinem imaginis, per quam natura est capax beatitudinis, cujus semen (cf. *de Verit.* q. 11, a. 1, ad 5) est gratia; quæ similitudo non est nisi in natura rationali. — 3a, q. 4, a. 1, c.; 3. *Sent.* dist. 2, q. 1, a. 1; 4. *c. Gent.* c. 53, 55. — Ad visionem vero beatificam non habet homo potentiam naturalem activam naturaliter operantem neque potentiam activam obedientialem, sed habet potentiam activam naturalem supernaturaliter operantem, id est elevatam per qualitatem supernaturalem superadditam. Et ratio hujus est, quia in visione beatifica duo consideranda sunt, scilicet substantia actus et forma ipsius, a qua perfectionem habet (4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 2). Actus visionis beatificæ secundum *substantiam* principium activum est naturalis potentia; sed secundum *formam* suam principium illius est habitus supernaturalis, puta lumen gloriæ. Neque obstat quod homo a Deo creatus est ad videndum Deum per essentiam, et per consequens ad visionem beatificam : quia non fuit creatus a Deo ad id in principio suæ conditionis, sed in ultimo suæ perfectionis (*de Verit.* q. 18, a. 1, ad 5), quæ deest homini quamdiu hic vivit. Ad eandem vero beatificam visionem habet homo potentiam partim naturalem respectu substantiæ; nam vere visio beatifica est actus immanens intellectus; partim obedientialem respectu perfectionis et formæ,

quia talis perfectio est supernaturalis et superioris ordinis, cujus semen est gratia, ut dictum est (paulo prius). — 3. *c. Gent.* c. 53 et 54; *de Verit.* q. 8, a. 3, ad 6; q. 10, a. 11, ad 7; 2. *Sent.* dist. 26, q. un., a. 5, ad 4; 2a2æ, q. 171, a. 2, in c. et ad 3.

Ad quintum dicendum, quod licet in rebus artificialibus, quæ fiunt, sit principium materiale, non tamen in illis est potentia naturalis ad formas artificiales, quia alioqui factiones rerum artificialium dicerentur naturales et non artificiales : — quia sufficit ad motum ut sit naturalis, quod habeat principium passivum naturale : ut patet in motu cœli, qui dicitur naturalis respectu principii passivi (2. *Phys.* l. 1) ; — sed est potentia obedientialis respiciens proprium principium activum in peculiari agente, ut dictum est (ad 4, post init.). — *Vel dic*, quod omni potentiæ passivæ naturali respondet potentia activa naturalis respectu formæ inducendæ, quæ sit ordinis naturalis; quod non est in proposito : nam forma artificialis non est ordinis naturalis, sed est infra talem ordinem, quia omne naturale est nobilius quam artificiale. — *de Pot.* q. 3, a. 8, ad 5.

Ad sextum dicendum, quod dupliciter potest sumi cœlum : *uno modo* pro corpore cœlesti, quod habet aptitudinem ut moveatur a motore extrinseco, ut dicit Commentator (1. *de Cœlo text.* 89) ; et hoc modo motus cœli est naturalis tantum ex parte materiæ, voluntarius vero ex parte motoris; quare simpliciter non est naturalis eo modo, quo actus mere naturalis exigit utramque potentiam activam et passivam naturalem, ut dictum est (ad 5, resp. 2). *Altero modo* pro composito ex motore et mobili, non sicut ex materia et forma, sed secundum contactum virtutis; et sic dici potest, quod cœli motor est principium intrinsecum, et consequenter quod motus cœli sit etiam naturalis ex parte principii activi, sicut motus voluntarius dicitur naturalis animali, quatenus animal est, ut dicitur 8. *Phys.* (*text.* 27 ; c. 4). — 8. *Phys.* l. 7; 1a, q. 70, a. 3, ad 5; v. supra in Physica q. 31, a. 1 sqq.

ARTICULUS III

* UTRUM POTENTIA PASSIVA ET ACTIVA SINT REALITER DISTINCTÆ, AN VERO POSSINT UNA ET EADEM ESSE (1).

Videtur quod potentia passiva et activa non sint necessario realiter distinctæ, sed possint una et eadem potentia esse.

1. Dicit enim Philosophus (9. *Metaphys. text.* 2 ; l, 8, c. 1) : « Palam igitur, quia est quidem ut una potentia faciendi et patiendi. » Ergo potentia passiva et activa possunt esse una et eadem. — 9. *Metaphys.* l. 1.

2. Præterea, intellectus possibilis est potentia activa respectu intellectionis ; sed eadem est passiva respectu ejusdem ; nam intellectio est actio immanens, quæ manet in ipso agente, a quo producitur ; ergo potentia passiva et activa possunt esse una et eadem potentia. — *Quæst. disp. de Anima* a. 4.

3. Præterea, duo accidentia ejusdem generis proximi specie diversa non possunt esse in eodem subjecto, ut duo colores vel odores specie diversi, ut manifestum est. Sed potentia activa et passiva sunt in eodem, ut docet Philosophus 12. *Metaphys.*, ubi ait quod ejusdem est potentia actionis et passionis; et inductione patet in animali movente se ipsum, in medico se ipsum sanante, in subjecto in se suas passiones efficienter causante, et in aqua reducente se ad pristinam frigiditatem (4. *Sent.* dist. 47, q. 2, a. 2, sol. 2). Ergo potentia activa et passiva possunt esse una et eadem potentia. — *de Pot.* q. 1, a. 1, ad 16; 7. *Phys.* l. 1 ; 9. *Metaphys.* l. 1 ; 1a, q. 77, a. 6 et 7.

Sed contra est, quod Philosophus (9. *Metaphys. text.* 2; l. 8, c. 1) dicit, quod potentia activa et passiva sunt in diversis

(1) Confer supra in Physica q. 83, a. 4, c., ubi lector ad hunc articulum remittitur.

subjectis, et ideo nihil potest pati a se ipso; idem autem accidens numero non potest esse in diversis subjectis. — 9. *Metaphys.* l. 1; 4. *Sent.* dist. 4, q. 1, a. 3, sol. 2; dist. 14, q. 1, a. 3, sol. 1.

Respondeo dicendum, quod potentia faciendi et patiendi est quodam modo una potentia, et quodam modo non. Est enim una, si consideretur ordo unius ad aliam; una enim dicitur per respectum ad aliam. Nam potest dici aliquid habens potentiam patiendi, quia ipsum habet potentiam ut aliud patiatur ab ipso. Si autem considerentur hæ duæ potentiæ secundum subjectum, in quo sunt, sic alia est potentia activa, alia potentia passiva. Potentia enim passiva est in patiente, quia patiens patitur propter aliquod principium in ipso existens, et hujusmodi est materia; potentia vero activa est in agente, ut calor in calefactivo, et ars ædificativa in ædificante (9. *Metaphys.* l. 1.). Non potest autem idem secundum idem esse agens et patiens. Quod patet multipliciter: et *primo* quidem ex parte passionis; nam hæc est effectus actionis exterioris et transeuntis, unde secundum propriam sui rationem est ab alio (2a 2æ, q. 59, a. 3, c.). *Secundo* ex parte illius, secundum quod aliquid patitur et agit. Nam sicut compositum non patitur nisi ratione materiæ — unde pati proprie, quod est cum transmutatione, non invenitur nisi in compositis ex materia et forma (1a 2æ, q. 22, a. 1, ad 1) —; ita non agit nisi ratione formæ, quæ est actus et actionis principium. Sicut ergo implicat materiam fieri formam, ita implicat quod potentia passiva sit vel fiat activa (4. *Sent.* dist. 44, q. 2, a. 1, sol. 3; 9. *Metaphys.* l. 1; 2a 2æ, q. 59, a. 3, c. et ad 3; *Tabula Aurea* voce « agens » n. 84.). *Tertio* ex relatione reali consurgente ad actionem et passionem. Nam cujuslibet patientis ad agens est relatio realis, et e converso, si bonum agentis sit ex hoc quod agit; ut contingit in omni agente univoco et moto, secus vero in divinis. Omnis autem relatio realis est inter terminos realiter distinctos; unde requirit distinctionem suppositorum: nam idem ad se ipsum non refertur relatione reali, sed rationis, quæ propterea non requirit distinctionem suppositorum, quæ proprie agere et pati dicuntur (*de Pot.* q. 7, a. 10, in c. et ad 1; *Tabula Aurea* voce « relatio » n. 29 et 30; 1. *Sent.* dist. 5, q. 1, a. 1). *Quarto* ex ratione agentis et patientis. Cum enim, ut argumentatur Philosophus (8. *Phys. text.* 30; c. 4) agens sit contrarium patienti, necesse est quod dividatur id quod est aptum natum agere, ab eo quod est aptum natum pati; unde est quod nullum continuum potest in se ipsum agere (8 *Phys.* l. 7). *Postremo* ex ratione potentiæ activæ. Hæc enim secundum Philosophum (5. *Metaphys. text.* 17; l. 4, c. 12) est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud; unde potentia activa exigit materiam, in quam agat; idem autem non est aliud a se ipso. Ergo dicendum est, quod potentia activa et passiva non possunt esse una et eadem potentia. — 5. *Metaphys.* l. 14 (17); 1. *Sent.* dist. 7, q. 1, a. 1, arg. 3 et ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia activa et passiva possunt esse quodam modo una, quodam modo non, ut dicit Philosophus; sunt enim una unitate ordinis, non autem una simpliciter, cum sint in diversis subjectis. — 9. *Metaphys.* l. 1.

Ad secundum dicendum, quod sicut intellectio non est proprie passio — nam, ut dictum est (in c.), hæc est effectus actionis exterioris et transeuntis, cujusmodi non est intellectio, cum sit actio immanens —; ita nec intellectus possibilis est proprie potentia passiva, de qua loquitur Philosophus, cum negat potentiam passivam et activam posse esse unam et eandem potentiam. Quod patet, quia materia secundum quam patiens patitur ab agente actione transeunte et externa, non coincidit cum agente, nec potest se movere; cum tamen contrarium contingat in intellectu et voluntate agentibus actione interna et immanente. — 1a 2æ, q. 74, a. 1, ad 3.

Ad tertium dicendum, quod potentia activa et passiva nunquam reperiuntur in eodem secundum idem, sicut nec idem potest esse agens et patiens secundum idem (2a 2æ, q. 59, a. 3, c.). Unde ad *primam* instantiam de animali dicendum cum Philosopho 7. *Phys.* (*text.* 2; c. 1) et 8. *Phys.* (*text.* 28 et a *text.* 40; c. 4 et 5) animalia movere se secundum unam partem, et moveri secundum aliam. Ad *secundam* de medico dicendum, quod medicus sanat se ipsum non ut medicum, sed ut infirmum; non enim absurdum est per accidens aliquid pati a se ipso. Ad *tertiam* de subjecto causante in se suas passiones dicendum, illam productionem passionum non fieri per transmutationem et actionem proprie dictam, sed per naturalem resultantiam, ut dictum est (in Logica q. 6, a. 2, ad 2 et 4; in Physica q. 9, a. 4, ad 9). Eodemque modo dicendum ad *quartum* de aqua reducente se ad pristinum frigus; nam talis reductio fit per naturalem resultantiam, ut dictum est; et potentia activa, de qua est sermo, est principium transmutationis in aliud, ut dicit Philosophus (5. *Metaphys. text.* 17; l. 4, c. 12; et 9. *Metaphys. text.* 2; l. 8, c. 1), secundum quod est aliud, ut dictum est (in c., *Postremo*). Unde est quod potentia divina — cujus actio non est per modum motus, sed per modum operationis quæ differt a motu, secundum Philosophum 10. *Eth.* c. 4 (3), sicut perfectum ab imperfecto; et ideo non requirit materiam, in quam agat; quod non potest esse in actione quæ est cum motu (1. *Sent.* dist. 7, q. 1, a. 1, ad 3) — non est vere activa, sed superactiva. — 7. *Phys.* l. 1; 8. *Phys.* l. 7 et 10; 9. *Metaphys.* l. 1.

QUÆSTIO XXIX (1)

* DE ACTU.

Deinde considerandum est de actu.

(1) Edit. Ticin. quæst. 15.

CIRCA QUEM QUÆRUNTUR TRIA:

* 1. Utrum sufficienter dividatur actus in primum et secundum.
* 2. Utrum actus secundus, seu actio transiens, sit in agente tamquam in subjecto.
* 3. Utrum actus rectus et reflexus sit idem.

ARTICULUS I

* UTRUM SUFFICIENTER DIVIDATUR ACTUS IN PRIMUM ET SECUNDUM.

Videtur quod insufficienter dividatur actus in primum et secundum: —

1. quia nomine actus primi intelligitur forma a Philosopho, et nomine actus secundi operatio, ut dicitur 2. *de Anima text.* 2 (c. 1); sed præter formam et operationem datur habitus, qui est actus quidam et perfectio, ut docet Philosophus ibidem et *text.* 56 (c. 5): ergo insufficienter dividitur actus in duos, primum et secundum. — 2. *de Anima* l. 1 et 11; 1. *Sent.* dist. 7, q. 1, a. 1, ad 2; *de Malo* q. 1, a. 4 et 5, c.

2. Præterea, cuilibet actui respondet propria potentia, ut dictum est (quæst. 27, a. 2, in c.). Sed datur triplex potentia: una ad formam, et est materia; alia ad esse, et hæc est natura constituta ex materia et forma; nam hæc natura est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva ejus; tertia est potentia ad operationem, quæ est accidens medium inter formam et operationem, quia forma non est principium immediatum operationis, ut dictum est (quæst. 27, a. 3, in c.). — *de Spirit. Creat.* a. 1, c.

3. Præterea, præter formam, quæ est actus, ut dicit Philosophus (2. *de Anima text.* 2; c. 1), datur actus ipsius formæ, unus, qui est informatio materiæ, alter, qui est operatio; ergo datur triplex actus; non ergo sufficienter dividitur actus in duos, in primum et secundum. — *de Verit.* q. 27, a. 3, ad 25.

Sed contra est, quod Philosophus (2. *de*

Anima text. 2 ; c. 1) dividit actum in primum et secundum. — 2. *de Anima* l. 1.

Respondeo dicendum, quod sufficienter dividitur actus in primum, qui est forma, et secundum, qui est operatio. Quod multipliciter potest esse manifestum : et *primo* quidem, quia sicut videtur ex communi hominis intellectu, nomen « actus » primo fuit attributum operationi ; sic enim quasi omnes intelligunt actum ; secundo autem exinde fuit translatum ad formam, in quantum forma est principium operationis et finis. *Deinde*, quia sicut potentiæ specie variantur ex actibus, ut dictum est (q. præced., a. 1, in c.), ita specifica varietas potentiarum a posteriori designat specificam pluralitatem actuum. Est autem duplex tantum potentia, activa et passiva. Activæ autem respondet actus secundus, qui est operatio ; et huic primo nomen potentiæ videtur fuisse attributum. Passivæ vero respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiæ devolutum (*de Pot.* q. 1, a. 1, c.). *Præterea*, cum actus sit perfectio quædam, sicut perfectio duplex est, scilicet prima, quæ est forma vel habitus, et secunda, quæ est operatio ; ita et duplex est actus, primus, qui est forma, et secundus, qui est operatio (*de Malo* q. 1, a. 4.). *Demum*, quot modis dicitur unum oppositorum, tot modis dicitur et reliquum. Malum autem, quod est privative oppositum bono, quod principaliter et per se consistit in perfectione et actu, dupliciter tantum contingit : *uno modo* per subtractionem formæ vel habitus vel alicujus partis ad integritatem rei requisitæ : quo modo cæcitas malum est, et carere membro ; *alio modo* per subtractionem debitæ operationis, vel quia omnino non est, vel debitum modum et ordinem non habet. Ergo similiter duplex tantum erit actus oppositus : unus, qui est forma et integritas rei, et dicitur « actus primus » ; alter, qui est operatio, et dicitur « actus secundus ». Unde manifestum est sufficienter a Philosopho fuisse divisum actum in primum et secundum. — 1a, q. 48, a. 5, c. ; *de Malo* q. 1, a. 4, c. ; 1. *Sent.* dist. 7, q. 1, a. 1, c. et ad 2 ; *de Pot.* l. c.

Ad primum ergo dicendum, quod nomine « actus primi » intelligitur omne illud, quo utimur operando, et consequenter ad actum primum reducitur habitus. Et ratio est, quia nomine actus primi intelligimus illum, quo inhærente adhuc adest potentia ad actum secundum, qui est operatio ; at posita forma et posito habitu, adhuc est potentia ad actum secundum, ut docet Philosophus 2. *de Anima text.* 56 (c. 5). — *de Malo* q. 1, a. 4 et 5, c.

Ad secundum dicendum, quod nomine « actus primi » intelligitur forma, et esse quod forma dat ; nisi quod forma dicitur « primo primus », et illi respondet materia, ut dictum est in objectione ; esse vero, cui respondet natura constituta ex materia et forma, ut ibidem dictum est, dicitur « secundo primus » ; « secundus » autem « actus » est operatio. — *de Verit.* q. 5, a. 8, arg. 10 ; *de Spirit. Creat.* l. c. in arg.

Ad tertium dicendum, quod informatio, per quam forma dat esse, pertinet ad formam et ad actum primum, sicut ad eundem pertinet esse, ut dictum est (ad 2).

ARTICULUS II

*UTRUM ACTUS SECUNDUS, SEU ACTIO TRANSIENS, SIT IN AGENTE TAMQUAM IN SUBJECTO.

Videtur quod actus secundus, seu actio transiens, non sit in agente tamquam in subjecto.

1. Dicit enim Philosophus (9. *Metaphys. text.* 16 ; l. 8, c. 8), quod actio est in facto, ut ædificatio in ædificato, et quod ædificatio simul fit et habet esse cum domo ; ergo actio non est in agente, sed in patiente tamquam in subjecto. — 9. *Metaphys.* l. 8 (4).

2. Præterea, dicit Philosophus (l. c.), quod quando præter actum ipsum potentiæ, qui est actio, est aliquod operatum,

actio talium potentiarum est in patiente, et est actus patientis, ut est contextio in contexto, et universaliter motus in moto; et hoc ideo, quia quando per actionem potentiæ constituitur aliquid operatum, illa actio perficit operatum, et non operantem; unde est in operato sicut actio et perfectio ejus, non autem in operante; sed quando non est aliquod opus operatum præter actionem potentiæ, tunc actio existit in agente, et ut perfectio ejus, et non transit in aliquod exterius perficiendum: sicut visio est in vidente sicut perfectio ejus, et speculatio in speculante. Sed actio transiens est per quam constituitur aliquid operatum, ut ædificatio et similes. Ergo actio transiens non est in agente ut in subjecto. — *Ibid.*

3. Præterea, dicit Philosophus (3. *Phys. text.* 20; c. 3), quod actio et passio sunt unus et idem motus; sed motus est in mobili atque adeo in patiente; unde definitur a Philosopho, quod sit actus mobilis (3. *Phys. text.* 16; c. 2): ergo actio est in patiente, non autem in agente. — 3. *Phys.* l. 5 (4); l. 4.

4. Præterea, actio, sicut et reliqua ultima prædicamenta, sunt formæ extrinsecus denominantes, ut dictum est (in Logica q. 14); sed si actio esset in agente, esset forma intrinsecus denominans: ergo actio non est in agente.

Sed contra est, quod actus cujuslibet est in eo, cujus est actus, ut dicitur 3. *Phys. text.* 18 (c. 3); sed actio est actus agentis, ut dicit Philosophus *text.* 22 (c. 3): ergo actio est in agente. — 3. *Phys.* l. 4 et 5 (4).

Respondeo dicendum, quod quia actio, ut est prædicamentum, dicit aliquid fluens ab agente cum motu (1. *Sent.* dist. 8, q. 4, a. 3, ad 3), duo ad actionem concurrunt, unum tamquam formale, alterum tamquam materiale; illud est habitudo agentis ad passum, hoc vero est motus. Quod manifeste patet ex multis: et *primo* quidem, quia in qualibet actione illud, quod est ex parte agentis, est formale, illud autem quod est ex parte patientis vel recipientis, est materiale; habitudo autem agentis ad passum se tenet ex parte agentis, nam per hanc differt actio a passione, tamquam per propriam rationem, licet cum illa conveniat in substantia motus, ut dicit Philosophus (3. *Phys.* a *text.* 22; c. 3). Motus autem se tenet ex parte patientis. Licet enim reducatur ad genus termini quantum ad suam substantiam, tamen secundum quod importat ordinem moventis ad motum, reducitur potius ad prædicamentum passionis quam actionis, ut dicit Commentator (3. *Phys. text.* 4). — 1a, q. 41, a. 1, ad 2; v. in Logica q. 14, a. un., ad 2.

Secundo constat ex eo quod cum actio secundum primam nominis significationem significet originem motus — sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio, ita origo motus, secundum quod incipit ab alio, et terminatur in id quod movetur, dicitur actio, et subtracto motu adhuc remanet actio, ut patet in divinis —; actio formaliter et essentialiter nihil aliud importare potest quam ordinem originis, secundum quod ab aliqua causa vel principio procedit in illud, quod est a principio: qui ordo non est nisi in agente subjective. — 1a, l. c.; v. in Logica l. c.

Tertio manifestum est ex eo quod quando ignis calefacit plura subjecta, est una tantum actio et sunt plures passiones; hoc autem est, quia formale actionis est relatio, quæ una est in agente; quia vero sunt plura passa, necessario debet in illis multiplicari formale passionis, quod est relatio patientis ad agens. — 2. c. *Gent.* c. 73, n. 4, tertio loco.

Quarto probatur, quia illud est formaliter *actio*, ratione cujus constituitur prædicamentum distinctum a prædicamento *passionis*. Sed actio non constituit prædicamentum speciale ratione motus: — quia motus non facit prædicamentum proprium, sed reducitur ad prædicamentum termini, ut dicit Philosophus (3. *Phys. text.* 4; c. 1): quia actio et passio conveniunt in substantia motus, ut dictum

est (paulo prius) ; illud autem, in quo duo essentialiter distincta conveniunt, non potest esse propria ratio utriusque. — Ergo constituit ratione *originis* motus; nam subtracto motu ab actione, nihil aliud dicit actio quam ordinem *originis*, secundum quod a causa vel principio procedit id quod est a principio. Sed talis ordo cum sit agentis causantis aliquid per motum in passo, est in agente tamquam in subjecto, ut patet; ergo actio est in agente. — 1a, q. 41, a. 1, ad 2 et 3 ; q. 45, a. 2, ad 2 ; a. 3, c. ; 3. *Phys.* l. 1, 3, 4, 5.

Demum id probatur, quia illud est actio et passio formaliter, quod salvatur in omni actione et passione. *Creatio* autem passiva quia non est motus, nihil aliud est quam relatio creaturæ ad creatorem per modum mutationis ratione novitatis vel inceptionis importatæ significata, seu ut ex actione agentis innascitur. — Ergo similiter *passio* conjuncta cum motu, formaliter erit relatio ad principium motus, significata per modum mutationis, et ut ex actione agentis innascitur; et similiter *actio*, sive sit conjuncta cum motu sive non, erit formaliter habitudo agentis ad passum, considerata per modum originis. — Et ita manifestum est, quod actio est subjective in agente. — 1a, q. 45, a. 2 et 3 ; 1. *Sent.* dist. 40, q. 1, a. 1 ; *de Pot.* q. 3, a. 3. — V. in Logica q. 14, a. un., ad 2 ; et ll. ibi cit.

Ad primum ergo dicendum, quod actio dicitur esse in patiente : *vel* passive accepta ; calefactio enim passive accepta est in calefacto, sicut et creatio passive accepta est in re creata ; *vel* ratione motus, quem actio prædicamentalis connotat, qui est in passo, ut dictum est (in Logica q. 14, a. un., ad 2). Similiter ratione motus, et termini producti, actio transiens, quæ sola inducit passionem, ut dictum est (ibid. in c. et ad arg.), dicitur perfectio totius operati, non autem operantis, quia non acquiritur aliquid igni ex hoc quod calefacit, sed calefacto, puta calor, ut dictum est (ibid., p. 206, b). — 1. *Sent.* dist. 40, q. 1, a. 1, ad 1.

Et ex hoc patet *ad secundum*.

Ad tertium dicendum, quod actio et passio dicuntur esse unus et idem motus materialiter, et non formaliter, ut dictum est (in Logica q. 14, a. un., ad 2).

Ad quartum dicendum, quod actio licet formaliter sumpta sit in agente, non tamen est forma intrinsecus denominans : quia licet actio, in quantum est accidens, sit in agente tamquam in subjecto, in quantum tamen est actio, consideratur ut est ab agente, quia illius ratio non perficitur prout est in subjecto, unde potest desinere esse sine mutatione ejus in quo est, sicut et relatio : — sicut similiter quia non significatur ut inhærens et manens in subjecto, sed ut quid ab alio in aliud procedens, ideo non facit compositionem cum subjecto. Et propterea si per impossibile poneretur aliquam actionem esse accidens et tamen non inhærere, adhuc denominaret agens, quia non denominat ut inhærens atque adeo ut forma intrinseca, sed ut ab agente procedens in aliud, et per consequens tamquam forma ex vi propriæ rationis extrinsecus denominans. — V. in Logica q. 14, a. un., ad 2 (pag. 206, b et 207, a) et ll. ibi cit.

ARTICULUS III

* UTRUM ACTUS RECTUS ET REFLEXUS SINT IDEM.

Videtur quod actus rectus et reflexus ejusdem potentiæ non sint unus actus numero.

1. Actus enim distinguuntur per objecta, ut dicit Philosophus (2. *de Anima text.* 33 ; c. 4) ; sed actus directus et reflexus habent diversa objecta : ergo non sunt unus actus numero. — 2. *de Anima* l. 6 ; 1. *Sent.* dist. 17, q. 1, a. 5, ad 4.

2. Præterea, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione, ita diverso actu intelligitur res et id quod non est ejus perfectio ; sed intelligere humanum non est actus et perfectio naturæ intellectæ :

ergo uno actu non potest intelligi res et intelligere ipsius. — 1a, q. 87, a. 3, c. et ad 2.

3. Præterea, quod primo intelligitur per intellectum, est ejus objectum; sed hoc non est ipsum intelligere, sed ens verum consideratum in materialibus : ergo eodem actu non potest intellectus intelligere directe objectum, et reflexe actum. — *Ibid.* ad 1.

4. Præterea, rationes intelligibiles hominis in infinitum multiplicantur, ut manifestum est experientia; at id est, quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio intelligit se intelligere : ergo actus rectus, qui tendit in lapidem, et reflexus, qui terminatur ad intelligere, non sunt unus numero, sed diversi. — 1a, q. 28, a. 4, ad 2.

Sed contra est, quod eodem actu quis tendit in imaginem et in imaginatum; sed actus in imaginem est reflexus, in imaginatum est directus : ergo actus directus et reflexus sunt unus et idem numero. — 1. *Sent.* dist. 17, q. 1, a. 5, ad 4.

Respondeo dicendum, quod dupliciter potest considerari actus rectus : *uno modo* ut ratio qua potentia fertur in suum objectum; et sic actus rectus, quo potentia respicit objectum, et actus reflexus, quo potentia fertur super actum suum, sunt idem numero. *Alio modo* ut natura quædam, vel secundum quod actus rectus accipitur ut objectum quoddam ejusdem potentiæ, et sic non sunt idem numero : quamquam et ob aliam rationem dicitur potentia eodem actu ferri in objectum directe, et reflexe supra ipsum actum, quia actus reflexus includit rectum, quia non potest ipsum intelligere intelligi, nisi intelligatur ipsum intelligibile; et ideo licet ipsum intelligere primum possit esse sine secundo, secundum tamen non erit sine primo. — *Tabula Aurea* voce « actus » n. 5 et 6; *Tabula Concord.* dub. 41.

Et ex his patet *ad objecta* utriusque partis.

QUÆSTIO XXX

DE QUOD QUID EST ET DEFINITIONE, QUORUM SIT ET QUID SIT.

Quia vero essentia est quædam potentia, esse vero est actus, ideo consequenter est agendum de essentia, deinde de esse. Erit autem consideratio circa *essentiam* tripartita. *Primo* enim videbimus de significante *quod quid est* et definitione, scilicet quorum sit et quid sit. *Deinde* agemus de ipsa definitione secundum se, scilicet ex quibus sit. *Postremo* de essentia significata per definitionem, secundum quod diversis diversimode convenit.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR OCTO :

1. Quænam in re pertineant ad suum *quod quid erat esse*.
2. Utrum eorum quæ dicuntur per accidens, sit quod quid erat esse et definitio.
3. Utrum quod quid erat esse et definitio sit tantum specierum.
4. Utrum quod quid erat esse et definitio sit tantum substantiarum an etiam accidentium.
5. Utrum definitio sit singularium.
6. Utrum negationum et privationum sit quod quid erat esse et definitio.
7. Utrum quod quid est uniuscujusque sit id ipsum cujus est.
8. Quomodo differant hæc nomina, quidditas, quod quid erat esse, essentia, forma et natura.

ARTICULUS I

QUÆNAM IN RE PERTINEANT AD SUUM QUOD QUID ERAT ESSE.

Videtur quod accidentia possunt pertinere ad quod quid erat esse rei.

1. Id enim quod est quod quid erat esse, prædicatur de re per se; sed multa accidentia prædicantur de re per se : ergo accidentia possunt pertinere ad quod quid erat esse. — 7. *Metaphys.* l. 3.

2. Præterea, multæ definitiones dantur per accidentia, ut cum dicitur : ignis est substantia calida et sicca; at quidquid est in definitione, pertinet ad quod quid erat esse : ergo accidentia possunt pertinere ad illud. — *de Pot.* q. 9, a. 2, ad 2.

Sed contra est, quod dicit Philosophus (7. *Metaphys. text.* 11 ; l. 6, c. 5) : « Non est tibi esse, musicum esse ; non enim secundum te ipsum es musicus. Quod ergo dicitur secundum te ipsum. Neque etiam hoc omne. Non enim quod ita secundum se, ut superficiei album, quia non est superficiei esse, album esse ». — 7. *Metaphys.* l. 3.

Respondeo dicendum, quod id quod primo requiritur ad quod quid erat esse rei, est esse quod prædicetur secundum se. Illa enim quæ prædicantur de aliquo per accidens, non pertinent ad quod quid erat esse illius. Hoc enim intelligimus per quod quid erat esse alicujus, quod convenienter responderi potest ad quæstionem de eo factam per *quid est*. Cum autem de aliquo quærimus quid est, non possumus convenienter respondere ea quæ insunt ei per accidens : sicut cum quæritur, quid est homo? non potest responderi, quod sit albus vel sedens vel musicus. Et ideo nihil eorum quæ prædicantur per accidens de aliquo, pertinet ad quod quid erat esse illius rei. Non enim est tibi esse, quod musicum esse, ut ait Philosophus (7. *Metaphys. text.* 11 ; l. 6, c. 4). Per hoc enim quod dicit hoc esse, vel huic esse, intelligit quod quid erat esse illius rei : sicut homini esse, vel hominem esse, intelligit id quod pertinet ad quod quid est homo. Quod est autem musicum esse, id est hoc ipsum quod quid est musicus, non pertinet ad hoc quod quid es tu. Si enim quæratur, tu quid sis, non potest responderi quod tu sis musicus. Et ideo sequitur quod musicum esse non est tibi esse, quia ea quæ pertinent ad quidditatem musici, sunt extra quidditatem tuam, licet musicus de te prædicetur. Et hoc ideo, quia « tu non secundum te ipsum es musicus », id est quia musicum non prædicatur de te per se, sed per accidens. Illud ergo pertinet ad quod quid est tui, quod tu es secundum te ipsum, id est quia de te prædicatur per se et non per accidens ; sicut de te prædicatur per se homo, animal, substantia, rationale et alia hujusmodi, quæ omnia pertinent ad quod quid est tui. — 7. *Metaphys.* l. 3.

Neque etiam hoc omne quod prædicatur secundum se de aliquo, pertinet ad hoc quod quid erat esse ejus. Prædicatur enim per se passio de proprio subjecto, sicut color de superficie ; non tamen quod quid erat esse est, quod ita inest alicui secundum se, sicut superficiei inest coloratum, quia non superficiei esse est coloratum esse, id est hoc ipsum quod quid est superficies, non est quod quid est coloratum. Alia enim est quidditas superficiei et coloris. Et non solum hoc, quod est esse album, non est quod quid est superficiei, sed nec ipsum compositum ex utrisque, scilicet superficie et albedine, quod est esse superficiem albam, vel esse superficiei albæ. Quidditas enim vel essentia superficiei albæ non est quidditas vel essentia superficiei. Et si quæratur, quare? — responderi potest, « quia hoc adest ei », id est quia cum dico superficiem albam, dicitur aliquid quod adhæret superficiei tamquam extrinsecum, et non tamquam intrans essentiam ejus. Unde hoc totum, quod est superficies alba, non est de essentia superficiei. Prædicantur autem passiones de propriis subjectis ea ratione, qua propria subjecta in earum definitionibus ponuntur, sicut nasus ponitur in definitione simi, et numerus in definitione paris. Quædam vero ita prædicantur per se, quod subjecta in earum definitionibus non ponuntur, sicut animal per se prædicatur de homine, nec homo ponitur in definitione animalis. — *Ibid.*

Cum ergo ea quæ prædicantur per accidens, non pertineant ad quod quid est, nec illa quæ prædicantur per se, in quorum definitionibus ponuntur subjecta,

relinquitur quod illa pertineant ad quod quid est, in quorum definitionibus non ponuntur subjecta. Unde loco citato concludit Philosophus, quod hæc ratio erit in singulis quod quid erat esse, in qua ratione « dicente ipsum », id est describente prædicatum, « non inerit ipsum », id est subjectum, sicut in ratione animalis non inest homo ; unde animal pertinet ad quod quid est homo. — *Ibid.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ea quæ prædicantur per se de aliquo sicut propria passio de subjecto, non pertinent ad quod quid est. Quod præter ea, quæ jam dicta sunt, probat adhuc Philosophus (l. c. *text.* 11) ratione deducente ad inconveniens. Contingit enim de eodem subjecto plures passiones diversas per se prædicari : sicut per se prædicatur propria passio coloratum et asperum et lene, quæ sunt passiones superficiei. Ejusdem autem rationis est omnia hujusmodi prædicata ad quod quid est subjecti pertinere. Ergo si color pertinet ad quod quid est superficiei, pari ratione et lenitas. Quæ autem uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. « Quare si superficiei coloratum esse, est superficiei esse semper », id est si semper et universaliter hoc verum est, quod quidditas propriæ passionis sit idem cum quidditate proprii subjecti, sequitur quod colorato esse et leni esse sit unum et idem, id est quod quidditas coloris et le nitatis sit una et eadem. Hoc autem patet falsum esse. Relinquitur ergo quod quod quid erat esse propriæ passionis et subjecti non est idem et unum ; et per consequens quod accidentia quæ prædicantur per se de subjecto, non sunt quidditas subjecti, nec ad illam pertinent. — 7. *Metaphys.* l. 3.

Ad secundum dicendum, quod quia essentiales rerum differentiæ sunt ignotæ frequenter et innominatæ, oportet interdum uti accidentalibus differentiis ad substantiales differentias designandas, sicut docet Philosophus 8. *Metaphys.* (*text.* 5 ; l. 7, c. 2.) — *de Pot.* q. 9, a. 2, ad 5.

ARTICULUS II

UTRUM EORUM QUÆ SUNT PER ACCIDENS, SIT QUOD QUID EST ET DEFINITIO.

Videtur quod eorum quæ sunt per accidens, puta hominis albi, sit definitio.

1. Sicut enim inveniuntur aliquæ rationes nominum significantium substantiam, ita inveniuntur aliquæ rationes nominum significantium accidentia ; ergo sicut datur definitio quod quid est in substantiis, poterit etiam dari in iis quæ sunt per accidens. — 7. *Metaphys.* l. 3.

2. At dices, quod ea quæ sunt hujusmodi, puta homo, sunt duæ res et non una. — Contra, hoc ipsum quod dico albus homo, habeat unum nomen, quod causa exempli sit vestis : tunc quæstio erit de isto uno, scilicet de veste. Et est paritas in utroque ; tunc enim sicut hoc nomen, homo, significat aliquid compositum, scilicet animal rationale, ita et vestis significat aliquid compositum, scilicet hominem album. Et ita sicut homo habet definitionem, ita vestis poterit habere definitionem. — *Ibid.*

Sed contra est auctoritas Philosophi 7. *Metaphys.* (*text.* 12 ; l. 6, c. 4) dicentis : « quod quidem est quod quid erat esse, est id quod aliquid erat esse. Quando vero aliud de alio dicitur, non est quod quidem aliquid hoc aliquid : ut albus homo, non est quod vere hoc aliquid, siquidem esse hoc, substantiis solum inest ». — 7. *Metaphys.* l. 3.

Respondeo dicendum cum Philosopho loco citato, quod hoc quod dico albus homo, sive vestis, quæ hoc ponitur significare, non est aliquid eorum quæ dicuntur secundum se, imo est aliquid eorum quæ dicuntur per accidens. Hoc enim quod est albus homo, est unum per accidens et non per se, ut patet ex 5. *Metaphys.* (*text.* 7 ; l. 4, c. 6.). Quod autem dicatur aliquid alteri esse unum per accidens, et non secundum se, dupliciter dicitur : uno modo dicitur per accidens,

homo est albus; et alio modo, album est homo. Horum enim aliud quidem est ex additione, aliud vero non. In definitione enim hominis non est necessarium quod addatur definitio albi, vel nomen ejus. In definitione vero albi necesse est quod ponatur homo, vel nomen hominis vel ejus definitio, si homo proprium subjectum ejus est, vel aliquid aliud quod est ejus proprium subjectum. Et ideo ad hoc exponendum subjungit Philosophus, quod istorum duorum quæ dicuntur non secundum se, unum adjungitur alteri, eo quod ipsum accidens additur illi subjecto, quod in definitione accidentis ponitur cum definitur : sicut si aliquis definiat album, oportet quod dicat rationem hominis albi, quia oportet quod in definitione accidentis ponatur subjectum. Et tunc definitio complectitur hominem album. Et sic erit quasi ratio hominis albi et non albi tantum. Et hoc intelligendum est, ut dictum est, si homo sit proprium et per se subjectum albi. Hoc autem adjungitur alteri per accidens, non quia ipsum apponatur in definitione alterius, sed quia aliud apponitur ipsi in sua definitione : sicut album adjungitur homini per accidens, non quod ponatur in definitione hominis, sed quia homo ponitur in definitione ejus. Unde si hoc nomen, vestis, significat hominem album, sicut positum est, oportet quod ille qui definit vestem, eodem modo definiat vestem sicut definitur album. Nam sicut in definitione vestis oportet quod ponatur et homo et album, ita in definitione albi oportet quod ponatur utrumque. Itaque ex dictis patet, quod album prædicatur de homine albo. Hæc enim est vera : albus homo est albus, et e contrario. Tamen hoc ipsum quod est album esse hominem, non est quod quid erat esse albo ; sed neque vesti, quæ significat compositum hoc, quod est albus homo, ut dictum est. — Sic igitur patet, quod non potest esse idem quod quid erat esse ejus quod est album, et ejus quod est albus homo, sive vestis, per hoc quod album etiamsi prædicetur de albo homine, non tamen est quod quid est esse ejus. Item patet, quod si album habet quod quid erat esse et definitionem, non habet aliam quam illam quæ est albi hominis, quia cum in definitione accidentis ponatur subjectum, oportet quod hoc modo definiatur album, sicut albus homo, ut dictum est. Et hoc sic patet, quia hoc quod est album, non habet quod quid erat esse, sed solum hoc de quo dicitur, scilicet homo vel homo albus. Et hoc est quod dicit Philosophus l. c. (in arg. *Sed contra*) : « ergo est quod quid erat esse aliquid, aut totaliter aut non ».

Sic ergo ex prædictis sequitur, quod quod quid erat esse, non est nisi ejus quod est aliquid, sive illud « aliquid sit totaliter », id est compositum, ut homo albus, sive non totaliter, ut homo. Album autem non significat aliquid, sed quale. Et quod id quod quid erat esse, non sit nisi ejus quod est aliquid, ex hoc patet, quod quidem quod quid erat esse est quod aliquid erat esse. Esse enim quid, significat esse aliquid. Unde illa quæ non significant aliquid, non habent quod quid erat esse. Sed quando aliquid de aliquo dicitur ut accidens de subjecto, non est hoc aliquid : sicut cum dico, homo est albus, non significatur quod sit hoc aliquid, sed quod sit quale. Esse enim hoc aliquid convenit solis substantiis. Et ita patet, quod album et similia non possunt habere quod quid erat esse. — 7. *Metaphys.* l. 3 ; cf. art. 4 hujus quæst.

Ad primum ergo dicendum cum Philosopho (7. *Metaphys. text.* 12; l. 6, c. 4), quod quod quid erat esse, non est omnium quæ habent qualemcunque rationem notificantem nomen, sed eorum solum quorum ratio est definitio. Ratio autem alicujus definitiva non est solum si sit talis ratio quæ significat idem cum nomine : sicut hoc quod dico, arma gerens, significat idem cum armigero; quia sic sequeretur, quod omnes rationes essent definitiones. Potest enim poni cuilibet

rationi nomen, sicut potest poni huic rationi, quod est homo ambulans, vel homo scribens; nec tamen propter hæc sequitur, quod illa sint definitiones : quia secundum hoc sequeretur quod etiam Ilias, id est poema factum de bello Trojano, esset una definitio. Est enim totum illud poema una ratio exponens bellum Trojanum. Patet ergo quod non quæcunque ratio significans idem cum nomine est ejus definitio, sed solum est definitio, si « fuerit alicujus primi », id est si significet aliquid per se dictum; hoc enim est primum in prædicationibus, quod per se prædicatur. Talia vero, scilicet prima, sunt quæcunque prædicantur per se, et non quia aliud de alio dicitur : sicut album prædicatur de homine non per se, quasi sit idem quod album et quod homo, sed prædicantur de se invicem per accidens. Animal vero prædicatur de homine per se, et similiter rationale; et ideo hoc quod dico, animal rationale, est definitio hominis. — 7. *Metaphys.* l. 3.

Ex quibus et ex iis, quæ dicta sunt in corp. art., patet solutio *ad secundum.*

ARTICULUS III

UTRUM QUOD QUID ERAT ESSE ET DEFINITIO SIT TANTUM SPECIERUM.

Videtur quod quod quid erat esse et definitio non sit tantum specierum.

1. Ratio enim uniuscujusque rei est ejus definitio; sed ratio, prout hic sumitur, nihil est aliud quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis : cum ergo non sint tantum nomina specierum, sed etiam multorum aliorum, videtur quod definitio et quod quid est esse, non sit tantum specierum, sed etiam multorum aliorum. — 7. *Metaphys.* l. 3; cf. 1. *Sent.* dist. 2, q. 1, a. 3, c.

2. Præterea, dicit Philosophus (4. *Metaphys. text.* 10; l. 3, c. 4), quod ratio quam significat nomen est definitio; ergo idem quod prius. — 4. *Metaphys.* l. 7; 1. *Sent.* dist. 2, q. 1, a. 3, c.

Sed contra est auctoritas Philosophi 7. *Metaphys.* (*text.* 13; l. 6, c. 4) sic concludentis ex iis quæ supra dixit : « Non igitur non generis specierum existens quod quid erat esse, sed his solum; hæc namque videntur non secundum participationem dici et passionem, nec ut accidens ». — 7. *Metaphys.* l. 3.

Respondeo dicendum cum Philosopho 7. *Metaphys.* (*text.* 13; l. 6, c. 4), quod quod quid erat esse, est tantum in speciebus et illis solis convenit. Quod quid est enim iis solis convenit quæ definiri possunt; hujusmodi autem sunt tantum species. Definitio enim est ex genere et differentiis. Illud autem quod sub genere continetur et differentiis constituitur, est species; et ideo solius speciei est definitio. Solæ enim species videntur dici non secundum participationem et passionem, nec ut accidens, ut ait Aristoteles hic (l. c.). In quo removet tria, quæ videntur impedire quod aliquid non definiatur per aliquod genus. Primo namque ea de quibus genus prædicatur secundum participationem, non possunt definiri per illud genus, nisi sit de essentia illius definiti : sicut ferrum ignitum, de quo ignis per participationem prædicatur, non definitur per ignem sicut per genus, quia ferrum non est per essentiam suam ignis, sed participat aliquid ejus. Genus autem non prædicatur de speciebus per participationem, sed per essentiam. Homo enim est animal essentialiter, non solum aliquid animalis participans. Homo enim est, quod verum est animal. Item subjecta prædicantur de propriis passionibus, sicut nasus de simo; et tamen essentia nasi non est essentia simi; species enim non se habet ad genus sicut propria generis passio, sed sicut id quod est per essentiam idem generi. Potest etiam album prædicari de homine per accidens; nec essentia hominis est essentia albi, sicut essentia generis est essentia speciei. Unde videtur quod sola ratio speciei, quæ ex genere et differentiis constituitur, sit in definitione. Sed in aliis quidem, si est eis nomen

positum, potest esse ratio declarans quid significat nomen. Quod quidem contingit dupliciter : uno modo, sicut quando nomen minus notum manifestatur per magis notum, quod de eo prædicatur : ut si hoc nomen, Philosophia, notificetur per hoc nomen, sapientia. Alio modo, quando accipitur ad expositionem nominis simplicis aliqua oratio notior : sicut si ad exponendum hoc nomen, philosophus, recipitur hæc oratio, amator sapientiæ. Tamen talis ratio non erit definitio ; nec id quod per eam significatur, erit quod quid erat esse. — 7. *Metaphys.* l. 3.

Ex quibus patet solutio *ad primum*.

Ad secundum dicendum, quod ratio, quam significat nomen, est definitio in his quæ definiuntur; at in aliis non dicitur definitio, ut ex dictis manifestum est. — 1. *Sent.* dist. 2, q. 1, a. 3, c.

ARTICULUS IV

UTRUM QUOD QUID ERAT ESSE SIT SUBSTANTIARUM AN ETIAM ACCIDENTIUM.

Videtur quod quod quid est non sit accidentium sed tantum substantiarum.

1. Nulla enim definitio est « ex additione », ut dicit Philosophus 7. *Metaphys.* (*text.* 17 ; l. 6, c. 5) ; in nulla enim definitione ponitur aliquid quod sit extra essentiam definiti. Definitio enim significat essentiam rei ; unde illud quod est extra essentiam rei, non debet poni in ejus definitione. At multa sunt accidentia quorum ratio est ex additione. Ergo horum accidentium non est quod quid erat esse. Probatio mediæ. Quædam enim accidentia sunt simplicia, et quædam copulata. Simplicia dicuntur quæ non habent subjectum determinatum, quod in eorum definitione ponatur, sicut curvum et concavum et alia mathematica. Copulata autem dicuntur quæ habent determinatum subjectum, sine quo definiri non possunt. Si ergo accipiamus hæc tria, id est nasus et concavitas et simitas : concavitas est simpliciter accidens, præcipue in comparatione ad nasum, cum non sit nasus de intellectu concavi. Simitas autem est accidens compositum, cum sit nasus de intellectu ejus. Et ita simitas erit quoddam compositum ex duobus, in quantum significat « hoc in hoc », id est determinatum accidens in determinato subjecto. Nec simitas est passio nasi secundum accidens, sicut album inest Calliæ, et homini per accidens, in quantum Callias est albus, cui accidit hominem esse ; sed simum est passio nasi secundum se, naso enim in quantum hujusmodi, competit esse simum ; sed sicut masculinum per se competit animali, et æquale quantitati, et omnia alia, quæcunque secundum se dicuntur existere in aliquo, quia de omnibus est eadem ratio, et hujusmodi sunt in quorum rationibus existit nomen ejus « cujus est passio », id est substantia aut etiam ratio ejus. Et sic patet, quod non contingit « separatim ostendere » seu notificare aliquod prædictorum accidentium, quæ diximus copulata, sicut contingit notificare album sine hoc quod in ejus definitione sive ratione ponatur homo. Sed non contingit ita notificare femininum sine animali, quia oportet quod animal ponatur in definitione feminini, sicut et in definitione masculini. Quare patet, quod non est alicujus prædictorum accidentium copulatorum quod quid erat esse et definitio vera, si nulla definitio est ex additione. — 7. *Metaphys.* l. 4.

2. Præterea, si prædicta accidentia copulata habeant quod quid est esse, sequitur inconveniens, scilicet quod bis accidat idem dicere. Aut enim est idem dicere nasus simus et nasus concavus, aut non. Si *idem*, sequetur quod idem sit simum et concavum ; quod patet esse falsum, cum alia sit definitio utriusque. Si autem *non* est *idem* dicere nasum simum et nasum concavum, propter hoc quod simum non potest intelligi « sine hoc cujus est passio », scilicet sine naso, cum simum sit concavitas in naso (concavum vero potest dici sine naso) ; seque-

tur, si hoc quod dico simum plus habet quam concavum, quod hoc, scilicet quod est nasus, vel non possit dici nasus simus, vel si dicatur, erit bis idem dictum, ut dicamus quod nasus simus, est nasus nasus concavus. Semper enim loco nominis potest poni definitio illius nominis. Unde cum dicitur nasus simus, poterit removeri nomen simi, et addi naso definitio simi, quod est nasus concavus. Sic ergo videtur quod dicere nasum simum, nihil est aliud quam dicere nasum nasum concavum, quod est inconveniens. Propter quod inconveniens videtur dicendum, quod in talibus accidentibus non sit quod quid erat esse. Palam est itaque, ut videtur, quod solius substantiæ est definitio. Si enim esset aliorum prædicamentorum, oporteret quod esset ex additione subjecti, sicut definitio æqualitatis et definitio imparis oporteret quod sumeretur ex definitione suorum subjectorum. Non enim definitio imparis est sine numero; nec definitio feminini, quod significat quandam qualitatem animalis, est sine animali. Si ergo definitio aliquorum est ex additione, sequetur quod bis accidat idem dicere, sicut in præmissis ostensum est. — 7. *Metaphys.* l. 4.

Sed contra est auctoritas Philosophi 7. *Metaphys.* (*text.* 14; l. 6, c. 4) dicentis, quod quid est, uno modo significat substantiam et hoc aliquid, alio vero modo quodcunque aliorum prædicamentorum, quantitatem et qualitatem et alia quæcunque talia. — 7. *Metaphys.* l. 4.

Respondeo dicendum, quod dupliciter ad quæstionem responderi potest : vel quod quod quid est et definitio non sit accidentium, sed substantiarum, eo modo quo supra dictum est (art. 2, in c.); aut oportet secundum alium modum solvendi, quod ibi atque hic quæritur, dicere, quod definitio dicitur multipliciter sicut et quod quid est. Ipsum enim quod quid est, uno modo significat substantiam, ut dicit Philosophus (l. c. in arg. *Sed contra*), alio modo significat singula aliorum prædicamentorum, sicut qualitatem, quantitatem et alia hujusmodi. Sed sicut ens prædicatur de omnibus prædicamentis, non autem similiter, sed primum de substantia et per posterius de aliis prædicamentis; ita et quod quid est, simpliciter convenit substantiæ, « aliis autem alio modo », id est secundum quid. Quod enim aliquo modo, id est secundum quid, aliis conveniat quid est, ex hoc patet, quod in singulis prædicamentis respondetur aliquid ad quæstionem factam per quid. Interrogamus enim de quali sive qualitate quid est, sicut quid est albedo, et respondemus, quod est color. Unde patet, quod qualitas est de numero eorum, in quibus est quod quid est. Non tamen simpliciter in qualitate est quid est, sed quid est qualitatis. Cum enim quæro, quid est homo, et respondetur, animal, ly animal, quia est in genere substantiæ, non solum dicit quod est homo, sed etiam absolute significat quid, id est substantiam. Sed cum quæritur, quid est albedo, et respondetur, color, licet significet quid est albedo, non absolute significat quid, sed quale. Et ideo qualitas non habet quid simpliciter, sed secundum quid; invenitur enim in qualitate quid hujusmodi, ut cum dicimus, quod color est quid albedinis. Et hoc quid, magis est substantiale quam substantia. Propter hoc enim quod omnia alia prædicamenta habent rationem entis a substantia, ideo modus entitatis substantiæ, scilicet esse quid, participatur secundum quandam similitudinem proportionis in omnibus aliis prædicamentis : ut dicamus quod sicut animal est quid hominis, ita color albedinis, et numerus dualitatis; et ita dicimus qualitatem habere quid non simpliciter, sed hujus (1); sicut aliqui dicunt logice de non ente loquentes, non ens est, non quia non ens *sit* simpliciter, sed quia non ens est non ens. Et similiter qualitas non habet quid simpliciter, sed quid qualitatis. — 7. *Metaphys.* l. 4.

Quapropter id quod dictum est de de-

(1) *Al.* hujusmodi.

finitione et quod quid est, in substantia et accidentibus, est manifestum, scilicet quod quod quid erat esse, primo et simpliciter inest substantiæ, et consequenter aliis : non quidem ita, quod in aliis sit simpliciter quod quid erat esse, sed « quod quid erat esse huic aut illi », scilicet quantitati vel qualitati. Manifestum est enim quod oportet definitionem et quod quid est, vel æquivoce prædicari in substantiis et accidentibus, vel addentes et auferentes secundum magis et minus, sive secundum prius et posterius, ut ens dicitur de substantia et accidente. Et sicut dicimus, quod non scibile est scibile secundum quid, id est per posterius, quia de non scibili hoc scire possumus, quod non scitur; sic et de non ente hoc dicere possumus quia non est. Non enim est rectum, quod quod quid est et definitio dicatur de substantia et de accidentibus, neque æquivoce, neque simpliciter et eodem modo, id est univoce; sed sicut medicabile dicitur de diversis particularibus per respectum ad unum et idem, non tamen significat unum et idem de omnibus de quibus dicitur *æquivoce*. Dicitur enim corpus medicabile quia est subjectum medicinæ; et opus medicabile quia exercetur a medicina, ut purgatio; et vas medicinale quia eo utitur medicina, ut clystere. Et sic patet, quod non dicitur omnino æquivoce medicina de his tribus, cum in æquivocis non habeatur respectus ad aliquod unum. Nec iterum *univoce* dicitur secundum unam rationem; non enim est eadem ratio secundum quam dicitur medicinale id quo utitur medicina, et quod facit medicinam. Sed dicitur *analogice* per respectum ad unum, scilicet ad medicinam. Et similiter quod quid est et definitio non dicitur nec æquivoce nec univoce de substantia et accidente, sed per respectum ad unum. Dicitur enim de accidente in respectu ad substantiam, ut dictum est. — *Ibid.*

Secundo probatur hæc secunda solutio, scilicet quod definitio et quod quid erat esse, primo et simpliciter est substantiarum, non tamen solum, cum etiam accidentia aliquo modo habeant definitionem et quod quid est, non tamen primum. Et hoc sic patet. Non enim omnis oratio, qua nomen per rationem exponitur, idem est quod definitio; nec nomen expositum per quamcunque rationem semper est definitum, sed alicui determinatæ rationi competit quod sit definitio, illi scilicet quæ significat unum. Si enim dicam, quod Socrates est albus et musicus et crispus, ista ratio non significat unum, sed multa, nisi fortè per accidens; et ideo talis ratio non est definitio. Non tamen sufficit quod sit unum in continuitate illud quod per rationem significatur, ad hoc quod sit definitio. Sic enim « Ilias », id est poema de bello Trojano, esset definitio, quia illud bellum in quadam temporis continuitate est paractum. Aut etiam non sufficit quod sit unum per colligationem : sicut hæc ratio non esset definitio domus, si dicerem, quod domus est lapides et cæmenta et ligna. Sed tunc ratio significans unum erit definitio, si significet unum aliquod illorum modorum, quorum quoties unum per se dicitur. Unum enim dicitur multipliciter, sicut et ens. Ens autem hoc significat hoc aliquid, aliud quantitatem (1), et sic de aliis, et tamen per prius substantiam, et consequenter alia. Ergo simpliciter unum per prius erit in substantia, et per posterius in aliis. Si igitur ad rationem definitionis pertinet, quod significet unum, sequitur quod erit ratio albi hominis definitio quia albus homo est quodammodo unum. Sed alio modo erit definitio ratio albi, et ratio substantiæ, quia ratio substantiæ erit definitio per prius, ratio albi per posterius, sicut unum per prius et posterius de utroque dicitur. — *Ibid.*

Et ex his patet qualiter sit respondendum et ad id quod quæsitum est supra (art. 2 hujus quæst.), et ad id quod hic quæritur. Eodem enim recidit utraque quæstio : vel scilicet quod accidentia non habent definitionem, sicut supra (art. 2)

(1). *Adde* aliud qualitatem.

dictum est, vel quod habent, sed per posterius. Quod tamen supra dictum est, quod non habent definitionem accidentia, intelligitur per *prius* et *simpliciter*.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur quod nulla definitio est « ex additione », verum est de definitione prout invenitur in substantiis. Sic autem dicta accidentia non habent definitionem, ut patet ex supra dictis; sed alio modo per posterius; unde non est inconveniens quod eorum definitio sit ex additione. — 7. *Metaphys.* l. 4.

Ad secundum dicendùm cum Philosopho (7. *Metaphys. text.* 19; l. 6, c. 5), quod moventem prædictam quæstionem latet, quod rationes non dicuntur « certe », id est certitudinaliter, quasi ea quæ dicuntur univoce, sed dicuntur secundum prius et posterius, ut supra dictum est. Si autem prædicta accidentia copulata habent terminos, id est rationes aliquas, oportet quod alio modo sint termini illi quam definitiones, aut quod definitio et quod quid erat esse, quod significatur per definitionem, dicatur multipliciter. Quare « sic quidem », id est simpliciter et per prius, « nullius erit definitio nisi substantiæ », nec etiam quod quid erat esse; « sic autem », id est secundum quid et per posterius, « erit » etiam aliorum. Substantia enim, quæ habet quidditatem absolutam, non dependet in sua quidditate ex alio. Accidens autem dependet a subjecto, licet subjectum non sit de essentia accidentis : sicut creatura dependet a creatore, et tamen creator non est de essentia creaturæ, ita quod oporteat exteriorem essentiam ponere in ejus definitione. Accidentia vero non habent esse nisi per hoc quod insunt subjecto; et ideo eorum quidditas est dependens a subjecto. Et propter hoc oportet quod subjectum in eorum definitione ponatur, quandòque quidem in recto, quandoque vero in obliquo. In recto quidem, quando accidens significatur ut accidens in concretione ad subjectum, ut cum dico : simus est nasus concavus. Tunc enim nasus ponitur in definitione simi quasi genus ad designandum quod accidentia non habent substantiam nisi in subjecto. Quando vero accidens significatur per modum substantiæ in abstracto, tunc subjectum ponitur in definitione ejus in obliquo ut differentia; sicut dicitur : simitas est concavitas nasi. Patet igitur, quod cum dico, nasum simum, non oportet loco simi accipere nasum concavum, quia nasus non ponitur in definitione simi quia sit de essentia ejus, sed quasi additum essentiæ. Unde simum et concavum per essentiam idem sunt; sed simum addit supra concavum habitudinem ad determinatum subjectum; et sic determinato subjecto, quod est nasus, non differt simus a concavo; nec oportet aliquo loco simi ponere nisi concavum; et sic non erit dicere loco ejus, nasus concavus, sed solum, concavus. — *Ibid.*

ARTICULUS V

UTRUM QUOD QUID EST ET DEFINITIO SIT SINGULARIUM.

Videtur quod definitio possit esse singularium.

1. Definit enim Boethius in libro *de Duabus Naturis* (c. 2; — Migne t. 64, col. 1342) personam; sed persona est singulare in genere substantiæ : ergo singularia possunt definiri. — *de Pot.* q. 9, a. 2, arg. 1.

2. Præterea, si dicatur, quod definitio debet esse ex communioribus, hoc autem non potest esse in definitione individui, quia definitio latius pateret suo definito, quod est inconveniens; — contra, licet quodlibet eorum quæ ponuntur in definitione singulari, conveniat separatim multis, non tamen simul accepta conveniunt nisi uni soli, huic scilicet cujus definitio quæritur. — 7. *Metaphys.* l. 15 (14).

3. Præterea, potest definiri sol et etiam luna; sed illa sunt quid singulare : ergo singulare potest definiri. — *Ibid.*

Sed contra est auctoritas Philosophi 7. *Metaphys.* (*text.* 53; l. 6, c. 15) contra

Platonem disputantis et probantis, quod ideæ quæ ponuntur separatæ a Platonicis, non possunt definiri, per hoc quod singulare non potest definiri. — 7. *Metaphys.* l. 15 (14).

Respondeo dicendum, quod singulare vel potest considerari in natura sensibili vel in natura separata et immateriali; in neutro autem statu potest definiri, ut probat Philosophus hic (l. c.). Et quidem quod singulare in natura sensibili non possit definiri, manifestatur sic. Substantiarum alia est sicut « ratio », id est sicut quod quid erat esse et forma, et alia est sicut compositum ex materia et forma, quod est totum simul conjunctum ex materia et forma. Dico autem eas esse alteras, quia hoc quidem, scilicet substantia, quæ est totum, sic est substantia sicut habens rationem conceptam cum materia. Illa vero, quæ est sicut forma et ratio et quod quid erat esse, est totaliter ratio et forma non habens materiam individualem adjunctam. Quæcunque igitur dicuntur substantiæ hoc modo sicut composita, eorum potest esse corruptio; eorum enim solum est generatio, quæ ex materia et forma componuntur; corruptio autem et generatio sunt circa idem. Ipsius autem substantiæ, quæ est sicut ratio vel quod quid est, non est ita corruptio, quod ipsa per se corrumpatur. Ostendetur enim infra, quod non est generatio formæ, sed compositi; non enim fit quod quid erat esse domui, sed fit quod est proprium huic domui. Generatur enim hæc domus particularis, non autem ipsa species domus. Sed tamen hujusmodi formæ et quidditates aliquando sunt aliquando non sunt, sine hoc quod ipsa generentur et corrumpantur per se, sed incipiunt esse et non esse aliis generatis et corruptis; nullus enim in naturalibus generat formas et quidditates, nec etiam in artificialibus, sed hoc agens singulare generat et facit hoc singulare. Propter hoc autem quod singularia generantur et corrumpuntur, substantiarum sensibilium singularium non potest esse nec definitio sicut nec demonstratio. Habent enim materiam individualem, cujus natura est talis, ut id quod ex ea constituitur contingat esse et non esse : quia ipsa materia, quantum in se est, est in potentia ad formam, per quam res materialis est, et ad privationem, per quam res materialis non est. Et ideo omnia singularia de numero sensibilium, quorum materia est in potentia ad esse et non esse, sunt corruptibilia. Corpora tamen cœlestia non habent materiam hujusmodi, scilicet quæ sit in potentia ad esse et non esse, sed solum ad ubi; et ideo non sunt corruptibilia. Si ergo « demonstratio est necessariorum », ut probatur in 1. *Poster.* (*text.* 16; c. 6), et definitio etiam est « scientifica », id est faciens scire, quæ est quasi medium demonstrationis, quæ est syllogismus faciens scire : sicut non contingit quandoque esse scientiam quandoque ignorantiam, quia quod scitur oportet semper esse verum; sed id, quod quandoque potest esse verum quandoque falsum, est opinio; ita etiam non contingit demonstrationem nec definitionem esse eorum quæ possunt se aliter habere; sed solum opinio est hujusmodi contingentium; — si, inquam, ita est, palam est quod non erit definitio sicut nec demonstratio ipsorum singularium corruptibilium sensibilium. Non enim hujusmodi corruptibilia possunt esse manifesta scientiam habentibus de eis, scilicet cum recesserunt a sensu, per quem cognoscuntur. Et ideo salvatis eisdem rationibus in anima « ipsorum singularium », id est speciebus per quas cognosci possunt, non erit de eis definitio nec demonstratio. Et propter hoc oportet, cum aliquis eorum qui student ad assignandum « terminum », id est definitionem alicujus rei, definiat aliquod singulare, quod non ignoret, quia semper contingit auferre singulare, manente tali ratione, quam ipse fingit in anima. Et hoc ideo, quia non contingit vere definire singulare; in his enim quæ vere definiuntur, manet cognitio definiti, quamdiu manet cognitio definitionis in anima. — 7. *Metaphys.* l. 15 (14).

De singularibus vero quæ inveniuntur in naturis separatis et immaterialibus, idem manifestat Philosophus (l. c. *text.* 54 ; l. 6, c. 15) sic. Necessarium est omnem definitivam rationem esse ex pluribus nominibus. Ille enim qui definit, non faciet notificationem rei ponendo unum nomen tantum, quia si poneret unum tantum nomen, adhuc definitum remanebit nobis ignotum. Contingit enim uno nomine notiori assignato ipsum nomen definiti notificari, non autem rem definitam, nisi principia ejus exprimantur, per quæ res omnis cognoscitur. Resolutio autem definiti in sua principia, quod definientes facere intendunt, non contingit nisi pluribus nominibus positis. Et ideo, si unum nomen tantum ponatur, adhuc remanebit definitum ignotum. Sed si plura ponantur, oportet quod nomina sic posita sint communia omnibus. Si enim in definitione alicujus singularis ponantur aliqua nomina quæ conveniant ipsi soli, erunt synonyma unius rei singularis ; unde res non notificabitur hujusmodi nominibus positis, sed forte nomen minus notum : sicut si diceretur, quid est Tullius ? et responderetur, Marcus et Cicero, non esset conveniens definitio. Oportet igitur, si singulare definitur, in ejus definitione poni aliqua nomina quæ multis conveniant Ergo necesse erit quod definitio non solum huic singulari conveniat, cujus definitio quæritur, sed etiam aliis ; quod est contra rationem veræ definitionis. Sicut si aliquis te definire intendat, et dicat, quod tu es animal gressibile aut album aut quidquid aliud, non tibi soli convenit, sed etiam est in alio. Unde patet, quod singulare in quocunque genere non est definibile ex hoc quod ex singulare. — Cujus ratio breviter sic formari potest : quia si nomina ad definitionem assumpta exprimunt individuum, quantum ad ea ex quibus individuatur, erunt nomina synonyma. Si autem exprimunt naturam et accidentia communia absque individuatione, non erit definitio propria definitio, quia omnes formæ sive accidentales sive substantiales, quæ non sunt per se subsistentes, sunt, quantum est de se, communes multis. Et si aliqua inveniatur in uno solo, sicut forma solis, hoc non provenit ex parte formæ, quin quantum est de se sit nata esse in pluribus, sed ex parte materiæ, quia tota materia specie, congregata est sub uno individuo ; vel magis ex parte finis, quia unus sol sufficit ad universi perfectionem. — 7. *Metaphys.* l. 15 (14).

Ad primum ergo dicendum, quod in substantia particulari est tria considerare : quorum unum est natura generis et speciei in singularibus existens ; secundum est modus existendi talis naturæ, quia in singulari substantia existit natura generis et speciei ut propria huic individuo, et non ut multis communis ; tertium est principium ex quo causatur talis modus existendi. Sicut autem natura in se considerata communis est, ita et modus existendi naturæ ; non enim invenitur natura, puta hominis, existens in rebus, nisi aliquo singulari individuata. Non enim est homo qui non sit aliquis homo, nisi secundum opinionem Platonis, qui ponebat universalia separata. Sed principium talis modi existendi, quod est principium individuationis, non est commune, sed aliud est in isto et aliud in illo ; hoc enim singulare individuatur per hanc materiam et illud per illam. Sicut ergo nomen quod significat naturam, est commune et definibile, ut homo vel animal ; ita nomen quod significat naturam cum tali modo existendi, ut est persona. Illud vero nomen, quod in sua significatione includit determinatum individuationis principium, non est commune et definibile, ut Socrates et Plato. Hoc autem est, de quo hic quæritur — *de Pot.* q. 9, a. 2, ad 1 ; 1a, q. 29, a. 1, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod nullum singulare in his inferioribus definiri potest per aliquas proprietates vel formas adunatas, quæcunque fuerint. Quælibet enim forma quantum est de se nata est in pluribus esse. Et ita, quantumcunque ag-

gregentur, non erit certa assignatio hujus singularis, nisi per accidens, in quantum contingit omnia sic simul collecta in uno solo inveniri. — 7. *Metaphys.* l. 15 (14).

Ad tertium dicendum cum Philosopho hic (l. c. *text.* 55; l. 6, c. 15), quod hoc objicientes latet verum esse hoc, quod dictum est, scilicet quod impossibile sit definire singularia in sempiternis, et maxime in illis quæ sunt unica in una specie, sicut sol et luna. Quia enim sunt sempiterna, non videtur de eis concludere ratio, quæ ex corruptione singularium procedebat. Quia vero sunt unita in una specie, non videtur de eis ratio concludere, quæ procedebat ex communitate partium definitionis. Quæcunque enim conveniunt soli speciei, conveniunt soli individuo. Sed pro tanto decipiuntur qui putant hæc esse definibilia, quia definientes talia peccant multipliciter. Et uno modo peccant, in quantum addunt aliqua in definitionibus eorum, quibus ablatis adhuc erunt ipsa, scilicet sol et luna : sicut cum definiendo solem dicunt, quod est perigyrion, id est terram gyrans, aut nycticrypton, id est nocte absconsum. Si enim sol steterit non gyrans terram, aut si apparuerit, ut non sit nocte absconsum, non adhuc erit sol, si bene fuerit definitum. Sed absurdum est, si non sit sol istis remotis. Sol enim significat quandam substantiam ; illa vero, per quæ definitur, sunt quædam accidentia ejus. Non solum autem sic peccant, sed et amplius, definientes solem per aliquid quod convenit (1) in alio esse. Si enim « fiat alter talis », id est aliquod corpus habens talem vel eandem formam et speciem, palam est quod erit sol, secundum quod sol significat speciem, et hoc modo potest definiri. « Ratio » autem definitiva est « communis », id est hujus speciei, quod est sol. Sed sol iste erat de numero singularium, sicut Cleon aut Socrates. — *Ibid.*

(1) *Al.* contingit.

ARTICULUS VI

UTRUM NEGATIONUM ET PRIVATIONUM SIT QUOD QUID ERAT ESSE ET DEFINITIO.

Videtur quod negationum et privationum sit aliquod quod quid erat esse et definitio.

Dicit enim Philosophus 5. *Metaphys.* quod illud dicitur ens de quo formari potest propositio ; at de negationibus et privationibus potest formari propositio : ergo sunt entia ; entium autem est aliquod quod quid erat esse : ergo negationum et privationum potest esse aliquod quod quid erat esse et definitio. — 5. *Metaphys.* l. 9 (7) ; 4. *Metaphys.* l. 1.

Sed contra : Negatio est non ens absolute, privatio est non ens in subjecto, secundum Philosophum 10. *Metaphys.* (*text.* 15; sum. 2, c. 3 ; al. l. 9, c. 4) ; sed non entium non potest esse quod quid erat esse nec definitio : ergo negationum et privationum non est aliquod quod quid erat esse nec definitio. — 10. *Metaphys.* l. 1 et 5.

Respondeo dicendum, quod secundum quod aliqua habent esse, possunt definiri, ut in 7. *Metaphys.* (*text.* 16 ; l. 6, c. 4) dicitur. Unde quia ens per prius de substantia dicitur, quæ perfecte rationem entis habet, ideo nihil perfecte definitur nisi substantia ; accidentia autem sicut incomplete rationem entis participant, ita et definitionem absolutam non habent, quia in definitionibus eorum ponitur aliquid quod est extra genus eorum, scilicet subjectum (substantia) ipsorum. Similiter etiam cum ens quodammodo dicatur de privationibus et negationibus, ut in 4. *Metaphys.* (*text.* 2 ; l. 3, c. 1) dicitur, earum etiam potest esse aliquis modus definitionis incompletissimus, qui est quasi exponens nominis significationem, non essentiam indicans, quam nullam habent. — 2. *Sent.* dist. 35, q. 1, a. 2, ad 1.

Ad argumenta ergo pro utraque parte dicendum, quod negationes et privationes,

secundum quod convenit eis aliqualiter esse ens, sic eis convenit habere definitionem aliqualiter, scilicet secundum quid et incompletissimam ; et hoc est quod probat *primum* argumentum ; secundum vero quod sunt non ens, sic non habent definitionem simpliciter et propriam. — 7. *Metaphys.* l. 4.

ARTICULUS VII

UTRUM QUOD QUID ERAT ESSE UNIUSCUJUSQUE SIT ID IPSUM CUJUS EST.

Videtur quod quod quid erat esse non sit id ipsum cujus est.

1. In illis enim quæ prædicantur secundum accidens, et non dicunt substantiam subjecti, videtur esse diversum quod quid erat esse prædicati a subjecto. Alterum enim est quod quid erat esse albi hominis ab eo quod est albus homo. Quod sic videtur, quia cum dicitur, homo albus, supponitur homo ; idem enim est homo, et homo albus (si enim albus haberet esse aliud a subjecto, aliquid prædicaretur de composito ratione albi, vel posset prædicari, quia non esset contra rationem ejus). Quod enim prædicatur de homine albo, non prædicatur de eo, nisi quia prædicatur de homine. Accidens enim non est subjectum nisi ratione substantiæ. Unde secundum quod in albo intelligitur homo, homo et homo albus sunt idem ; et pro tanto id quod erit esse albo homini, erit etiam esse homini. Si igitur quod quid erat esse albi hominis, sit idem albo homini, erit etiam idem homini ; sed non est idem homini : ergo quod quid erat esse albi hominis, non est idem albo homini. Et sic in iis quæ sunt secundum accidens quod quid erat esse alicujus non erit idem cum eo cujus est quod quid erat esse. — 7. *Metaphys.* l. 5.

2. Præterea, quod quid erat esse uniuscujusque, est id quo unumquodque habet esse ; sed illud non potest esse idem cum unoquoque (humanitas enim in Socrate est id quo Socrates habet esse homo ; nec tamen humanitas est idem ac Socrates, ut supra probatum est) : ergo idem quod prius. — *Ibid.*

3. Præterea, quod quid erat esse uniuscujusque, est unicuique esse, secundum Philosophum, ut etiam supra (a. 4, in c.) dictum est ; at uniuscujusque esse non potest esse idem cum unoquoque ; si enim sit idem Socrates et Socratis esse, Socrates autem est albus, sequetur quod idem sit album et Socratem esse ; quod est absurdum : ergo non est idem quod quid erat esse cum eo cujus est. — *Ibid.*

Sed contra est auctoritas Philosophi 7. *Metaphys.* (*text.* 20 et sqq. ; l. 6, c. 6) dicentis et probantis, quod quid erat esse, esse idem cum eo cujus est. — 7. *Metaphys.* l. 5.

Respondeo dicendum cum Philosopho hic (l. c. *text.* 21), quod, logice considerando, dicere aliud esse quod quid erat esse rei et rem ipsam, apparebit absurdum, si quis unicuique eorum quod quid erat esse imposuerit nomen. Tunc enim eadem ratione, et ipsum, et quod quid erat esse, erit aliud quod quid erat esse. Verbi gratia, equus est quædam res habens quod quid erat esse equo. Quod quidem si sit alia res ab equo, habeat hæc res quoddam nomen et vocetur A. A ergo cum sit quædam res, habebit quod quid erat esse alterum a se, sicut equus ; et ita huic, quod est equo esse, erit aliud quod quid erat esse ; quod patet esse absurdum. Et si aliquis dicat, quod quod quid est esse quidditatis equi, est ipsa substantia, quæ est quidditas equi, quid prohibet statim a principio dicere, quod quædam sunt quod quid erat esse? — Ex his ergo patet, quod non solum res et quod quid erat esse ejus sunt unum quocunque modo, sed etiam sunt unum secundum rationem, ut ex dictis potest esse manifestum. Non enim est unum secundum accidens, unum et quod quid erat esse uni, sed est unum per se ; et ita sunt secundum rationem unum.

Probat illud idem Philosophus (l. c.) alia ratione, quæ talis est. Si aliud est

quod quid erat esse rei et res, hoc procedet in infinitum. Oportet enim dicere, quod sint duæ res, quarum altera sit unum, et altera quod quid erat esse uni. Et eadem ratione erit tertia res, quæ est quod quid erat esse ei, quod est quid esse unius; et sic in infinitum. Cum ergo non sit procedere in infinitum, palam est quod unum et idem est in his, quæ dicuntur primo et per se, et non per accidens, unumquodque, et id quod est unicuique esse, idem esse. — 7. *Metaphys.* l. 5.

Ad primum ergo dicendum cum Philosopho hic, quod in his quæ dicuntur secundum accidens, non est verum dicere, quod sit idem quod quid erat esse, et ipsum cujus est quod quid erat esse, et hoc propter duplex significare. Cum enim dicitur homo albus, ex parte subjecti potest aliquid attribui ei ratione subjecti, vel accidentis ratione. Si ergo diceremus, quod quod quid est albi hominis, sit idem homini albo, duo possunt significari : scilicet quod sit idem homini, vel quod sit idem albo. Quare patet quod quodammodo est idem quod quid est albi hominis, cum homine albo, et quodammodo non idem; non enim est idem homini, nec etiam albo homini respectu subjecti, sed tamen est idem ipsi passioni, id est albo. Idem enim est quod quid erat albo, et album; licet non possit dici, quod sit idem cum homine albo, ne intelligatur esse idem cum subjecto. — *Ibid.*

Ad secundum dicendum, quodquod quid est esse est id quod significat definitio ; unde cum definitio prædicetur de definito, oportet quod quid est esse de definito prædicari. Non igitur est quod quid est esse hominis humanitas, quæ de homine non prædicatur, sed animal rationale mortale; humanitas enim non respondetur quærenti quid est homo, sed animal rationale mortale. Sed tamen humanitas accipitur ut principium formale ejus quod est quod quid erat esse, ut supra dictum est. — *Ibid.*

Ad tertium dicendum, quod patet ex dictis, quomodo quod quid erat esse unius-cujusque est idem cum unoquoque, et quomodo non; est enim idem in his quæ sunt per se, non in his quæ sunt per accidens. — *Ibid.*

ARTICULUS VIII

QUOMODO DIFFERANT HÆC NOMINA, QUIDDITAS, QUOD QUID ERAT ESSE, ESSENTIA, FORMA, ET NATURA.

Videtur quod quinque illa nomina differant inter se ita, ut de eodem dici non possint.

1. Essentia enim sequitur ens; sed multa dicuntur entia, de quibus non possunt dici vel natura vel quidditas vel quod quid erat esse vel forma, ut sunt negationes et privationes, ut patet : ergo essentia differt ab aliis, et quibusdam convenit, quibus illa non conveniunt. — Cf. *Opusc.* 30 (*de Ente et Essentia*), c. 1.

2. Præterea, natura definitur a Philosopho 2. *Phys.* (*text.* 3 ; c. 1) principium motus et quietis ejus in quo est (*de Pot.* q. 9, a. 2, arg. 11) ; unde patet quod reperitur tantum in mobilibus ; ergo differt ab aliis.

3. Præterea, forma est alterum principium rerum materialium, ut dicit Philosophus 1. *Phys.* (*text.* 65 ; c. 7) et 8. *Metaphys.* (*text.* 3 ; l. 7, c. 1). Ergo reperitur tantum in rebus materialibus. Ergo differt a quidditate et quod quid erat esse, quæ omni enti convenire possunt. — 1. *Phys.* l. 13 (12) ; 8. *Metaphys.* l. 1.

Sed contra est, quod Philosophus pluribus in locis indifferenter utitur his nominibus.

Respondeo dicendum, quod hæc nomina, secundum quod hic sumuntur, aliqualiter differunt, et aliqualiter sunt idem. Sumuntur autem hic, secundum quod sunt id, quod significatur per definitionem rei. — « Essentia » ergo dicitur, secundum quod per eam et in ea res esse habet. (*Opusc.* 30, c. 1, in fine). Quia vero illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est quod signi-

ficamus per definitionem quid est res, inde est quod nomen essentiæ a philosophis in nomen « quidditatis » mutatur. Et hoc est, quod Philosophus in 7. *Metaphys.* frequenter nominat « quod quid erat esse », id est hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam « forma », secundum quod per formam significatur perfectio, vel certitudo uniuscujusque rei, sicut dicit Avicenna in 2. suæ *Metaphysicæ*. Hoc etiam alio nomine « natura » dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor modorum, quos Boethius *de Duabus Naturis* (c. 1; Migne t. 64, col. 1341) assignat, secundum scilicet quod natura dicitur esse illud, quod quocunque modo intellectu capi potest; non enim res intelligibilis est nisi per suam definitionem et essentiam; et sic etiam dicit Philosophus 4. *Metaphys.*, quod omnis substantia est natura. Nomen autem naturæ hoc modo sumptæ videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione. — *Opusc.* 30, c. 1; cf. *tract. de Formis* q. 1, a. 2, in c. versus fin. — Et sic patet, quomodo illa nomina idem significent, et quomodo non.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut multoties dictum est, ens secundum Philosophum 5. *Metaphys.* (*text.* 13 et 14; l. 4, c. 7) dicitur dupliciter : uno modo, quod dividitur per decem genera; alio modo, quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est, quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur: dicimus enim, quod affirmatio est opposita negationi, et quod cæcitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici aliquid quod sit ens, nisi quod in re aliquid ponat; unde primo modo cæcitas et hujusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiæ non sumitur ab ente secundo modo dicto; aliqua enim dicuntur hoc modo entia, quæ essentiam non habent, ut in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator, in eodem loco, dicit : « Ens primo modo dictum est quod significat substantiam rei ». — *Opusc.* 30, c. 1, init.

Ad secundum dicendum, quod non sumitur natura eodem modo hic et in 2. *Phys.* Dicitur enim natura multipliciter, ut Boethius in libro *de Duabus Naturis et Una Persona Christi* (c. 1; — Migne t. 64, col. 1341) dicit. Primo enim modo dicitur natura, secundum quod communiter ad omnia entia se habet, prout natura definitur omne id quod intellectu quoquo modo capi potest. Secundo modo, prout tantum substantiis convenit; et sic natura dicitur esse quod agere vel pati potest. Tertio modo dicitur natura, quod est principium motus vel quietis in eis, in quibus per se est, et non secundum accidens. Quarto modo unumquodque informans specifica differentia dicitur natura (2. *Sent.* dist. 37, q. 1, a. 1, in c.). Sumitur ergo hic natura primo modo aut quarto, non tertio, quo modo sumitur 2. *Phys.*

Ad tertium similiter dicendum, quod forma non sumitur hic secundum quod est alterum principium compositi materialis, sed secundum quod per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscujusque rei, ut dictum est (in c.).

QUÆSTIO XXXI

DE DEFINITIONE SECUNDUM SE.

Deinde considerandum est de definitione secundum se, ex quibus constet.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR TRIA :

1. Utrum partes definiti sint in definitione.
2. Quomodo dignoscendæ sint partes speciei, quæ ponuntur in definitione.
3. Quomodo definitio et definitum ex partibus existens sit quid unum.

ARTICULUS I

UTRUM PARTES DEFINITI SINT IN DEFINITIONE.

Videtur quod partes definiti non sint in definitione.

1. Definitio enim est idem rei ; ergo si partes definiti sint in definitione, partes definitionis erunt idem partibus rei ; sed hoc non potest esse, quia partes definitionis prædicantur de definito, nulla autem pars integralis prædicatur de toto. — 7. *Metaphys.* l. 9.

2. Præterea, in definitione circuli non ponuntur semicirculi, qui sunt partes circuli : ergo in definitione rei non ponuntur partes definiti. — *Ibid.*

3. Præterea, oportet partes definitionis esse priores definito ; si ergo partes definiti sint in definitione, partes definitionis erunt idem partibus definiti, et ita partes definiti erunt priores definito ; quod videtur esse inconveniens, non enim videtur quod digitus sit prior homine, sed e converso. — 7. *Metaphys.* l. 10 et 9.

Sed contra est, quod dicit Philosophus 7. *Metaphys.* (*text.* 34 ; l. 6, c. 10), quod definitio syllabæ comprehendit in se definitionem quæ est elementorum, id est litterarum ; sed litteræ sunt partes syllabæ : ergo partes definiti comprehenduntur in definitione. — 7. *Metaphys.* l. 9.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quæstionis sciendum est, quod multipliciter dicitur *pars*, sicut in 5. *Metaphys.* (*text.* 30 ; l. 4, c. 25) dicitur. Uno enim modo dicitur pars quantitativa, hoc scilicet quod mensurat totum secundum quantitatem, sicut bicubitum est pars cubiti, et binarius senarii. Sed hic modus partium prætermittatur ad præsens ; non enim intendimus hic inquirere partes quantitatis, sed intendimus inquirere de partibus definitionis, quæ significant substantiam rei. Unde perscrutandum est de illis partibus ex quibus substantia rei componitur. — Pars autem substantiæ est et materia et forma, ex quibus est aliquid compositum. Et quodlibet istorum trium, scilicet materia, forma et compositum ex his, est substantia. Et ideo materia est quidem quodammodo pars alicujus, quodammodo non est, sed solum « illa ex quibus est ratio speciei », id est formæ. Intelligimus enim concavitatem quasi formam, et nasum materiam, et simum compositum. Et secundum hoc caro, quæ est materia vel pars materiæ, non est pars concavitatis, quæ est forma vel species ; nam caro est materia, in qua fit species ; sed tamen caro est aliqua pars simitatis, si tamen simitas intelligitur esse quoddam compositum et non solum forma. Et similiter totius quidem statuæ, quæ est composita ex materia et forma, pars est æs ; non autem est pars statuæ secundum quod statua accipitur solum pro specie, id est pro forma. Et ut sciatur quid est species, et quid est forma, dicendum est illud ad speciem pertinere, quod convenit unicuique in quantum speciem habet : sicuti in quantum habet speciem statuæ, convenit alicui quod sit figuratum vel aliquid hujusmodi. Sed id quod est materiale ad speciem, nunquam dicendum est secundum se de specie. Sciendum tamen, quod nulla materia, nec communis nec individuata, secundum se se habet ad speciem prout sumitur pro forma, sed secundum quod species sumitur pro universali : sicut hominem dicimus esse speciem, sic materia communis per se pertinet ad speciem, non autem materia individualis, in qua natura speciei accipitur. — 7. *Metaphys.* l. 9.

Sic ergo dicendum, quod partes rei quæ sunt quantum ad speciem ejus, ponuntur in definitione ; quæ vero quantum ad materiam, non. Sed quia materia potest considerari vel ut universalis vel ut particularis ; et cum partes rei sint priores et posteriores re ipsa diverso sensu, cum tamen universaliter verum sit, quod partes, quæ ponuntur in defini-

tione alicujus, sunt priores eo; — ideo ad majorem horum evidentiam considerandum est *primo*, quomodo partes sint priores et posteriores toto. — Dicit ergo Philosophus l. c. (7. *Metaphys. text.* 35; l. 6, c. 10), quod oportet quod omnes partes rationis, et in quas ratio dividitur, sint priores definito, vel omnes vel quædam. Et hoc dicitur propter hoc quod partes formæ quandoque non sunt de necessitate speciei, sed de perfectione : sicuti visus et auditus, quæ sunt partes animæ sensibilis, non sunt de integritate vel necessitate animalis; potest enim esse animal sine his sensibus; sunt tamen de perfectione animalis, quia animal perfectum hos etiam sensus habet. Et sic universaliter est verum, quod illæ partes quæ ponuntur in definitione alicujus, sunt universaliter priores eo. Sed acutus angulus, verbi gratia, quamvis sit pars recti, non tamen ponitur in definitione ejus, sed e converso; non enim ratio recti anguli resolvitur in definitionem acuti, sed e converso. Qui enim definit acutum, utitur recto definiendo; angulus enim acutus est angulus minor recto. Et similiter est de circulo, et semicirculo, qui definitur per circulum; est enim media pars circuli. Similiter est de digito et homine, qui ponitur in definitione digiti; definitur enim digitus, quod est talis pars hominis. Dictum est enim supra, quod partes formæ sunt partes rationis, non autem partes materiæ. Si igitur solæ partes rationis sint priores, non autem materiæ, sequitur quod quæcunque sint partes definiti, sicut materia, in quam scilicet resolvitur definitum ut compositum in materialia principia, sunt posteriora. Quæcunque vero sunt partes rationis et substantiæ, quæ est secundum rationem, id est partes formæ, secundum quam sumitur ratio rei, sunt priora toto, aut omnia, aut quædam, ratione supra dicta. — 7. *Metaphys.* l. 10.

Hæc autem exponit Philosophus per exempla, dicens, quod anima animalium, cum sit substantia animati secundum rationem, id est forma animati, a qua animatum habet propriam rationem, est substantia, id est forma et species, et quod quid erat esse tali corpori, scilicet organico. Corpus enim organicum non potest definiri nisi per animam, et secundum hoc anima dicitur quod quid erat esse tali corpori. Et quod hoc sit verum, patet per hoc, quod si aliquis bene definiat cujuscunque animalis partem, non potest eam bene definire nisi per propriam operationem : sicut si dicatur, quod oculus est pars animalis, per quam videt; ipsa autem operatio partium non existit sine sensu vel motu vel aliis operationibus partium animæ. Et sic oportet quod definiens aliquam partem corporis, utatur anima. Et quia ita est, oportet quod partes ejus, scilicet animæ, sint priores vel omnes, sicut in perfectis animalibus, vel quædam, sicut in imperfectis animalibus, eo quod est compositum ex anima et corpore. Sed corpus et partes corporis sunt posteriores forma, quæ est anima, cum oporteat animam in ejus definitione poni, ut jam dictum est. Et id quod dividitur in partes corporis, non est anima, sed totum simul, id est compositum. Patet igitur, quod partes corporis sunt priores composito quodammodo, et quodammodo non. Sunt quidem priores sicut simplex composito, in quantum animal compositum ex eis constituitur. Non sunt autem priores, secundum modum quo dicitur esse prius id quod potest esse sine alio; non enim partes corporis possunt esse separatæ ab animali; non enim digitus quocunque modo se habens est digitus : ille enim qui est decisus vel mortuus, non dicitur digitus nisi æquivoce, sicut digitus sculptus vel depictus. Sed secundum hanc considerationem hujusmodi partes sunt posteriores composito animali, quia animal sine digito esse potest. Sed quædam partes sunt, quæ licet non sint priores toto animali hoc modo prioritatis, quia non possunt esse sine eo, sunt tamen secundum hanc considerationem simul, quia sicut ipsæ partes

non possunt esse sine integro animali, ita nec integrum animal sine eis. Hujusmodi autem sunt partes principales corporis, in quibus primo consistit forma, scilicet anima: scilicet cor vel cerebrum. Nec ad propositum differt quidquid tale sit. — 7. *Metaphys.* l. 10.

Quantum ad *secundum* vero sciendum est, quod hoc compositum, quod est animal vel homo, potest dupliciter sumi, vel sicut universale vel sicut singulare: sicut universale quidem, sicut homo, animal; sicut singulare, ut Socrates et Callias. Quæ autem sunt in singularibus, sed universaliter dicta, non sunt solum forma, sed sunt simul totum quoddam compositum ex determinata materia et determinata forma, non quidem ut singulariter, sed universaliter. Homo enim dicit aliquid compositum ex anima et corpore, non autem ex hac anima et hoc corpore. Sed singulare dicit aliquid compositum ex ultima materia, id est materia individuali; est enim Socrates aliquid compositum ex hac anima et hoc corpore; et similiter est in aliis singularibus. Sic igitur patet, quod materia est pars speciei. Speciem autem hic intelligimus non formam tantum, sed quod quid erat esse. Et patet etiam, quod materia est pars totius singularis, quod significat naturam speciei in hac materia determinata. Est enim materia pars compositi, compositum autem est tam universale quam particulare. — *Ibid.*

Ex his ergo manifestum est quæ partes debeant poni in definitione. Cum enim ostensum sit quæ partes sint speciei, et quæ partes individui, quia materia communiter sumpta est pars speciei, hæc autem materia determinata est pars individui, manifestum est quod solum illæ partes sunt partes rationis, quæ sunt partes speciei, non autem quæ sunt partes individui. In definitione enim hominis ponitur caro et os, sed non hæc caro et hoc os. Et hoc ideo, quia ratio definitiva non assignatur nisi universaliter, ut supra (q. præced. a. 5, c.) dictum est. Cum enim quod quid erat esse sit idem cum eo cujus est, ut ostensum est, illius tantum erit definitio, quæ est ratio significans quod quid erat esse, quod est idem cum suo quod quid erat esse. Hujusmodi autem sunt universalia et non singularia. Circulus enim et id quod est circulo esse, sunt idem; et similiter anima et id quod est animæ esse. Sed ipsorum quæ sunt composita ex materia et specie individuali, sicut circuli hujus, vel alicujus aliorum singularium, horum non est definitio. Nec differt, utrum singularia sint sensibilia vel intelligibilia. Singularia quidem sensibilia sunt circuli ærei et lignei. Intelligibilia singularia sunt circuli mathematici. Quod autem in mathematicis considerentur aliqua singularia, ex hoc patet, quia considerantur ibi plura unius speciei, sicut plures lineæ æquales, et plures figuræ similes. Dicuntur autem intelligibilia hujusmodi singularia, secundum quod absque sensu comprehenduntur per solam phantasiam, quæ quandoque intellectus vocatur, secundum illud in 3. *de Anima* (*text.* 20; c. 5): « intellectus passivus corruptibilis est ». Ideo autem singularium circulorum non est definitio, quia illa quorum est definitio, cognoscuntur per suam definitionem. Sed singularia non cognoscuntur, nisi dum sunt sub sensu vel imaginatione, quæ etiam intelligentia dicitur, quia res considerat sine sensu sicut intellectus. Sed hujusmodi singulares circuli, recedentes ab actuali inspectione sensus, quantum ad sensibiles, aut imaginationis, quantum ad mathematicos, non est manifestum utrum sint in quantum sunt singulares. Sed tamen semper dicuntur et cognoscuntur per rationem universalis; cognoscuntur enim hi circuli sensibiles etiam quando non actu videntur, in quantum sunt circuli, non in quantum sunt hi circuli. Ratio autem hujus est, quia materia, quæ principium est individuationis, est secundum se ignota, et non cognoscitur nisi per formam, a qua sumitur ratio universalis. Et ideo singularia non cognoscuntur in

sua absentia, nisi per universalia. Materia autem non solum est principium individuationis in singularibus sensibilibus, sed etiam in mathematicis. Materia enim alia est sensibilis, alia intelligibilis. Sensibilis quidem, ut æs et lignum, vel etiam quælibet materia mobilis, ut ignis et aqua et hujusmodi omnia, et a tali materia individuantur sensibilia singularia. Intelligibilis vero materia est, quæ est in sensibilibus, non in quantum sunt sensibilia, sicut mathematica sunt. Sicut enim forma hominis est in tali materia quæ est corpus organicum, ita forma circuli vel trianguli est in hac materia quæ est continuum vel superficies vel corpus. — 7. *Metaphys.* l. 10.

Ex his igitur patet, quomodo se habeat de toto et parte, et de priori et posteriori, id est cujus pars sit pars, et quomodo posterior. Partes enim materiæ individuæ sunt partes compositi singularis, non autem speciei nec formæ. Partes autem materiæ universalis sunt partes speciei, sed non formæ. Et quia universale definitur et non singulare, ideo partes materiæ individualis non ponuntur in definitione, sed solum partes materiæ communis, simul cum forma vel partibus formæ. — *Ibid.*

Ad primum ergo dicendum, quod partes definitionis significant partes rei, in quantum a partibus rei sumuntur partes definitionis; non ita quod partes definitionis sint partes rei, non enim animal est pars hominis neque rationale, sed animal sumitur ab una parte, et rationale ab alia; animal enim est quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet rationem; natura autem sensitiva est ut materialis respectu rationis: et inde est quod genus sumitur a materia, differentia a forma, species autem a forma et materia simul. — 7. *Metaphys.* l. 9.

Ad secundum dicendum, quod definitio circuli non continet in se definitionem incisionum, id est partium ex circulo incisarum, ut semicirculi vel quartæ partis circuli. Sed definitio quæ est syllabæ, comprehendit in se definitionem quæ est elementorum, id est litterarum. Et hujus ratio est, quia elementa, scilicet litteræ, sunt partes syllabæ quantum ad speciem suam et non secundum materiam. Ipsa enim forma syllabæ in hoc consistit quod ex litteris componatur. Sed incisiones circuli sunt partes non circuli secundum speciem accepti, sed hujus circuli particularis vel horum circulorum, sicut materia in qua fit species circuli. Et hoc accipi potest ex regula quam tradit Philosophus 7. *Metaphys.* (*text.* 34; l. 6, c. 10.). Dicit enim ad speciem pertinere quod secundum se inest unicuique speciem habenti, ad materiam vero quod accidit speciei. Per se autem inest syllabæ quod ex litteris componatur. — Quod autem circulus sit actu divisus in semicirculos, hoc accidit circulo non in quantum est circulus, sed in quantum est hic circulus, cujus hæc linea dividitur, quæ est pars ejus ut materia. Unde patet, quod semicirculus est pars circuli secundum materiam individualem. Unde ista materia, quæ est hæc linea, est propinquior speciei quam æs, quod est materia sensibilis, quando rotunditas, quæ est forma circuli, fit in ære: — quia species circuli nunquam est præter lineam, est autem præter æs. Et sicut partes circuli quæ sunt secundum materiam individualem, non ponuntur in ejus definitione, ita etiam nec omnes litteræ ponuntur in definitione syllabæ, quæ scilicet sunt partes cum materia, ut litteræ descriptæ in cera vel prolatæ in aere; hæ enim jam sunt partes syllabæ, sicut materia sensibilis. Non enim oportet quod omnes partes in quas res aliqua resoluta corrumpitur, sint partes substantiæ. Non enim si linea divisa in duo dimidia corrumpitur, aut si homo resolutus in ossa et nervos et carnes corrumpitur, propter hoc sequitur quod linea sit ex dimidiis, et homo ex carnibus et ossibus, ita quod ista sint partes substantiæ ejus, sed sunt ex istis partibus sicut ex materia. Unde sunt partes ejus quod est compositum, sed formæ, et

cujus est ratio, id est ejus quod definitur, non adhuc sunt partes; quapropter nullæ tales partes ponuntur in rationibus convenienter. — Sciendum tamen, quod ratio talium partium in quorundam definitionibus ponitur, scilicet in definitionibus compositorum, quorum sunt partes; in quorundam vero definitionibus non oportet poni, scilicet in definitione formarum, nisi sint tales formæ, quæ sint simul sumptæ cum materia. Licet enim materia non sit pars formæ, tamen materia sine qua non potest concipi intellectu forma, oportet quod ponatur in definitione formæ; sicut corpus organicum ponitur in definitione animæ. Sicut enim accidentia non habent esse perfectum, nisi secundum quod sunt in subjecto, ita nec formæ nisi secundum quod sunt in propriis materiis; et propter hoc sicuti accidentia definiuntur ex additione subjectorum, ita et forma ex additione propriæ materiæ. Cum igitur in definitione formæ ponitur materia, est definitio ex additione, non autem cum ponitur in definitione compositi. — 7. *Metaphys.* l. 9.

Potest etiam dici, quod in illis partes materiæ non oportet in definitionibus poni, quæ scilicet non sumuntur simul cum materia, vel quæ non significant aliquid compositum ex materia et forma. Et hoc patet, quia propter hoc quod in quorundam rationibus non ponitur materia, in quorundam vero ponitur, contingit quod quædam sunt sicut ex principiis ex his in quæ corrumpitur, id est ex partibus in quas aliquid per corruptionem resolvitur. Et hæc sunt illa in quorum definitionibus ponuntur materiæ. Quædam vero non sunt ex prædictis partibus materialibus sicut ex principiis, sicut illa in quorum definitionibus non ponitur materia. Et quia in istorum definitionibus ponitur materia, quæ sunt simul accepta cum materia, non autem in aliis; ideo quæcunque significant aliquid compositum ex materia et forma, ut simum aut æneus circulus, hujusmodi corrumpuntur in partes materiales, et pars istorum est materia. Illa vero quæ non concipiuntur in intellectu cum materia, sed sunt omnino sine materia, sicut illa quæ pertinent solum ad rationem speciei et formæ, ista vel non corrumpuntur omnino, vel non corrumpuntur taliter, scilicet per resolutionem in aliquas partes materiales. Quædam enim formæ sunt quæ nullo modo corrumpuntur, sicut substantiæ intellectuales per se existentes. Quædam vero formæ non per se existentes, corrumpuntur per accidens, corrupto subjecto. Quare patet, quod hujusmodi partes materiales sunt principia et partes eorum quæ ab eis dependent, sicut dependet totum ex partibus ex quibus componitur. Non autem sunt partes nec principia speciei. Et propter hoc compositum, ut statua lutea, corrumpitur resoluta in materiam, scilicet in lutum, et sphæra ænea in æs, et Callias, qui est homo particularis, in carnem et ossa. Et similiter circulus particularis constans ex his lineis divisis, corrumpitur in incisiones. Sicut enim Callias est aliquis homo qui concipitur cum materia individuali, ita circulus cujus sunt partes istæ incisiones, est aliquis circulus particularis, qui concipitur cum individuali materia. Hoc tamen differt, quia singulares homines habent nomen proprium, unde nomen speciei non æquivocatur ad individua; sed nomen circuli æquivoce dicitur de circulo qui simpliciter et universaliter dicitur, et de singulis particularibus circulis. Et hoc ideo, quia singulis particularibus circulis non sunt nomina posita, sed nomina posita sunt singularium hominum. — Attendendum tamen, quod nomen speciei non æquivoce prædicatur de individuo, secundum quod prædicat de eo communem rationem speciei; prædicaretur autem æquivoce de eo, si prædicaretur in quantum significaret hoc individuum prout hujusmodi. Si enim dicam, Socrates est homo, non æquivocatur nomen hominis; sed si hoc nomen, homo, imponatur alicui singulari homini ut proprium nomen, æquivoce significabit

speciem et hoc individuum. Et similiter est de nomine circuli, quod æquivoce significat speciem et hunc circulum. — 7. *Metaphys.* l. 9.

Ad tertium patet solutio ex dictis (in c.).

ARTICULUS II

QUOMODO DIGNOSCENDÆ SINT PARTES SPECIEI, QUÆ PONUNTUR IN DEFINITIONE.

Videtur quod non sit alio modo dignoscere partes speciei, quam sic dicendo, quod partes materiæ non sunt partes speciei.

1. Et quidem hoc in quibusdam manifestum est, sicut in omnibus illis quæ manifeste apparent fieri in materiis diversis secundum speciem, sicut circulus invenitur fieri in ære et in lapide et in ligno. Unde manifestum est quod neque æs neque lapis neque lignum est aliquid de substantia circuli, quasi pars existat hujus speciei, quæ est circulus. Est autem hoc manifestum propter hoc quod circulus a quolibet istorum separatur: nihil autem potest separari ab eo quod est pars speciei. — In aliis quidem non est ita manifestum, scilicet in iis quorum species non inveniuntur fieri in diversis materiis, secundum speciem, sed semper in eisdem, sicut species hominis quantum ad hoc quod visibiliter apparet, non invenitur nisi in carnibus et ossibus. Nihil tamen prohibet, ut etiam ista quæ non videntur a propria materia separata, similiter se habeant ad suas materias, sicut illa quæ esse possunt in diversis materiis, et ab unaquaque earum separari. Si enim poneremus, quod non viderentur sensibiliter aliqui circuli nisi ex ære, nihilominus tamen sic non esset pars speciei circuli æs; et licet tunc non separaretur actu circulus ab ære, separaretur tamen mente, quia species circuli posset intelligi sine ære, ex quo æs non esset pars speciei circuli, licet difficile sit mente auferre et separare ab invicem quæ actu non separantur; non enim est hoc nisi illorum qui per intellectum supra sensibilia elevari possunt. Et similiter licet hominis species semper appareat in carnibus et ossibus et talibus partibus, videtur tamen eadem ratio esse hic et in circulo, si omnes circuli essent ænei. — 7. *Metaphys.* l. 11.

2. Præterea, idem videtur in mathematicis, in quibus materia intelligibilis est continuum, ut linea et superficies: scilicet quod linea non sit pars speciei, et quod non sit competens quod triangulus et circulus definiantur per lineas et continuum: sic enim omnia ista, scilicet linea et continuum quodlibet, dicuntur ad circulum et triangulum, sicut carnes et ossa ad hominem, æs et lapides ad circulum; ergo utrobique est similis ratio. — *Ibid.*

Sed contra est, quod Philosophus 7. *Metaphys.* (*text.* 38 sq.; l. 6, c. 11) hunc modum dignoscendi partes speciei improbat. — 7. *Metaphys.* l. 11.

Respondeo dicendum, cum Philosopho l. c., quod superfluum est auferre totaliter materiam sensibilem et intelligibilem, sicut Platonici faciebant: — quia quædam species rerum non sunt formæ sine materia, sed sunt « hoc in hoc forsan », id est formæ in materia, ita quod id quod resultat ex forma in materia existente, species est. Aut si non sunt sicut forma in materia, sunt se habentia sicut illa quæ habent formam in materia. Proprie enim in materia formam habent naturalia, in quibus quodammodo assimilantur mathematica, etiam in quantum proportio figuræ circuli vel trianguli ad lineas est sicut proportio formæ hominis ad carnes et ossa. Et ideo sicut species hominis non est forma aliqua sine carnibus et ossibus, ita forma circuli vel trianguli non est aliqua forma sine lineis. — Ideo autem prædicta opinio non bene se habet, in eo quod facit opinari quod hoc modo contingat esse hominem sine partibus materialibus, scilicet sine carnibus et ossibus, sicut contingit circulum esse sine ære, quod

manifeste non pertinet ad speciem circuli. Sed hoc non est simile. Non enim similiter se habet homo ad carnes et ossa, sicut circulus ad æs : quia circulus non est aliquid sensibile, secundum suam rationem ; potest enim intelligi sine materia sensibili : unde æs, quod est materia sensibilis, non est pars speciei circuli. Sed animal videtur esse quiddam sensibile : non enim potest definiri sine motu. Animal enim discernitur a non animali sensu et motu, ut patet in 1. *de Anima*. Et ideo non potest definiri animal sine partibus corporalibus habentibus se aliquo modo debito ad motum. Non enim manus est pars hominis quocunque modo se habens, sed quando est sic disposita quod potest perficere opus manus ; quod non potest facere sine anima, quæ est principium motus. Quare oportet quod manus cujuscunque sit pars hominis secundum quod est animata. Secundum vero quod est inanimata, non est pars, sicut manus mortua vel depicta. Unde oportet quod partes tales quæ sunt necessariæ ad perficiendum operationem speciei propriam, sint partes speciei, tam quæ sunt ex parte formæ, quam quæ sunt ex parte materiæ. Sic ergo solvitur quæstio a Philosopho in naturalibus. — 7. *Metaphys.* l. 11.

Sed in mathematicis adhuc est dubium. Cum enim dictum sit, quod cum animal sit sensibile, non potest definiri sine partibus sensibilibus, sicut circulus potest definiri sine ære, quod est sensibilis materia : ideo circa mathematica quæri potest, quare rationes, id est definitiones, partium non sunt partes rationis totorum, sicut quare hemicycla, id est semicirculi, non ponuntur in definitione circuli : non enim potest dici quod hæc, scilicet hemicycla, sint sensibilia, sicut æs est sensibilis materia. Sed solvit Philosophus dicendo, quod hoc nihil differt quantum ad propositum, utrum scilicet partes materiæ sint sensibilia vel non sensibilia, quia etiam non sensibilium est aliqua materia intelligibilis. Et talis materia, quæ scilicet non est pars speciei, est omnis ejus quod non est quod quid erat esse, et species eadem secundum se, sed est hoc aliquid, id est particulare aliquod demonstratum : — quasi dicat, in omni eo quod non est ipsa sua species, sed est aliquod individuum determinatum in specie, oportet esse aliquas partes materiæ, quæ non sunt partes speciei. Socrates enim quia non est ipsa sua humanitas, sed est habens humanitatem, idem habet in se partes materiales quæ non sunt partes speciei, sed quæ sunt partes hujus materiæ individualis, quæ est individuationis principium, ut has carnes et hæc ossa. Et similiter in hoc circulo sunt hæ lineæ, quæ non sunt partes speciei ; unde patet quod hujusmodi non sunt partes circuli qui est universalis, sed sunt partes singularium circulorum, sicut dictum est prius. Et propter hoc semicirculi non ponuntur in definitione circuli universalis, quia sunt partes singularium circulorum, et non universalis. Et hoc est verum tam in materia sensibili quam in materia intelligibili ; utroque enim modo invenitur materia, ut ex dictis patet. Si autem esset aliquod individuum quod esset ipsa sua species, sicut si Socrates esset ipsa sua humanitas, non essent in Socrate aliquæ partes, quæ non essent partes humanitatis. — *Ibid.*

Ad primum ergo patet solutio ex dictis, et ex his quæ dicentur in solutione secundi.

Ad secundum dicendum, quod hæc dicuntur secundum opinionem Platonicorum, qui existimabant, quod linea et continuum similiter dicantur ad circulum, sicut carnes et ossa ad hominem, et æs et lapides ad circulum. Removendo autem a triangulo et circulo continuum quod est linea, nihil remanet nisi unitas et numerus, quia triangulus est tres lineas habens, et circulus unam. Et ideo quia lineas non dicunt esse partes speciei, referunt omnes species ad numeros, dicentes quod numeri sunt species mathematicorum omnium. Dicunt enim, quod ratio duorum est ratio lineæ rectæ, propter

hoc quod linea recta duobus punctis terminatur. — Sed circa hoc inter Platonicos ponentes ideas est differentia quædam. Quidam enim non ponentes mathematica media inter species et sensibilia, dicentes species esse numeros, dicunt ipsam lineam esse dualitatem, quia non ponunt lineam mediam differentem a specie lineæ. Quidam vero dicunt, quod dualitas est species lineæ, et non linea. Linea enim est quoddam mathematicum medium inter species et sensibilia, et dualitas est ipsa species, et secundum eos in quibusdam non differunt species, et cujus est species, sicut in numeris, quia ipsas species dicebant esse numeros; unde idem dicebant esse dualitatem et speciem dualitatis. Sed lineæ hoc non accidit secundum eos, quia linea jam dicit aliquid participans speciem, cum multæ lineæ inveniantur esse in una specie; quod non esset, si ipsamet linea esset ipsa species. — Hos autem improbat Philosophus l. c. (7. *Metaphys. text.* 38 sq.; l. 6, c. 11) tribus rationibus. Quarum *prima* est : si soli numeri sint species, omnia ista quæ participant uno numero, participant una specie. Multa autem sunt diversa specie quæ participant uno numero. Unus enim et idem numerus est in triangulo propter tres lineas, et in syllogismo propter tres terminos, et in corpore propter tres dimensiones. Accidit igitur multorum specie diversorum esse unam speciem. Quod non solum Platonicis, sed etiam Pythagoricis accidit, qui etiam ponebant naturam omnium rerum esse numeros. *Secunda* est : si carnes et ossa non sunt partes speciei humanæ, nec lineæ speciei trianguli, pari ratione nulla materia est pars speciei. Sed secundum Platonicos, in numero dualitas attribuitur materiæ, unitas autem speciei; ergo sola unitas est species. Dualitas autem et per consequens omnes alii numeri tamquam materiam implicantes non erunt species; et sic una tantum erit species omnium rerum. *Tertia* est : illa sunt unum, quorum species est una; si igitur omnium species est una, sequetur quod omnia sint unum secundum speciem, et non solum quæ videntur esse diversa. Potest tamen dici, quod hoc tertium non est alia ratio a secunda, sed est inconveniens, quod ex secunda conclusione sequitur secundæ rationis. — 7. *Metaphys.* l. 11.

ARTICULUS III

QUOMODO DEFINITIO ET DEFINITUM EX PARTIBUS EXISTENS POSSIT ESSE UNUM.

Videtur quod definitio rei existens ex partibus non possit esse una.

1. Supponatur enim, quod definitio hominis sit animal bipes : dico quod animal bipes non est quid unum. Ex duobus enim, quorum unum non inest alteri, non fit unum. Sed hic, scilicet cum dicitur animal bipes, alterum eorum, scilicet animal, non participat altero, scilicet bipede, sicut homo albus albo participat. Et hoc ideo, quia animal est genus, bipes vero differentia. Genus vero non videtur participare differentiis; sequeretur enim quod idem participaret simul contrariis. Differentiæ enim sunt contrariæ, quibus genus differt, et per quas dividitur. Et pari ratione per quam participaret unam, participaret aliam. Si ergo est impossibile quod idem participet contraria, impossibile erit quod ex genere et differentia fiat unum. — 7. *Metaphys.* l. 12.

2. Præterea, si dicatur genus participare aliquo modo differentia, prout scilicet animal non accipitur in sua communitate, sed contrahitur per differentiam ad speciem, et sic per consequens ex genere et differentia fieri unum; tamen adhuc erit eadem ratio ad ostendendum quod definitio non significat unum, si sunt plures differentiæ in definitione positæ : — sicut si ponantur in definitione hominis istæ tres differentiæ, quarum prima sit gressibile, vel habens pedes, secunda sit bipes, tertia vero non alatum. Non enim poterit dici, quare ista sint unum et non multa. Non est enim suffi-

ciens ad hoc ratio, quia insunt uni, puta animali, quod est homo. Sic enim sequeretur quod omnia essent unum; sequeretur enim quod omnia accidentia, quæ insunt alicui subjecto, essent unum per se; sic enim loquimur de uno et ad invicem et ad subjectum. Et cum ea quæ accidunt uni subjecto, accidant etiam alteri, sequeretur quod illa duo subjecta etiam essent unum, puta nix et cygnus, quibus inest albedo ; et sic deducendo sequeretur quod omnia essent unum. Non ergo potest dici, quod ex pluribus differentiis fiat unum, etiam dato quod ex genere et differentia fiat unum. Et sic ex duabus partibus videtur quod definitio non significet unum. — *Ibid.*

3. Præterea, non est assignare causam, quæ ex duobus aut pluribus, ex quibus est definitio, faciat unum aut ipsum definitum ex his constans. Cum enim homo sit animal bipes, quæ videntur esse duo, merito dubitatur, quare homo est unum et non plura. — 8. *Metaphys.* l. 5 (4).

Sed contra est, quod sicut dicit Philosophus 7. *Metaphys.* (*text.* 43 ; l. 6, c. 12), definitio est una ratio, et id quod significatur per ipsam, est substantia rei; unde oportet quod definitio sit ratio significativa unius alicujus, quia substantia rei, quam definitio significat, est unum quid ; ergo necesse est quod definitio sit quid unum. — 7. *Metaphys.* l. 12.

Respondeo dicendum cum Philosopho hic l. c., quod ad investigandam unitatem definitionum oportet primum intendere de definitionibus quæ dantur secundum divisionem generis in differentias. Istæ enim sunt definitiones veræ, in quibus non est aliud quam primum genus et differentiæ. Dantur enim et quædam definitiones per aliqua accidentia vel per aliquas proprietates, vel etiam per aliquas causas extrinsecas, quæ non significant substantiam rei. Et ideo hujusmodi propositiones non sunt ad propositum. Ideo autem dico, quod in definitione est primum genus cum differentiis, quia etsi aliquando in definitionibus ponantur aliqua genera intermedia inter genus primum, quod est generalissimum, et species ultimas quæ definiuntur, tamen illa genera media nihil aliud sunt quam genus primum, et differentiæ comprehensæ in intellectu generis medii cum genere primo. Sicut si in definitione hominis ponatur animal, quod est genus intermedium, patet quod animal nihil aliud est quam substantia, quæ est genus primum, cum aliquibus differentiis. Est enim animal substantia animata sensibilis. Et similiter, si aliquod genus determinatur per plures differentias ; semper enim posterius genus comprehendit prius cum aliqua differentia. Et sic patet, quod omnis definitio resolvitur in primum genus et aliquas differentias. Omnino autem non differt, utrum per plura aut per pauca definiatur aliquod definitum. Quare non differt, utrum per pauca vel per duo, ita quod illorum duorum unum sit genus et aliud differentia. Sicut ejus quod est animal bipes, animal est genus, et alterum, scilicet bipes, differentia. — 7. *Metaphys.* l. 12. — Ostendendum ergo primo, quomodo ex istis duobus fiat unum. Quod sic patet. Genus enim non est præter ea quæ sunt species generis. Non enim invenitur animal quod non sit nec homo nec bos nec aliquid aliud hujusmodi. Aut si inveniatur aliquid quod est genus præter species, non accipitur ut genus, sed ut materia. Contingit enim aliquod et esse genus aliquorum et materiam, sicut vox est genus litterarum et est materia. Et quod sit genus, patet per hoc quod differentiæ additæ voci faciunt species vocum litteratarum ; et quod etiam sit materia, patet quia ex hac, scilicet voce, fiunt elementa, scilicet litteræ, sicut aliquid fit ex materia. — Sciendum est autem, quod licet idem secundum nomen possit esse genus et materia, non tamen idem eodem modo acceptum. Materia enim est pars integralis rei, et ideo de re prædicari non potest ; non enim potest dici, quod homo sit caro et os. Genus autem prædicatur de specie ; unde oportet quod significet aliquo modo

totum. Sicut enim propter hoc quod est innominata privatio, aliquando simplici nomine materiæ significatur materia cum privatione, ut æs accipitur pro ære infigurato, cum dicimus quod ex ære fit statua; ita etiam quando forma est innominata, simplici nomine materiæ intelligitur compositum ex materia et forma, non quidem determinata, sed communi, et sic accipitur ut genus. Sicut enim compositum ex materia et forma determinata est species, ita compositum ex materia et forma communi est genus. Et hoc in pluribus patet. Corpus enim potest accipi et ut materia animalis, et ut genus : si enim in intellectu corporis intelligatur substantia completa ultima forma, habens in se tres dimensiones, sic corpus est genus, et species ejus erunt substantiæ completæ perfectæ per has ultimas formas determinatas, sicut per formam auri vel argenti aut olivæ aut hominis; si vero in intellectu corporis non accipiatur nisi hoc quod est habens tres dimensiones, cum aptitudine ad formam ultimam, sic corpus est materia. Et similiter est de voce: si enim in intellectu vocis includatur ipsa vocis formatio in communi, secundum formam quæ distinguitur in diversas formas litterarum et syllabarum, sic vox est genus; si autem in intellectu vocis accipitur solum substantia soni, cui possibile est advenire prædictam formationem, sic vox erit materia litterarum. Ex quo etiam patet, quod vox, secundum quod est genus, non potest esse sine speciebus; non enim potest esse sonus formatus quin aliquam determinatam formam habeat hujus vel illius litteræ. Sed si omnino careret forma litterali prout est materia, sic inveniretur sine litteris, sicut æs invenitur absque his quæ sunt ex ære. Si ergo prædicta sunt vera, palam est quod definitio est quædam ratio ex differentiis unitatem habens, ita quod tota essentia definitionis in differentia quodammodo comprehenditur; ex hoc enim animal, quod est genus, non potest esse absque speciebus, quia formæ specierum, quæ sunt differentiæ, non sunt aliæ formæ a forma generis, sed sunt formæ generis cum determinatione : sicut patet, quod animal est quod habet formam sensitivam; homo autem est quod habet formam sensitivam talem, scilicet cum ratione; leo vero qui habet talem, scilicet cum abundantia audaciæ; et sic de aliis. Unde cum differentia additur generi, non additur quasi aliqua diversa essentia a genere, sed quasi in genere implicite contenta, sicut determinatum continetur in indeterminato, ut album in colorato. — 7. *Metaphys.* l. 12.

Jam vero quod nec multitudo differentiarum impedit unitatem definitionis, manifestatur sic. In definitionibus in quibus sunt multæ differentiæ, oportet non solum dividi genus in differentiam, sed etiam dividi differentiam primam in differentiam secundam : sicut animalis differentia est pedalitas, secundum quam animal dicitur habere pedes, vel gressibile. Sed quia hæc differentia multipliciter invenitur, iterum oportet scire differentiam animalis habentis pedes, quæ sit differentia ejus in quantum est habens pedes, scilicet per se et non per accidens. Et ideo quia habenti pedes accidit habere alas, non est dicendum dividendo differentiam, quod habentis pedes aliud est alatum, aliud non alatum, si homo bene velit dicere divisionem differentiarum. Sed tamen quandoque aliquis dividens differentias, facit hoc, ut scilicet dividat per ea quæ sunt secundum accidens, in quantum sunt signa quædam differentiarum essentialium nobis ignotarum. Sed hoc modo est hæc differentia dividenda « habens pedes », scilicet : hujusmodi animalium aliud est habens pedes scissos et aliud non scissos. Istæ enim sunt differentiæ pedis, scilicet scissum et non scissum. Et ideo habens pedes scissos, per se dividet hanc differentiam, quæ est habens pedes; scissio enim pedis est quædam pedalitas; et hæc differentia quæ est habere pedes scissos, est quoddam contentum sub hoc quod est habere pedes; et habent se ad invicem sicut determina-

tum et indeterminatum : sicut diximus de genere et differentia. Et ita semper procedendum est in divisione differentiarum, donec dividens veniat ad non differentia, id est ad ultimas differentias, quæ non dividuntur ulterius in alias differentias. Et tunc tot erunt species pedis, quot differentiæ et species animalium habentium pedes æquales differentiis. Quælibet enim individualis differentia constituit speciem specialissimam. — 7. *Metaphys.* l. 12.

Sic ergo palam est quod si semper sumantur per se differentiæ, et non per accidens, quod ultima differentia erit tota substantia rei et tota definitio; includit enim in se omnes præcedentes particulas. Quod enim in differentia includatur genus, ostensum est ex hoc quod genus non est sine differentiis. Sed quod ultima includat omnes præcedentes, palam est ex hoc quod, nisi hoc dicatur, sequitur quod oporteat in definitionibus multoties eadem dicere, et hoc erit superfluum et nugatorium. Hoc autem inconveniens ideo accidit, quia si aliquis dicat in definiendo animal « habens pedes bipes », quod oportebit eum dicere, si bipes sit alia differentia ab habente pedes, non includens eam, nihil aliud dixit sic definiens, quam « animal habens pedes, duos pedes habens ». Bipes enim nihil aliud est quam duos pedes habens; in quo manifeste includitur pedes habens : unde patet quod si utraque opponatur differentia, est nugatio. Et iterum si hoc, quod est bipes, dividat aliquis « propria divisione », id est per ea quæ sunt per se et non accidens, sequetur ulterius multoties dici idem, et toties quot sumuntur differentiæ : ut si dicam, quod animalis bipedis aliud est habens pedes scissos in quinque digitos, aliud in quatuor. Si quis vellet definiens hominem ponere omnes differentias intermedias, toties repeteret idem, quot differentias apponeret. Diceret enim quod homo est animal pedes habens, duos pedes habens, scissos in quinque digitos. Et quia ista sunt inconvenientia, igitur manifestum est quod si in definitione accipiantur differentiæ, una erit ultima, scilicet quæ substantiam et speciem definiti comprehendet, et ab ejus unitate definitio erit una. — Hoc autem fieri non potest, si aliquis in dividendo et definiendo accipiat differentiam secundum accidens, sicut si dicatur, quod habentium pedes aliud est album aliud nigrum, tot erunt ultimæ differentiæ, quot factæ divisiones, quia una earum alteram non includet. — *Ibid.*

Palam est ergo ex prædictis quod quamvis in definitione ponatur genus et differentia, tamen definitio est ratio ex differentiis tantum, quia genus non est præter differentias, ut supra dictum est. Et quamvis ponantur multæ differentiæ in definitione, tamen tota definitio dependet et constituitur ex ultima, quando fit divisio « secundum rectum », id est a communiori ad minus commune descendendo secundum per se differentias, et non accipiendo quasi a latere differentias per accidens. Manifestum autem erit, quod tota definitio constituatur ex ultima differentia, ex hoc quod si quis transponat partes talium definitionum, sequetur inconveniens : sicut si aliquis dicat definitionem hominis esse animal bipes habens pedes; ex quo enim dictum est bipes, superfluum est apponere pedes habens; sed si diceretur primo pedes habens, adhuc restaret inquirendum utrum esset bipes, dicendo pedes habens. — Ex hoc patet, quod illæ differentiæ, secundum quod sunt multæ, habent inter se ordinem determinatum. Non autem hoc potest intelligi quod in substantia rei sit aliquis ordo; non enim potest dici quod hoc substantiæ sit prius, et illud posterius, quia substantia est tota simul et non per successionem, nisi in quibusdam defectivis, sicut sunt motus et tempus. Unde patet, quod multæ partes definitionis, non significant multas partes essentiæ, ex quibus essentia constituatur sicut ex diversis; sed omnes significant unum quod determinatur ultima differentia. — Patet etiam ex hoc, quod cujuslibet speciei est una

tantum forma substantialis, sicut leonis una est forma, per quam est substantia, et corpus, et animatum corpus, et animal, et leo. Si enim essent plures formæ secundum omnia prædicta, non possent omnes una differentia comprehendi, nec ex eis unum constitueretur. — 7. *Metaphys.* l. 12.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet idem genus in se continere diversas differentias, sicut indeterminatum continet in se diversa determinata. Et etiam propter hoc solvitur objectum, quia non hoc modo advenit differentia generi, ut diversa essentia ab eo existens, sicut advenit album homini. — *Ibid.*

Ad secundum dicendum, quod ratio ista procedit de differentiis secundum accidens, de quibus non est eadem ratio cum differentiis per se, ut dictum est; hujusmodi enim differentiæ sic per accidens acceptæ, non essent unum nisi subjecto, quod non sufficit ad unitatem definitionis. — *Ibid.*

Ad tertium dicendum cum Philosopho (8. *Metaphys. text.* 15; l. 7, c. 6), quod illa dubitatio est eadem, ac si quæratur, quare æs sit rotundum. Ponamus enim quod definitio hujus nominis, vestis, sit æs rotundum, et quod hoc nomen significet istam definitionem; cum quæritur, quæ sit causa, quare ista definitio, æs rotundum, sit unum, non videtur esse dubitabilis, eo quod æs est sicut materia, et rotundum sicut forma. Nulla enim alia est causa quare ista sunt unum, nisi illa quæ facit id, quod est in potentia, esse actu. Et hoc est agens in omnibus, in quibus est generatio. Unde cum hoc sit quod quid erat esse significatum per definitionem, scilicet id quod est in potentia fieri actu, manifestum est quod agens est causa in rebus generabilibus et corruptibilibus, quare quod quid erat esse, una est definitio. — Eodem modo solvitur objectio, quæ posset fieri de mathematicis circa hoc. Duplex est enim materia, scilicet sensibilis et intelligibilis. Sensibilis quidem est, quæ concernit qualitates sensibiles, calidum et frigidum, rarum et densum, et alia hujusmodi, cum qua quidem materia concreta sunt naturalia, sed ab ea abstrahunt mathematica. Intelligibilis autem materia dicitur, quæ accipitur sine sensibilibus qualitatibus vel differentiis, sicut ipsum continuum. Et ab hac materia non abstrahunt mathematica. Unde sive in sensibilibus sive in mathematicis semper oportet quod sit in definitionibus aliquid quasi materia et aliquid quasi forma : sicut in hac definitione circuli mathematici, Circulus est figura superficialis, superficies est quasi materia, et figura quasi forma. Eadem est enim ratio, quare definitio mathematica est una, et quare definitio naturalis, licet in mathematicis non sit agens, sicut in naturalibus, quia utrobique alterum est sicut materia, alterum sicut forma. — 8. *Metaphys.* l. 5 (4).

Quæcunque autem non habent materiam intelligibilem, ut mathematica, nec sensibilem, ut naturalia, sicut sunt substantiæ separatæ, statim unumquodque eorum est unum aliquid. In his enim quæ habent materiam, non statim unumquodque est unum, sed unitas eorum est ex hoc quod unitas advenit materiæ. Sed si aliquid sit forma tantum, statim est unum, quia non est in eo ponere aliquid quocunque ordine prius quam exspectet unitatem a forma. Cum enim decem prædicamenta non hoc modo se habeant ex additione ad ens, sicut species se habent ex additione differentiarum ad genera; sed hoc ipsum quod est ens, manifestum est quod ens non exspectat aliquid additum ad hoc quod fiat hoc, id est substantia, vel quantum, vel quale; sed statim a principio est vel substantia, vel quantitas, vel qualitas. Et hæc est causa, quare in definitionibus non ponuntur nec unum nec ens ut genus, quia oporteret quod unum et ens se haberet ut materia ad differentias, per quarum additionem ens fieret vel substantia, vel quantitas, vel qualitas. Et similiter id quod est separatum omnino a materia, quod est suum quod quid erat esse, ut supra dictum est, statim est unum, sicut et statim est ens; non enim

est in eo materia exspectans formam, a qua habeat unitatem et esse; et ideo in talibus non est aliqua causa movens ad hoc quod sit unum. Habent tamen quædam eorum causam substituentem substantias sine motu substantiarum earum, et non sicut in generabilibus quæ per motum fiunt. Statim enim unumquodque eorum est aliquod ens, et aliquid unum, non ita quod ens et unum sint genera quædam, aut singillatim existentia præter singularia quæ Platonici ponebant. — 8. *Metaphys.* l. 5 (4).

Animadvertendum est autem, quod Platonici, qui posuerunt participationem, qua scilicet inferiora participant superiora, ut hic homo hominem, et homo animal et bipes, inquirebant quid est causa participationis, et quid participare; ut eis innotesceret quare est unum, hoc quod dico animal bipes. Alii vero ponunt causam unitatis hominis quandam consubstantialitatem, sive coexistentiam animæ cum corpore, sicut si significaretur in abstracto anima cum corpore, quasi diceremus animationem : sicut Lycophron dixit, quod scientia est medium inter animam et scire. Alii autem dixerunt, quod ipsum vivere est medium per quod conjungitur anima corpori. — *Ibid.*

Horum dictas positiones excludit Philosophus l. c. (8. *Metaphys. text.* 16; l. 7, c. 6) dicens, quod si hoc bene dicitur de anima et corpore, quod sit aliquod medium uniens, eadem ratio erit in omnibus quæ se habent ut materia et forma, quia secundum hoc, coalescere erit medium, quasi quædam consubstantialitas aut quædam conjunctio sive vinculum inter animam, per quam subsistit animal, et sanitatem. Et esse trigonum erit quoddam medium componens figuram trigoni. Et esse album erit quoddam medium quo componitur albedo superficiei. Quod est manifeste falsum. Unde falsum est, quod vivere sit medium quo componitur anima corpori, cum vivere nihil aliud sit quam esse animatum.

Et causas errorum prædictorum assignans dicit, quod causa quare talia posuerunt, est quia inquirebant quid est faciens unum potentiam et actum; et inquirebant differentias eorum, quasi oporteat eas colligari per aliquod unum medium, sicut ea quæ sunt diversa secundum actum. Sed, sicut dictum est, ultima materia, quæ scilicet est appropriata ad formam, et ipsa forma, sunt idem ; aliud enim eorum est sicut potentia, aliud sicut actus. Unde simile est quærere quæ est causa alicujus rei, et quæ est causa quod illa res sit una; quia unumquodque in quantum est, unum est, et potentia et actus quodammodo unum sunt. Quod enim est in potentia, fit in actu. Et sic non oportet ea uniri per aliquod vinculum, sicut ea quæ sunt penitus diversa. Unde nulla causa est faciens unum ea quæ sunt composita ex materia et forma, nisi quod movet potentiam in actum. Sed illa quæ non habent materiam, simpliciter et per se ipsa sunt aliquid unum, sicut aliquid existens. — Et sic patet, non solum quomodo definitio constans ex partibus sit aliquid unum, sed etiam quomodo definitum sit aliquid unum. — 8. *Metaphys.* l. 5 (4).

QUÆSTIO XXXII

DE ESSENTIA ET DEFINITIONE SECUNDUM QUOD IN DIVERSIS DIVERSIMODE INVENIUNTUR.

Deinde considerandum est de essentia et definitione, prout diversimode inveniuntur in diversis.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR SEX :

1. Utrum essentia sit id quod significat definitio.
2. Quomodo sit essentia in rebus materialibus, et quomodo in iis accipiantur partes definitionis.
3. Quomodo in immaterialibus.
4. Quomodo in accidentalibus.
5. Quid est essentia et quod quid erat esse in unoquoque.
6. Utrum essentiæ rerum sint ab æterno.

ARTICULUS I

UTRUM ESSENTIA SIT ID QUOD SIGNIFICAT DEFINITIO.

De hoc vide tractatum *de Formis* (1) q. 4, a. 1.

ARTICULUS II

QUOMODO SIT ESSENTIA IN REBUS MATERIALIBUS, ET QUOMODO IN IIS ACCIPIANTUR PARTES DEFINITIONIS.

I. Videtur quod materia non sit de essentia rerum materialium.

1. Cum enim materia sit principium individuationis, sequeretur quod essentia, quæ complecteretur materiam et formam, esset tantum particularis et non universalis; ex quo sequeretur ulterius universalia definitionem non habere, cum essentia sit id quod significatur per definitionem. — *Opusc.* 30 (*de Ente et Essentia*) c. 2.

2. Præterea, eadem secundum rem est forma totius, quæ significatur puta nomine humanitatis, et forma partis, quæ significatur puta nomine animæ; differunt autem solum secundum rationem; nam forma partis dicitur secundum quod perficit materiam, et facit eam esse in actu; forma autem totius, secundum quod totum compositum per eam in specie collocatur. Sed materia non includitur in forma partis; ergo nec in forma totius; ergo non pertinet ad essentiam rerum. — 7. *Metaphys.* l. 9.

3. Præterea, Commentator super 7. *Metaphys. text.* 34 rationem talem adducit: essentia rei est substantia declarans rem quidditative; materia non est substantia declarans quidditatem rei : ergo materia non pertinet ad essentiam rei; ut colligitur ex 1. *Phys.* (*text.* 69; c. 7), ubi dicitur, quod materia secundum se est ignota, et per consequens alterius declarativa non est. — Cfr. Cajetanus in *Opusc.* 30 (*de Ente et Essentia*) c. 2, q. 4 in princ.

(1) Infra in appendice hujus sectionis.

4. Præterea, in 7. *Metaphys. text.* 21 Commentator ait: si quidditas hominis esset homo compositus ex materia et forma, tunc quidditas hominis haberet quidditatem, et sic quidditatis esset quidditas; quod est falsum. Tenet consequentia, quia quæcunque sunt idem, quidquid habet unum, habet et reliquum; si ergo quidditas hominis et homo compositus sunt idem, cum homo compositus habeat quidditatem, sequitur quod quidditas hominis habeat quidditatem. — *Ibid.*

5. Præterea, Aristoteles 7. *Metaphys.* (*text.* 34; l. 6, c. 10) expresse dicit materiam non esse partem quidditatis, et 2. *Phys.* (*text.* 28; c. 3) partes definitionis in genere causæ formalis collocat; unde et 10. *Metaphys.* (*text.* 25; l. 9, c. 9) dicit, quod mas et femina non variant speciem, quia sunt differentiæ materiales. — *Ibid.*

6. Præterea, materia est causa corruptionis et distinctionis suppositi a natura, quorum opposita conveniunt quidditatibus; sunt enim essentiæ rerum ingenerabiles, incorruptibiles, insensibiles et hujusmodi. — *Ibid.*

Sed contra est auctoritas Philosophi 6. *Metaphys.* (*text.* 2; l. 5, c. 1) dicentis, quod res naturales habent in sui ratione materiam sensibilem, et in hoc differunt a mathematicis. — 7. *Metaphys.* l. 9 circa med.

II. Videtur quod in definitione rerum materialium genus non sumatur a materia et differentia a forma.

1. Si enim genus sumatur a materia, se habebit ut pars; pars autem non prædicatur de toto; ergo genus non prædicabitur de toto; ergo falsum est quod genus sumatur a materia, et similiter est de differentia. — 7. *Metaphys.* l. 9; vide circa hoc multa objecta in Logica q. 3, a. 4.

2. Præterea, si dicatur quod genus significat totam essentiam, contra ergo, quæ differunt specie, differunt genere; quæ enim differunt specie, differunt essentia. — *Opusc.* 30, c. 3.

Sed contra est, quod dicitur 5. *Metaphys.* (*text.* 7 ad 12; l. 4, c. 6), ea sunt unum genere, quæ subjecto et materia sunt unum. — 5. *Metaphys.* l. 7 et 8 (al. l. 6).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra (q. 30, a. 8, ad 1) dictum est, essentia ab ente dicitur, quod dividitur per decem genera. Unde necesse quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur : sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis (*Opusc.* 30 *de Ente et Essentia* c. 1.). Sed quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, posterius autem et secundum quid de accidentibus ; inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodam modo et secundum quid. Substantiarum vero quædam sunt simplices, et quædam compositæ, et in utrisque est essentia ; sed in simplicibus veriori et nobiliori modo. Secundum etiam quod habent esse nobilius, sunt etiam causa eorum quæ sunt composita, ad minus substantia prima et simplex (quæ Deus est). Sed quia illarum substantiarum essentiæ sunt nobis magis occultæ, ideo ab essentiis compositorum incipiendum est, ut a facilioribus convenientior fiat disciplina. In substantiis igitur compositis forma et materia notæ sunt, ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici, quod alterum eorum tantum essentia dicatur. Quod enim materia sola non sit essentia, planum est, quia res per suam essentiam cognoscibilis est et in specie ordinatur vel in genere ; materia autem non est cognitionis principium, nec secundum illam aliquid ad speciem vel ad genus determinatur, sed secundum id solum quo in actu aliquid est. Neque etiam forma tantum substantiæ compositæ essentia dici potest, quamvis quidam hoc asserere conentur. Ex his enim quæ dicta sunt patet quod essentia est id quod per definitionem rei significatur ; definitio autem substantiarum naturalium non tantum formam sed etiam materiam continet ; aliter enim definitiones naturales et mathematicæ non differrent. Nec etiam potest dici, quod materia, in definitione substantiæ naturalis, ponatur sicut additum essentiæ ejus vel sicut ens extra illam naturam vel essentiam ejus : quia hic modus proprius est accidentibus, quæ essentiam perfecte non habent, unde oportet quod in definitione sua substantiam vel subjectum recipiant quod est extra genus eorum. Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam. Non etiam potest dici, quod essentia significet relationem, quæ est inter materiam et formam, vel aliquid supperadditum illis : quia hoc de necessitate esset accidens extraneum a re, nec per eam res cognosceretur ; quæ omnia essentiæ non conveniunt. Per formam enim, quæ est actus materiæ, materia efficitur ens actu et hoc aliquid ; unde illud quod superadvenit, non dat esse actu simpliciter materiæ, sed esse actu tale, sicut accidentia faciunt, ut albedo facit actu album. Unde quando talis forma acquiritur, non dicitur generari simpliciter, sed secundum quid. — *Opusc.* 30 (*de Ente et Essentia*), c. 2.

Relinquitur ergo quod nomen essentiæ in substantiis compositis significat illud, quod est ex materia et forma compositum. Et huic positioni consonat verbum Boethii in commento *Prædicamentorum*, ubi dicit, quod ousia significat compositum. Ousia enim apud Græcos idem est quod essentia apud nos, ut ipsemet in lib. *de Duabus Naturis* (c. 3 ; — Migne PP. Lat. t. 64, c. 1344) fatetur. Avicenna autem dicit, quod quidditas substantiarum compositarum est ipsa compositio formæ et materiæ. Huic etiam ratio concordat, quia esse substantiæ compositæ non est tantum formæ nec tantum materiæ, sed ipsius compositi ; essentia autem est secundum quam res dicitur esse. Unde oportet ut essentia qua res denominatur ens, non tantum sit forma nec tantum materia, sed utrumque, quamvis hujusmodi esse sive essentiæ sola forma suo modo

sit causa : sicut enim in aliis videmus, quæ ex pluribus principiis constituuntur, quod res non denominantur ex altero principiorum illorum tantum, sed ab eo quod utrumque complectitur : ut patet in saporibus, quia ex actione calidi digerentis humidum causatur dulcedo; et quamvis hoc modo calor sit causa dulcedinis, non tamen denominatur corpus dulce a calore, sed a sapore, qui calidum et humidum complectitur. — Non tamen materia quælibet pertinet ad essentiam rei, puta hominis, sed materia indeterminata et non signata, sicut supra dictum est; non enim in definitione hominis ponitur hoc os et hæc caro, sed os et caro absolute, quæ sunt materia hominis non signata. — *Opusc.* 30 (*de Ente et Essentia*) c. 3.

Unde patet quod essentia hominis et Socratis non differunt, nisi secundum signatum et non signatum. Unde Commentator dicit super 7. *Metaphys.* (*text.* 20), quod Socrates non aliud est quam animalitas et rationalitas, quæ sunt quidditas ejus : sicut etiam essensia generis et essentia speciei secundum signatum et non signatum differunt; quamvis alius modus designationis sit utrobique : quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus; designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quæ ex forma rei sequitur. Hæc autem determinatio vel designatio quæ est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei existens, quod nullo modo in essentia generis sit; imo quidquid est in speciei, est etiam in genere, licet non determinatum. Si enim animal non esset totum quod est homo, sed pars ejus, non prædicaretur de eo, cum nulla pars integralis prædicetur de suo toto. Hoc autem quo modo contingat, poterit videri, si inspiciatur corpus secundum quod ponitur pars animalis, et secundum quod ponitur genus; non enim potest dici eo modo esse genus, quo est pars integralis. — Hoc igitur nomen quod est « corpus », multipliciter accipi potest. Corpus enim secundum quod est in prædicamento substantiæ, dicitur ex eo quod habet talem naturam, ut in eo designari possint tres dimensiones; ipsæ autem tres dimensiones designatæ sunt corpus quod est in genere quantitatis. Contingit autem in rebus quod id, quod habet unam perfectionem, ad ulteriorem perfectionem pertingat : sicut patet in homine, qui naturam sensitivam habet et ulterius intellectivam. Similiter etiam et super hanc perfectionem, quæ est habere talem formam, ut in ea possint tres dimensiones designari, potest alia perfectio addi, ut vita vel aliquid hujusmodi. — Potest ergo hoc nomen « corpus » rem quandam designare, quæ habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum cum præcisione, ut scilicet ex illa forma nulla ulterius perfectio sequatur, sed si aliquid aliud superadditur, sit præter significationem corporis sic dicti. Et hoc modo corpus erit materialis et integralis pars animalis : quia sic anima erit præter id quod significatum est nomine corporis, et superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet ex anima et corpore, sicut ex partibus constituitur animal. — Potest etiam hoc nomen « corpus » hoc modo accipi, ut significet rem quandam quæ habet talem formam, ex qua possint in ea tres dimensiones designari, quæcunque forma sit illa, sive ex ea possit provenire alia ulterior perfectio, sive non. Et hoc modo corpus erit genus animalis, quia in animali nihil est accipere quod in corpore implicite non contineatur. Non enim anima alia est ab illa forma, per quam in re illa poterant designari tres dimensiones. — Et ideo, quando dicebam, quod corpus est quod habet talem formam ex qua possunt designari tres dimensiones in eo, intelligebam quæcunque forma esset illa, sive anima esset, sive lapideitas, sive quæcunque alia forma. Et sic forma animalis implicite in corpore sive in corporis forma continetur, prout corpus est genus ejus. Et etiam talis est habitudo animalis ad hominem. Si

enim animal nominaret tantum rem talem quæ habet quandam perfectionem ut possit sentire et moveri per principium in ipso existens, cum præcisione alterius perfectionis, tunc quæcunque alia perfectio ulterius superveniret, haberet se ad animal per modum partis, et non sicut implicite contenta in ratione animalis; et animal non esset genus, sed est genus secundum quod significat rem quandam ex cujus forma potest provenire sensus et motus, quæcunque sit illa forma, sive sit anima sensibilis tantum sive sit anima sensibilis et rationalis simul.

Sic igitur genus significat indeterminate id totum quod est in specie; non enim significat tantum materiam; similiter etiam differentia significat id totum quod est in specie et non tantum formam; et etiam definitio significat totum; et etiam species; — sed diversimode : quia *genus* significat totum ut quædam denominatio determinans id quod est materiale in re, sine determinatione propriæ formæ; unde genus sumitur a materia, quamvis non sit materia. Unde patet quod corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem, ut possint in eo designari tres dimensiones : quæ quidem perfectio est ut materialis se habens ad ulteriorem perfectionem. *Differentia* vero, e converso, est sicut quædam determinatio a forma determinata sumpta, præter hoc quod de intellectu primo sit materia determinata : ut patet cum dicitur animatum, scilicet illud quod habet animam, non determinatur quid sit, utrum corpus vel aliquid aliud. Unde dicit Avicenna (*Metaphys.* tract. 5, c. 6), quod genus non est in differentia ut pars essentiæ ejus, sed solum sicut ens extra quidditatem sive essentiam : sicut etiam subjectum est de intellectu passionum; et ideo genus non prædicatur de differentia, per se loquendo, ut dicit Aristoteles 3. *Metaphys.* (*text.* 10; l. 2, c. 3) et 4. *Top.* (c. 3), nisi forte sicut subjectum prædicatur de passione. Sed *definitio* sive *species* comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam quam designat nomen generis, et determinatam formam quam designat nomen differentiæ. — *Opusc.* 30, c. 3.

Et ex hoc patet ratio, quare genus et species et differentia se habeant proportionaliter ad materiam, formam et compositum in natura, quamvis non sint idem cum illis, quia neque genus est materia, sed sumitur a materia ut significans totum; nec differentia est forma, sed sumitur a forma ut significans totum. Unde dicimus hominem esse animal rationale, et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore. Ex corpore enim et anima dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quædam tertia res constituta, quæ neutra illarum est; homo enim nec est anima nec corpus. Sed si homo aliquo modo ex animali et rationali dicatur esse, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Intellectus enim animalis est sine determinatione formæ specialis naturam exprimens rei, ex eo quod est materiale respectu ultimæ perfectionis. Intellectus autem hujus differentiæ « rationalis » consistit in determinatione formæ specialis; ex quibus duobus intellectibus constituitur intellectus speciei vel definitionis. Et ideo, sicut res constituta ex aliquibus non recipit prædicationem earum rerum ex quibus constituitur, ita nec intellectus recipit prædicationem eorum intellectuum ex quibus constituitur; non enim dicimus, quod definitio sit genus vel differentia. — *Ibid.*

Ut autem sciatur, quomodo essentiæ rerum compositarum se habeant ad rationem generis, speciei et differentiæ, sciendum est, quod cui convenit ratio generis, speciei vel differentiæ, prædicatur de hoc singulari signato. Unde impossibile est quod ratio generis vel speciei vel differentiæ, conveniat essentiæ secundum quod per modum partis significatur, ut nomen humanitas vel animalitatis. Et ideo dicit Avicenna (*Metaphys.* tract. 5, c. 5) quod rationalitas non est differentia, sed

differentiæ principium ; et eadem ratione humanitas non est species, nec animalitas genus. Similiter etiam non potest dici, quod ratio generis, speciei et differentiæ conveniat esse secundum quod est quædam res existens extra singularia, ut Platonici ponebant : quia sic genus et species non prædicarentur de hoc individuo; non enim potest dici, quod Socrates sit hoc quod ab eo separatum est ; nec separatum illud proficit in cognitione hujus singularis signati. Et ideo relinquitur quod ratio generis vel speciei vel differentiæ conveniat essentiæ secundum quod significatur per modum totius, ut (in) nomine hominis vel animalis, prout implicite vel indistincte continet totum hoc quod in individuo est. — Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari : *Uno modo* secundum naturam et rationem propriam, et hæc est absoluta consideratio ipsius; et hoc modo nihil est verum de ea dicere, nisi quod convenit sibi secundum quod hujusmodi. Unde quidquid aliorum sibi attribuitur, falsa est attributio; verbi gratia, homini, in eo quod est homo, convenit rationale et animal et alia quæ in ejus definitionem cadunt ; album vero vel nigrum vel quodcunque hujusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod est homo. Ideo si quæratur, utrum ista natura possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione ejus, nunquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter, si unitas esset de intellectu et ratione ejus, tunc esset una et eadem natura Socratis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari. *Alio modo* consideratur secundum quod habet esse in hoc vel in illo; et sic de ipsa prædicatur aliquid per accidens ratione ejus in quo est : sicut dicitur quod homo est albus, quia Socrates est albus, quamvis homini non conveniat in eo quod est homo. — Hæc autem natura habet duplex esse, unum in singularibus et aliud in anima ; et secundum utrumque esse, consequuntur accidentia dictam naturam. Et sic in singularibus habet multiplex esse secundum diversitatem singularium, et tamen ipsi naturæ secundum propriam considerationem, scilicet absolutam, nullum istorum esse debetur. Falsum enim est dicere, quod natura hominis in quantum hujusmodi, habeat esse in hoc singulari ; si enim esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, non esset unquam extra hoc singulare ; similiter, si conveniret homini in quantum est homo, non esse in singulari, nunquam esset in eo. Sed verum est dicere, quod homo, in quantum est homo, non habet quod sit in hoc singulari vel in illo. — Patet ergo quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita quod non fiat præcisio alicujus eorum ; et hæc natura sic considerata est quæ prædicatur de omnibus individuis. Non tamen potest dici, quod ratio universalis conveniat naturæ sic acceptæ: quia de ratione universalis est et unitas et communitas. Naturæ autem humanæ neutrum eorum convenit secundum suam absolutam considerationem; si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocunque inveniretur humanitas, inveniretur communitas ; et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quidquid in eo est, est individuatum. Similiter etiam non potest dici, quod ratio generis accidat naturæ humanæ secundum illud esse, quod habet in individuis : quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem ut sit unum quid conveniens cuilibet, quod ratio universalis exigit. — *Opusc.* 30 (*de Ente et Essentia*), c. 4.

Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturæ humanæ secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus, et habet rationem uniformem ad omnia individuantia quæ sunt extra animam, prout

essentialiter est imago omnium, et inducens in cognitionem omnium, in quantum sunt homines; et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei, et attribuit sibi. Unde dicit Commentator 1. *de Anima*, quod intellectus est qui facit universalitatem in rebus ; hoc etiam Avicenna in suæ *Metaphysicæ* lib. 8 dicit. Et quamvis hæc natura intellecta habeat rationem universalis, secundum quod comparatur ad res, quæ sunt extra animam, quia est una similitudo omnium; tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo, est species quædam intellecta particularis. Ex quo patet defectus Commentatoris in 3. *de Anima text.* 5, qui voluit ex universalitate formæ intellectæ unitatem intellectus concludere : quia non est universalitas illius formæ secundum hoc esse, quod habet intellectum, sed secundum quod ad res refertur ut similitudo rerum : sicut etiam si esset una statua corporea repræsentans multos homines, constat quod illa imago vel species statuæ haberet esse singulare et proprium, secundum quod esset in hac materia ; sed haberet rationem communitatis, secundum quod esset commune repræsentativum plurium. Et quia naturæ humanæ secundum suam absolutam considerationem convenit quod prædicetur de Socrate, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam — scilicet humanæ naturæ — considerationem, sed est de accidentibus, quæ consequuntur eam, secundum quoddam esse quod habet in intellectu ; ideo nomen speciei non prædicatur de Socrate, ut dicatur « Socrates est species », quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse quod habet in Socrate, vel secundum suam absolutam considerationem, scilicet in quantum est homo. Quidquid enim convenit homini in quantum est homo, prædicatur de Socrate. Et tamen prædicari convenit generi per se, cum in ejus definitione ponatur. Prædicatio enim est quoddam quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis, habens tamen fundamentum in re, ipsam unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur. Unde ratio prædicabilitatis potest claudi in ratione hujus intentionis quæ est genus, quæ similiter per actionem intellectus completur ; nihilominus id cui intellectus intentionem prædicabilitatis attribuit, componens id cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius id cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine « animal ». — Sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habeat ratione speciei : quia ratio speciei non est de illis quæ conveniunt ei secundum suam absolutam considerationem ; neque de accidentibus quæ consequuntur ipsam secundum esse quod habet extra animam, ut albedo vel nigredo ; sed est de accidentibus quæ consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu ; et per hunc modum convenit sibi ratio generis vel differentiæ. — *Opusc.* 30 (*de Ente et Essentia*), c. 4.

Et ex his patet qualiter sit essentia in rebus materialibus, et quomodo se habeat ad rationem generis, speciei et differentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod materia non quomodolibet accepta, est principium individuationis, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quæ sub certis dimensionibus consideratur. Hæc autem in definitione hominis, in quantum homo, non ponitur, sed poneretur in definitione Socratis, si Socrates definitionem haberet ; in definitione autem hominis ponitur materia non signata, ut patet ex dictis (in c.). — *Opusc.* 30, c. 2.

Ad secundum dicendum, quod hæc est una ex rationibus Averrois, qui existimavit materiam non esse partem quidditatis naturalis, sed cadere in definitionem rei naturalis, ut deferens illam quidditatem. Sed hoc est contra Aristotelem, qui dicit 6. *Metaphys.* (*text.* 2; l. 5, c. 1), quod

res naturales habent in sui definitione materiam sensibilem, et in hoc differunt a mathematicis. Non autem potest dici, quod substantiæ naturales definiantur per id quod non sit de essentia earum. Substantiæ enim non habent definitionem ex additione, sed sola accidentia, ut supra dictum est, et adhuc infra. Unde relinquitur quod materia sensibilis sit pars essentiæ substantiarum naturalium non solum quantum ad individua, sed etiam quantum ad species ipsas. Definitiones enim non dantur de individuis, sed de speciebus. Unde est alia opinio, quam sequitur Avicenna, et secundum hanc forma totius, quæ est ipsa quidditas speciei, differt a forma partis sicut totum a parte; nam quidditas speciei est composita ex materia et forma, non tamen ex hac forma et hac materia individua. Ex his enim componitur individuum, ut Socrates et Callias. — 7. *Metaphys.* l. 9.

Ad tertium dicendum, licet materia secundum se, id est solitarie sumpta, sit ignota, adjuncta tamen et substrata tali formæ specificæ seu genericæ, declarativa est alterius. — Cajetanus in *Opusc.* 30 (*de Ente et Essentia*), c. 2, q. 4, ad 1.

Ad quartum dicendum, quod negatur consequentia. Ad cujus probationem dicitur, quod major illa potest intelligi dupliciter. *Uno modo* sic : Quæcunque sunt idem realiter, quidquid realiter conjunctum est uni, est et realiter conjunctum alteri; et sic conceditur; sed non est contra nos. *Alio modo* : Quæcunque sunt idem realiter, quidquid prædicatur de uno, prædicatur de altero; et hoc modo est falsa. Aliquid enim convenit uni ut distincto secundum rationem ab altero, quod non convenit alteri : sicut in proposito, habere quidditatem convenit homini ut distincto a sua quidditate secundum rationem ; distinguitur enim ab illa ut habens ab habito. — *Ibid.* ad 2.

Ad quintum dicendum, quod Aristoteles 7. *Metaphys.* (*text.* 34 ; l. 6, c. 10) non removet materiam a quidditate, sed materiam particularem, et eas partes quæ per accidens se habent ad speciei intellectum, ut manus et pedes, verbi gratia, ab hominis ratione, et has carnes et hæc ossa. Quod autem partes definitionis in genere causæ formalis collocentur, non est contra id quod dicimus. Omne enim superius se habet ut formale respectu inferioris. Masculus quoque et femina etsi non differant specie in genere animalis, sicut album et nigrum, differunt tamen specie in genere sexus, cujus differentiæ ad genus animalis per accidens se habent, et ex parte materiæ; et propterea in illo genere non causant diversitatem. — *Ibid.* ad 3 ; cf. supra q. 30, a. 1 sqq. ; 7. *Metaphys.* l. 4, 5 et 9 ; 10. *Metaphys.* l. 11 (4).

Ad sextum dicendum, quod illa conveniunt materiæ particulariter existenti, et non materiæ abstractæ a singularibus, quæ est pars quidditatis specificæ; et ideo non oportet illa inesse quidditati, nec oportet materiam removeri a quidditate, propter hoc quod illorum opposita quidditati insunt. — Cajetanus l. c. ad 4.

Ad primum secundæ partis dicendum, quod genus et differentia sumuntur a partibus rei : non ita quod partes definitionis sint partes rei, sed ita quod significant rem ipsam quatenus habet illam partem, a qua sumi dicuntur. Cum enim dicitur « homo est animal rationale », animal significat hominem quatenus habet naturam sensitivam, rationale vero significat eundem hominem quatenus habet rationem. — 7. *Metaphys.* l. 9.

Ad secundum dicendum, quod quamvis genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum, quarum est idem genus, sit una essentia : quia unitas generis ex ipsa indeterminatione vel indifferentia procedit, non autem ita quod id quod significatur per genus, sit una natura numero in diversis speciebus, cui superveniat res alia, quæ sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam, quæ est una numero ; sed quia genus significat quandam formam, tamen

non determinate hanc vel illam, quam determinate differentia exprimit, quæ non est alia quam illa quæ indeterminate significabatur per genus. Et ideo dicit Commentator 12. *Metaphys. text.* 14, quod materia prima dicitur una per remotionem omnium formarum, sed genus dicitur unum per communitatem formæ designatæ; unde patet quod per additionem differentiæ, remota illa indeterminatione, quæ erat causa unitatis generis, remanent species diversæ per essentiam.—Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui, sicut natura generis respectu speciei; inde est quod, sicut id quod est genus, prout prædicatur de specie implicite in sua significatione, quamvis indistincte, significat totum id quod determinate est in specie; ita id quod est species, secundum quod prædicatur de individuo, oportet quod significet totum quod essentialiter est in individuo, licet indistincte. Et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis; unde homo de Socrate prædicatur. Si autem significatur natura speciei cum præcisione materiæ signatæ, quæ est principium individuationis, sic se habebit per modum partis; et hoc modo significat nomen humanitatis; humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem signata non est illud unde homo est homo; et ita nullo modo continetur inter illa ex quibus homo habet quod sit homo. Cum igitur humanitas in suo intellectu includat tantum ea ex quibus homo habet quod sit homo, patet quod a significatione ejus excluditur vel præciditur materia determinata vel signata. Et quia pars non prædicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Socrate prædicatur. Unde dicit Avicenna, quod quidditas compositi non est ipsum compositum cujus est quidditas, quamvis etiam ipsa quidditas sit composita : sicut humanitas, licet sit composita, non tamen est homo, imo oportet quod sit recepta in aliquo quod est materia signata. Sed quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formam, designatio autem individui respectu speciei est per materiam; ideo oportet ut nomen significans id unde natura generis sumitur, cum præcisione formæ determinatæ perficientis speciem, significet partem materialem totius, sicut corpus est pars materialis hominis. Nomen autem significans id unde sumitur natura speciei cum præcisione materiæ signatæ, significat partem formalem; et ideo humanitas significatur ut forma quædam. Et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus essentialibus materiæ et formæ, sicut forma domus superadditur partibus integralibus ejus; sed magis est forma, quæ est totum, scilicet formam complectens et materiam, cum præcisione tamen eorum per quæ materia est nata designari. —Sic ergo patet quod essentia hominis significatur hoc nomine « homo » et hoc nomine « humanitas », sed diversimode, ut dictum est : quia hoc nomen « homo » significat eam ut totum, in quantum scilicet non prætendit designationem materiæ, sed implicite continet eam et indistincte : sicut dictum est, quod genus continet differentiam. Et ideo prædicatur hoc nomen « homo » de individuis. Sed hoc nomen « humanitas » significat eam ut partem, nec continet in sua significatione nisi id, quod est hominis in quantum homo, et præcidit omnem designationem materiæ, unde de individuis hominis non prædicaretur. Et propter hoc quandoque hoc nomen « essentia » invenitur prædicatum de re : dicitur enim Socrates essentia quædam; et quandoque negatur, sicut quando dicitur quod essentia Socratis non est Socrates. — *Opusc.* 30, c. 3.

Et hæc dicta sunt, ut intelligatur, quomodo nomina generis, speciei et differentiæ significent aliquo sensu totum, aliquo sensu partem.

ARTICULUS III

QUOMODO SUMATUR DEFINITIO IN SUBSTANTIIS IMMATERIALIBUS.

Videtur quod non possit sumi definitio in substantiis spiritualibus.

1. Non enim videtur, quomodo possit in eis sumi genus et differentia; genus enim sumitur ab eo quod est in potentia, differentia vero a forma seu ab actu; sed non est assignare in substantiis immaterialibus partem quæ sit potentia, et partem quæ sit actus, sunt enim substantiæ simplices (1) : ergo non possunt in illis sumi genus et differentia. — V. in Logica q. 3, a. 4, quæstiunc. 2, arg. 2.

2. Præterea, sicut definitio se habet ad rem, ita partes definitionis ad partes rei; sed definitio significat rem definitam : ergo et partes definitionis significant partes rei ; sed in substantiis immaterialibus non est pars et pars : ergo de iis definitio dari non potest. — 1. *Sent.* dist. 25, q. 1, a. 1, arg. 2.

3. Præterea, quæcunque sunt unius generis, conveniunt et communicant in una potentia generis, ut dicitur 10. *Metaphys.* (*text.* 22 ; l. 9, c. 7) ; sed substantiæ immateriales non communicant in una potentia generis, quia immateriales sunt: ergo non possunt habere genus. — 2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 5, arg. 1.

4. Præterea, quæcunque exeunt ab aliquo communi per divisionem, exeunt ab illo ut prius erant in illo in potentia. Sed substantiæ separatæ non exeunt de potentia in actum, nisi sumatur potentia agentis; alias esset generabilis et corruptibilis. Nec iterum est ponere aliquod unum secundum rem in plures substantias separatas seu angelos divisum; hoc enim non posset esse, nisi illud unum esset quantum. Ergo non inveniuntur plures angeli ejusdem generis; non ergo est ponere angelos sub genere. — *Ibid.* arg. 2.

(1) « Quædam sunt indivisibilia actu et potentia, ut incorporalia ». *Opusc.* 42, c. 2 circa med.

5. Præterea, omne genus univoce et æqualiter prædicatur de suis speciebus; sed essentialia in substantiis separatis, quæ consequuntur naturam communem in ipsis, inveniuntur in illis secundum magis et minus : ergo in illis non est accipere genus. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra : 1. Genus substantiæ est tantum genus unum; sed substantiæ immateriales sunt in genere substantiæ : ergo videtur quod possint habere genus in quo conveniant, et per consequens differentiam qua differant. — *Ibid.* arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, differentia addita generi constituit speciem. Sed incorporeum, secundum Porphyrium, est differentia substantiæ. Ergo substantia incorporea est species substantiæ. Prædicatur autem de multis substantiis separatis specie differentibus. Ergo datur in substantiis immaterialibus genus et differentia. — *Ibid.* arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod invenitur triplex modus habendi essentiam in substantiis. *Aliquid* enim est, sicut Deus, cujus essentia est ipsum suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes, quod Deus non habet essentiam, quia essentia ejus non est aliud quam esse ejus. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere : quia omne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem præter esse suum : cum quidditas aut natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturæ in illis quorum est genus vel species ; sed esse est in diversis diversimode. *Secundo* invenitur essentia in substantiis compositis (1) ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter quod et ab alio esse habent ; et iterum natura vel quidditas earum recepta est in materia signata; et ideo sunt finitæ et superius et inferius, et in eis propter divisionem materiæ signatæ est possibilis multiplicatio individuorum in una specie; et in his sub-

(1) *Opusc.* 30, c. 6 in fine.

stantiis qualiter se habeat essentia ad intentiones logicas, supra (art. præced.) dictum est. *Tertio* invenitur essentia in substantiis creatis immaterialibus et intellectualibus, medio modo se habens inter primum et secundum modum habendi essentiam : in quibus est aliud esse quam essentia ipsarum, quamvis essentia sit sine materia ; unde esse earum non est absolutum, sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturæ recipientis; sed natura vel quidditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro *de Causis* (propos. 5), quod intelligentiæ sunt finitæ superius et infinitæ inferius. Sunt enim finitæ quantum ad esse suum quod a superiori recipiunt; non tamen finiuntur inferius, quia earum formæ non limitantur ad capacitatem alicujus materiæ recipientis eas; et in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, nisi in anima humana propter corpus cui unitur. — Et quia in illis substantiis quidditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in prædicamento ; et propter hoc invenitur in eis genus, species et differentia, quamvis earum differentiæ propriæ nobis occultæ sint. In rebus enim sensibilibus etiam ipsæ differentiæ essentiales nobis sunt ignotæ ; unde significantur per differentias accidentales, quæ ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt; unde differentiæ earum nec per se nec per accidentales differentias nobis significari possunt. — *Opusc.* 30, c. 6.

Hoc tamen sciendum, quod non eodem modo sumitur genus et differentia in illis substantiis et in substantiis sensibilibus : quia in sensibilibus genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia vero ab eo quod est formale in ipsa. Unde dicit Avicenna 1. *de Anima* c. 1, quod forma in rebus compositis ex materia et forma est differentia simplex ejus quod constituitur ex illa : non autem ita quod ipsa forma sit differentia, sed quia est principium differentiæ. Et idem dicit in sua *Metaphys.* Et dicitur talis differentia esse differentia simplex, quia sumitur ab eo quod est pars quidditatis rei, scilicet a forma. Cum autem substantiæ spirituales sint simplices quidditates, non potest in eis differentia sumi ab eo quod est pars quidditatis, sed a tota quidditate. Et ideo in principio *de Anima* (lib. 1, c. 1) dicit Avicenna, quod differentiam simplicem non habent nisi species quarum essentiæ sunt compositæ ex materia et forma. Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti : una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate. Differunt autem ab invicem in gradu perfectionis, secundum recessum a potentialitate, et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo quod sequitur illas in quantum sunt immateriales, sumitur in eis genus, sicut intellectualitas vel aliquid hujusmodi ; ab eo autem quod sequitur in eis gradum perfectionis, sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota. — Nec oportet has differentias esse accidentales, quia sunt secundum majorem et minorem perfectionem, quæ non diversificat speciem. Gradus enim perfectionis in recipiendo eandem formam non diversificat speciem, sicut albius et minus album in participando ejusdem speciei albedinem ; sed diversus gradus perfectionis in ipsis formis vel naturis participatis diversificat speciem : sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia, per quædam quæ fiunt media inter animalia et plantas, secundum Philosophum in lib. *de Animalibus.* — *Opusc.* 30, c. 6 ; 2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 5, c.

Ad primum ergo dicendum, quod est etiam invenire in substantiis immaterialibus aliquid ut potentiam, et aliquid ut actum. Omne enim quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius ; et hoc quod receptum est in eo, est actus ejus. Unde oportet quod ipsa forma vel quidditas, quæ est intelligentia, sit in po-

tentia respectu esse, quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus; et ita invenitur actus et potentia in intelligentiis, non tamen materia et forma nisi æquivoce; unde etiam pati, recipere, subjectum esse, et omnia hujusmodi, quæ videntur rebus ratione materiæ convenire, æquivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus, ut in 3. *de Anima* Commentator dicit. — *Opusc.* 30, c. 5. — Sic ergo ex ipsa possibilitate quidditatis, in substantiis separatis trahitur ratio generis; ex complemento autem quidditatis trahitur ratio differentiæ, secundum quod appropinquat ad esse in actu. — Non tamen sic sumuntur in eis genus et differentia sicut a diversis partibus, eo quod complementum in eis et possibilitas non fundantur super diversas partes quidditatis, sed super illud simplex : quod quidem habet possibilitatem secundum quod de se non habet esse, et complementum prout est quædam similitudo divini esse, secundum hoc quod appropinquabilis est magis et minus ad participandum divinum esse ; et ideo quot sunt gradus complementi, tot sunt differentiæ specificæ. — 2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 5, in c.

Ad secundum dicendum, quod, secundum Avicennam (*Metaphys.* tract. 5, c. 5), dupliciter definitio potest considerari : vel secundum id quod significatur per definitionem vel secundum intentionem definitionis. Si primo modo, tunc idem est significatum per definitionem et definitum ; unde dicit Philosophus 4. *Metaphys.* (*text.* 28; l. 3, c. 7), quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Et sic definitio et definitum sunt idem ; et hoc modo quæ ponuntur in definitione in recto, non sunt partes definitionis, id est rei per definitionem significatæ, sicut nec definiti. Si enim, cum dicitur animal rationale mortale, animal esset pars hominis, non prædicaretur de toto, cum nulla pars integralis de toto prædicetur. Unde animal dicit totum, et similiter rationale mortale. — Est tamen verum, quod in compositis genus et differentia quamvis non sint partes, tamen a partibus rei fluunt, ut ex supra dictis manifestum est : quia genus fluit a materia, quamvis non sit materia; et differentia a forma, quamvis forma non sit differentia, sed sit principium illius ; et sic definitio composita ostendit realem compositionem. In simplicibus autem (et præcipue in Deo) compositio quæ est in definitione, non reducitur in aliquam compositionem rei, sed solum secundum rationem, ut dictum est (in c.). — Et inde est quod sicut esse rei simplicis intellectus enuntiat per compositionem affirmativam plurium nominum, cum tamen in re nulla sit compositio; ita etiam quidditatem rei simplicis, in qua non est compositio, designat per plura nomina, quibus subest in re pluralitas rationum. Quæ tamen pluralitas rationum fundatur in angelis super distinctionem potentiæ et actus, quæ in illis distinguuntur. — Si autem consideretur definitio secundum suam intentionem, sic definitio non est definitum, sed ductivum in cognitionem ejus. Et sic etiam definitio est composita ex pluribus intentionibus, quarum nulla prædicatur de ipsa, nec e converso, quia intentio generis non est intentio definitionis; sed hoc non est nisi secundum intellectum, qui adinvenit has intentiones; et sic non est inconveniens, in simplicibus ponere totum et partem secundum operationem intellectus. — 1. *Sent.* dist. 25, q. 1, a. 1, in c.

Ad tertium dicendum, quod non oportet quod substantiæ creatæ immateriales conveniant nisi in una intentione potentiæ, quæ est possibilitas recipiendi esse a Deo, in quo subsistunt sine quantitate et materia. — 2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 5, ad 1.

Et per hoc patet responsio *ad quartum :* quia non oportet esse unam numero potentiam, quæ dividatur in omnes angelos, vel in qua prius fuerint in potentia quam in actu. — *Ibid.* ad 2.

Ad quintum dicendum, quod genus prædicatur æqualiter de speciebus quan-

tum ad intentionem, sed non semper quantum ad esse, sicut in figura et numero, ut in 3. *Metaphys.* (*text.* 11 ; l. 2, c. 3) dicitur. Sed hoc in speciebus non contingit, ut ibidem dicitur. Unde ex hoc sufficienter posset probari, quod non sunt unius speciei, non autem quod non sunt unius generis, cum conveniant in genere, ad quod se habent omnes angeli, sicut diversæ species numerorum se habent ad numerum, quarum una secundum se est prior alia. — *Ibid.* ad 3.

ARTICULUS IV

QUOMODO IN ACCIDENTIBUS SIT ESSENTIA ET IN EIS SUMATUR DEFINITIO.

Videtur quod in accidentibus non sit essentia, et in eis non possit sumi definitio.

1. Non potest enim dici, quod habeant essentiam primo modo habendi essentiam supra (art. præced.) relato, id est, ita quod esse eorum sit sua essentia ; nec secundo modo, non enim est in eis compositio materiæ et formæ ; nec tertio modo, non enim in eis invenitur potentia et actus. Ergo in accidentibus non est accipere essentiam, et proinde nec definitionem.

2. Præterea, genus sumitur in re ab eo quod est sicut potentia ; at in accidentibus, puta in albo, id quod est sicut potentia, est subjectum (1a, q. 3, a. 6, c. ; *Opusc.* 41). Ergo in accidentibus genus sumitur a subjecto. Sed hoc est impossibile, quia mutato subjecto mutaretur genus, et proinde essentia accidentis et definitio ; hoc autem videmus non fieri ; in cadavere enim mutatum est subjectum quod erat antea, et tamen accidentia remanent ejusdem speciei et generis, quæ erant antea, licet forte non eadem numero. Ergo in accidentibus non videtur qualiter sumatur, nec proinde qualiter sit essentia.

3. Præterea, essentia in omni eo in quo est, præcedit esse ; comparatur enim ad esse sicut potentia ad actum ; at nihil videtur esse prius quam suum esse, quod est inesse ; ab eo enim quod inest dicitur accidens : ergo in accidente non videtur esse essentia. — *Opusc.* 32, c. 4 post med.

4. Præterea, nulla essentia suscipit magis et minus ; accidentia, saltem multa, suscipiunt magis et minus (v. tract. *de Formis* q. 6, a. 1, ad 4) : ergo saltem multa accidentia non habent essentiam.

5. Præterea, sicut se habet essentia substantialis ad substantialem essentiam, ita se habet essentia accidentalis, si detur, ad essentiam accidentalem. Sed essentia substantialis in eodem non compatitur aliam essentiam substantialem (v. tract. *de Formis* q. 6, a. 1, c.). Ergo nec essentia accidentalis, si detur, compatietur in eodem essentiam accidentalem. At videmus multa accidentia diversa specie esse in eodem, puta albedinem et dulcedinem in lacte ; ergo dicendum, quod in accidentibus non sit essentia.

6. Præterea, quod non est aliquid, non potest habere essentiam nec definitionem. Sed Philosophus 1. *Poster.* (*text.* 35 ; c. 22) vocat accidentia non aliquid, dicens : « Ipsa autem de ipsis, quæcunque non aliquid sunt, prædicari non dicimus ; accidentia enim sunt hæc omnia ». Ergo accidentia non possunt habere essentiam vel definitionem. — 1. *Poster.* l. 34 (32).

7. Præterea, vel datur definitio accidentis in abstracto sumpti vel in concreto. Non potest dari definitio accidentis *in concreto* sumpti : quia sic non est quid unum, sed multa, secundum Philosophum 7. *Metaphys.* ; definitio autem non datur nisi unius. Nec etiam *in abstracto* sumpti ; sic enim non est quid compositum ; definitio autem, quæ constat ex genere et differentia, requirit saltem aliqualem compositionem potentiæ et actus, super quam fundetur (7. *Metaphys.* l. 3 et 4). Ergo non potest dari definitio accidentis.

Sed contra est, quod dicit Philosophus (7. *Metaphys.* *text.* 14 ; l. 6, c. 4) : Quod quid est uno modo significat substantiam,

et hoc aliquid ; alio vero modo quodcunque prædicamentorum, quantitatem, qualitatem et alia quæcunque talia. Ergo in accidentibus reperitur quod quid est et essentia et definitio. — 7. *Metaphys.* l. 4.

Respondeo dicendum, quod quia, ut dictum est (supra, a. 1), essentia per definitionem significatur, oportet quod accidentia eo modo habeant essentiam, quo habent definitionem. Definitionem autem habent incompletam, quia non possunt definiri, nisi ponatur subjectum in eorum definitione ; et hoc ideo est quia non habent in se esse absolutum per se a subjecto. Sed sicut ex materia et forma relinquitur esse substantiale, quando componitur ; ita ex accidente et subjecto relinquitur esse accidentale, quando accidens subjecto advenit. Et ideo etiam nec forma substantialis completam essentiam habet, nec materia : quia in definitione formæ substantialis oportet quod ponatur illud cujus est forma ; et ita definitio ejus est per additionem alicujus, quod extra ejus genus est, sicut et definitio formæ accidentalis : ut etiam in definitione animæ ponitur corpus a naturali, qui considerat animam solum in quantum est forma physici corporis. Sed tamen inter formas substantiales et accidentales tantum interest, quia, sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum sine eo cui advenit, ita nec illud cui advenit, scilicet materia ; et ideo ex conjunctione utriusque relinquitur illud esse, in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se ; propter quod ex conjunctione eorum relinquitur essentia quædam. Unde forma quamvis in se considerata non habeat rationem completam essentiæ, tamen est pars essentiæ completæ. Sed illud cui advenit accidens, est ens in se completum consistens in suo esse ; quod quidem esse naturaliter præcedit accidens, quod supervenit ; et ideo accidens superveniens, ex conjunctione sui cum eo cui supervenit, non causat illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens per se ; sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo, vel prædicatum sine subjecto. Unde ex accidente et subjecto non fit unum per se, sed unum per accidens ; et ideo ex eorum conjunctione non resultat essentia quædam, sicut ex conjunctione formæ cum materia ; propter quod accidens neque rationem completæ essentiæ habet, neque pars completæ essentiæ est ; sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet. — Sed quia illud, quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum quæ sunt post in illo genere : sicut ignis, qui est in fine caliditatis, est causa caloris in rebus calidis, ut in 2. *Metaphys.* (*text.* 4 ; l. 1 min., c. 1) dicitur ; — ideo substantia, quæ est principium in genere entis, maxime et verissime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium, quæ secundario et quasi secundum quid rationem entis participant. — Quod tamen diversimode contingit : quia enim partes substantiæ sunt materia et forma, ideo quædam accidentia principaliter consequuntur formam, et quædam materiam. Forma autem invenitur aliqua cujus esse non dependet a materia, ut anima intellectualis. Materia vero non habet esse nisi per formam. Unde in accidentibus, quæ sequuntur formam, est aliquid quod non habet communicationem cum materia, ut intelligere, quod non est per organum corporale, sicut probat Philosophus in 3. *de Anima* (*text.* 4 ; l. 3, c. 4). Aliqua vero ex consequentibus formam sunt, quæ habent communicationem cum materia, ut sentire. Sed nullum accidens sequitur materiam sine communicatione formæ. — *Opusc.* 30, *de Ente et Essentia*, c. 7.

In his tamen accidentibus, quæ materiam consequuntur, invenitur quædam diversitas. Quædam enim accidentia consequuntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam specialem, ut masculinum et femininum in animalibus, quorum diversitas ad materiam reducitur, ut dicitur in 10. *Metaphys.* (*text.* 25 ;

l. 9, c. 9) ; unde remota forma animalis, dicta accidentia non remanent nisi æquivoce. Quædam vero consequuntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam generalem ; et ideo remota forma speciali adhuc in ea remanent : sicut nigredo cutis in Æthiope est ex mixtione elementorum, et non ex ratione animæ ; et ideo post mortem in eo remanet. Et quia unaquæque res individuatur ex materia et collocatur in genere vel specie per suam formam, ideo accidentia quæ consequuntur materiam sunt accidentia individui, secundum quæ etiam individua ejusdem speciei differunt ad invicem. Accidentia vero quæ consequuntur formam, sunt propriæ passiones vel generis vel speciei ; unde inveniuntur in omnibus participantibus naturam generis vel speciei : sicut risibile consequitur in homine formam, quia risus contingit ex aliqua apprehensione animæ hominis. — Sciendum etiam est, quod aliquando accidentia ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, sicut color in igne, qui semper actu est calidus; aliquando vero secundum aptitudinem tantum, sed complementum accipiunt accidentia ex agente exteriori, sicut diaphaneitas in aere, quæ completur per corpus lucidum exterius ; et in talibus aptitudo est accidens inseparabile ; sed complementum quod advenit ex aliquo principio quod est extra essentiam rei vel non intrat constitutionem rei, est separabile, sicut moveri et hujusmodi. — *Ibid.*

Sciendum est autem, quod in accidentibus alio modo sumuntur genus, differentia et species quam in substantiis. Quia enim in substantiis ex materia et forma substantiali fit per se unum, una quadam natura ex eorum conjunctione resultante, quæ proprie in prædicamento substantiæ collocatur ; ideo in substantiis nomina concreta, quæ compositum significant, proprie in genere esse dicuntur, sicut genera vel species, ut homo vel animal ; non autem forma vel materia est in prædicamento hoc modo nisi per reductionem, sicut principia in genere principiatorum esse dicuntur. Sed ex accidente et subjecto non fit unum per se ; unde non resultat ex eorum conjunctione aliqua natura, cui intentio generis vel speciei possit attribui. Unde nomina accidentium concretive dicta non ponuntur in prædicamento, sicut species vel genera, ut album vel musicum, nisi per reductionem ; sed solum secundum quod abstracta significantur, ut albedo et musica. — Et quia accidentia non componuntur ex materia et forma, ideo non potest in eis sumi genus a materia, et differentia a forma, sicut in substantiis compositis ; sed oportet ut primum genus sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus prædicatur : sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiæ, et qualitas secundum quod est dispositio substantiæ, et sic de aliis secundum Philosophum 5. *Metaphys.* (*text.* 14 ; l. 4, c. 7.) — Differentiæ vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum ex quibus causantur. Et quia propriæ passiones ex propriis principiis subjecti causantur, ideo subjectum ponitur in definitione eorum loco differentiæ, si in abstracto definiantur, secundum quod sunt proprie in genere : sicut dicitur quod simitas est nasi curvitas. Sed e converso esset, si eorum definitio sumeretur secundum quod concretive dicuntur. Sic enim subjectum in eorum definitione poneretur sicut genus : quia tunc definirentur per modum substantiarum compositarum, in quibus ratio generis sumitur a materia, sicut dicimus quod simum est nasus curvus. Similiter etiam est, si unum accidens alterius accidentis principium sit : sicut principium relationis est actio et passio et quantitas, et ideo secundum hæc dividit Philosophus relationem in 5. *Metaphys.* (*text.* 20 ; l. 4, c. 15.) — Sed quia propria principia accidentium non semper sunt manifesta, ideo quandoque sumimus differentias accidentium ex eorum effectibus ; sicut congregativum et

disgregativum visus dicuntur differentiæ coloris, quæ causantur ex abundantia et paucitate lucis, ex qua diversæ species coloris causantur. — *Ibid.* ; *Opusc.* 32, c. 4 ; *Opusc.* 41.

Ad primum ergo dicendum, quod tres illi modi habendi essentiam inveniuntur tantum in substantiis (v. art. præced., in c., et hunc art., in c.) ; unde non mirum si nullo ex illis accidentia habeant essentiam.

Ad secundum dicendum, quod quia re aliqua pereunte non semper perit ordo illius ad formam generalem, ideo accidentia, quæ rei conveniebant in ordine ad formam generalem, remota forma specifica non corrumpuntur, sed remanent, ut dictum est (in c.). — *Opusc.* 41.

Ad tertium dicendum, quod in substantiis prius est intelligere essentias rerum quam esse earum, sicut recipiens prius est recepto naturaliter. Sed cum accidentia non habeant esse in suis essentiis, sed per eorum receptionem in suis subjectis, in quibus habent esse ; naturaliter prius est esse quod habent in suis subjectis, quam essentia in consideratione sui generis. Hoc tamen non facit, quod non habeant essentiam aut definitionem. — *Opusc.* 32, c. 4.

Ad quartum dicendum, quod accidentia non secundum essentiam suam seu quidditatem, sed secundum suum esse, intensionem et remissionem suscipiunt. — V. tract. *de Formis* q. 6, a. 1, ad 4.

Ad quintum dicendum, quod magna est disparitas inter formam substantialem, a qua est essentia substantialis, et formam accidentalem, quæ est essentia accidentalis. Forma enim accidentalis non dat esse in subjecto simpliciter, quia illud præsupponitur a forma substantiali ; sed solum dat subjecto perfectionem quandam, quæ est perfectio secundum quid. Unde sicut esse substantiale est esse simpliciter, esse vero accidentale est esse secundum quid, ita forma substantialis est perfectio simpliciter, forma autem accidentalis est perfectio secundum quid. Manifestum est autem quod ipsum subjectum, etiam secundum eandem partem sui, est in potentia ad recipiendum plures perfectiones secundum quid ; non autem plures perfectiones simpliciter, quia oporteret quod haberet plura esse substantialia, quod est impossibile. Ex quo patet quod plures et diversæ accidentales formæ possunt eidem subjecto, et etiam eidem parti subjecti inesse, si habeant remissas proprias virtutes. Quare cum esse accidentale nihil aliud sit quam inhærentia quædam, vel ad minus omnino dependeat ex inhærentia ad subjectum ; patet quod plures et diversæ formæ accidentales possunt habere eandem inhærentiam, et per consequens terminari uno et eodem actu essendi. — V. tract. *de Formis* q. 6, a. 1, in c. versus fin.

Ad sextum dicendum, quod ibi Philosophus vocat accidentia non aliquid, quia nullum eorum est aliquid subsistens, per oppositum ad id quod supra dixit de substantia, quam dicit vere esse aliquid. — 1. *Poster.* l. 34 (32).

Ad septimum dicendum, quod argumentum concludit quod accidentia non possint habere essentiam et definitionem simpliciter, sed non quod non possint habere secundum quid. Habent enim definitionem incompletam, sicut dictum est, ita quod ea quæ definiuntur in abstracto, in eorum definitione accidens ponitur in recto quasi genus, et subjectum in obliquo quasi differentia, ut cum dicitur « simitas est curvitas nasi ». Ea vero quæ definiuntur in concreto, quæ sunt quid unum per accidens, sicut album vel simum, in eorum definitione ponitur materia vel subjectum quasi genus et accidens quasi differentia, ut cum dicitur « simum est nasus curvus ». — 1. *Periherm.* l. 4.

ARTICULUS V

QUID SIT ESSENTIA ET QUOD QUID EST IN UNOQUOQUE.

Videtur quod essentia et *quod quid* in

unoquoque non sit causa et principium.

1. Nihil enim est causa, nisi assignetur cujus sit causa; nomen enim causæ a communicatione naturæ originem habuit (v. tract. *de Formis* q. 3, a. 5, in c.). Sed in re nihil potest assignari, cujus essentia et quod quid est sit principium et causa. Ergo non est principium nec causa.

2. Præterea, si dicatur, quod sit causa essendi, contra, nihil est sibi causa essendi (tract. *de Formis* q. 3, a. 5, arg. 1); ergo essentia et quod quid est non possunt esse principium est causa.

3. Præterea, cum omnia comparentur ad esse sicut potentia ad actum, et etiam ipsa essentia, oportet dicere quod esse et ratione suæ actualitatis et ratione suæ simplicitatis sit nobilior omnibus rebus creatis; sed causa debet esse nobilior suo effectu : ergo esse non est effectus essentiæ. — Tract. *de Formis* l. c. arg. 2.

Sed contra est auctoritas Philosophi 7. *Metaphys.* (*text.* 59 ; l. 6, c. 17) dicentis et probantis, *quod quid erat esse* esse principium et causam. — 7. *Metaphys.* l. 17 (15).

Respondeo dicendum, cum Philosopho (l. c. in arg. *Sed contra*), quod *quod quid erat esse* in unaquaque re est principium et causa. Illud enim, de quo non quæritur per quæstionem propter quid, sed in ipsum alia quæsita reducuntur, oportet esse principium et causam. Quæstio enim propter quid, quærit de causa. Sed substantia, quæ est quod quid erat esse, est hujusmodi. Non enim quæritur propter quid homo est homo, sed propter quid homo est aliquid aliud ; et similiter est in aliis. Ergo substantia rei, quæ est quod quid erat esse, est principium et causa. — 7. *Metaphys.* l. 17 (15).

Quod autem « ipsum propter quid semper sic quæritur », ita quod ipsa quæstione propter quid utamur quærentes, propter quid aliquid insit alicui alii, et non propter quid aliquid sit ipsum, probat sic Philosophus : « Quærere enim propter quid homo musicus sit musicus homo, aut est quærere, quod dictum est, propter quid homo musicus est homo musicus, aut aliud »; quasi dicat : cum quærimus, propter quid homo musicus est homo musicus, dupliciter potest hæc quæstio intelligi : uno modo, ut id quod dictum est et positum quæratur, scilicet ut de hoc toto quod est homo musicus, quæratur hoc totum quod est homo musicus. Alio modo, ut quæratur aliud de alio, ut scilicet de homine, qui est musicus, quæratur non propter quid sit homo, sed propter quid sit musicus. — Et primus modus quærendi reprobatur omnino; quærere enim, propter quid homo sit homo, nihil est quærere. In omni enim quæstione, qua quæritur propter quid, oportet aliquid esse manifestum, et aliquid esse quæsitum, quod non est manifestum. Cum enim sint quatuor quæstiones, ut in 2. *Poster.* (*text.* 1 ; c. 1) habetur, scilicet An est, Quid est, Quia est, et Propter quid est ; duæ istarum in idem coincidunt, ut ibidem probatur, scilicet Quid est et Propter quid est. Sicut autem quæstio Quid est, se habet ad quæstionem An est, ita quæstio Propter quid, est ad quæstionem Quia. Cum igitur quæritur Propter quid, oportet illa duo esse manifesta. Secundum enim quod Propter quid, est idem ei quod est Quid, oportet esse manifestum An est; secundum autem quod Propter quid, distinguitur a Quid est, oportet esse manifestum Quia. Et ideo dicit Philosophus hic, quod cum quæritur Propter quid, oportet illa duo esse manifesta, scilicet ipsum Quid, et ipsum esse, quod pertinet ad quæstionem An est. Sicut cum quæritur : propter quid luna eclipsatur? oportet esse manifestum quod luna patitur eclipsim. Si enim non sit manifestum hoc, frustra quæritur, propter quid hoc sit. Et eadem ratione, cum quæritur, quid est homo, oportet esse manifestum hominem esse. Hoc autem non potest contingere si quæratur Propter quid ipsum est ipsum? ut propter quid homo est homo? vel propter quid musicus est musicus? Scito enim quod

homo est homo, scitur propter quid. Est enim una ratio, et una causa in omnibus, quam impossibile est ignorari : sicut nec alia communia, quæ dicuntur communes animi conceptiones, ignorari possibile est. — Hujus autem ratio est, quia unumquodque est unum sibi ipsi. Unde unumquodque de se prædicatur. Nisi forte aliquis velit assignare aliam causam, dicens, quod ideo homo est homo, et musicum est musicum, et sic de aliis, quia unumquodque est indivisibile ad se ipsum ; et ita non potest de se ipso negari, ut dicatur, homo non est homo. Unde oportet ut de se affirmetur. Sed hæc ratio non differt a prima, quam diximus, scilicet quod unumquodque unum est sibi ipsi, et indivisibile ad se ipsum, quia supra diximus, quod unum significat indivisibile. Et ideo idem est dicere, quod unumquodque sit unum sibi, et indivisibile ad se ipsum. Sed etiam dato quod hæc esset ratio alia a prædicta; tamen hoc etiam est commune omnibus, quia unumquodque est indivisibile ad se ipsum, et se habet ad modum principii, quod est parvum quantitate et maximum virtute. Unde non potest quæri quasi ignoratum, sicut nec alia principia communia. Sic igitur patet, quod non potest quæri propter quid ipsum sit ipsum. — *Ibid.*

Unde relinquitur quod semper quæritur propter quid hoc sit aliud hoc. Quod subsequenter manifestat Philosophus, dicens, quod si aliquis quæreret : propter quid tale animal est homo? hoc quidem igitur palam quod non quæritur, propter quid homo sit homo. Et sic patet quod aliud de aliquo quæritur propter quid existit, non idem de se ipso. Sed cum quæritur aliquid de aliquo propter quid existit, oportet esse manifestum, quia existit. Nam si non sit ita, ut scilicet non sit manifestum quod existat, nihil quærit. Quærit enim fortasse de eo quod non est. In quærendo autem propter quid de aliquo, aliquando quæritur causa, quæ est forma in materia. Unde cum quæritur, propter quid tonat? respondetur, quia sonitus fit in nubibus; sic enim constat quod aliud de alio est quod quæritur : est enim sonus in nubibus, vel tonitruum in aere. — Aliquando autem quæritur causa ipsius formæ in materia, quæ est efficiens vel finis : ut cum quæritur, propter quid hæc, scilicet lapides et lateres, sunt domus? In ista enim quæstione est aliquid de aliquo quod quæritur, scilicet domus de lapidibus et lignis. Ubi adverte, quod Philosophus non dicit simpliciter, quod quæratur quid est domus, sed propter quid hujusmodi sunt domus. Palam igitur quod ista quæstio quærit de causa. Quæ quidem causa quæsita, est quod quid erat esse, logice loquendo. Logicus enim considerat modum prædicandi, et non existentiam rei. Unde quidquid respondetur ad quid est, dicit Philosophus pertinere ad quod quid est, sive illud sit intrinsecum, ut materia et forma, sive sit extrinsecum, ut agens et finis. Sed philosophus qui existentiam quærit rerum, finem vel agentem, cum sint extrinseca, non comprehendit sub quod quid erat esse. Unde si dicamus, domus est aliquid prohibens a frigore et caumate, logice loquendo significatur quod quid erat esse, non autem secundum considerationem philosophi. Et ideo dicit Aristoteles, quod hoc quod quæritur, ut causa formæ in materia, est quod quid erat esse, ut est dicere logice, quod tamen secundum rei veritatem et physicam considerationem in quibusdam est « cujus causa », id est finis, ut in domo aut in lecto. — Quod exemplificat Philosophus de artificialibus, quia in eis est maxime manifestum quod sunt propter finem. Quamvis enim naturalia sunt propter finem, tamen hoc a quibusdam negatum est. Potest igitur, cum quæritur, propter quid lapides et ligna sunt domus? responderi per causam finalem, scilicet ut defendamur a frigore et caumate. In quibusdam vero id quod quæritur, ut causa formæ in materia, est quod movit primum, id est agens. Nam hoc etiam est causa. Ut si quæritur, propter quid lapides et ligna sunt domus?

potest responderi : propter artem ædificativam. In hoc tamen differt inter causam agentem et finalem, quia talis causa, scilicet agens, quæritur in fieri et corrumpi. Altera autem causa, scilicet finalis, non quæritur solum in fieri et corrumpi, sed etiam in esse. Et hoc ideo, quia agens est causa formæ in materia, transmutando materiam ad formam, quod fit in generari et corrumpi. Finis autem in quantum movet agentem per intentionem, est causa etiam in fieri et corrumpi. In quantum vero res per suam formam ordinatur in finem, est etiam causa in essendo. Unde cum dicitur quod lapides et ligna sunt domus propter artem ædificativam, intelligitur quod ars ædificativa est causa fiendi domum. Cum vero dicitur quod lapides et ligna sunt domus ut defendamur a frigore et caumate, potest intelligi quod propter hoc facta sit domus, et propter hoc esse domus sit utile. — Advertendum autem, quod hic loquitur Philosophus de substantiis sensibilibus ; unde intelligendum est, quod hic dicitur, de agente naturali, quod agit per motum ; nam agens divinum, quod influit esse sine motu, est causa non solum in fieri, sed etiam in esse. — 7. *Metaphys.* l. 17 (15).

Est autem hic circa prædicta aliqua difficultas, quam format Philosophus et solvit, antequam solutionem quæstionis propositæ concludat. Quia enim superius dictum est, quod cum quæritur propter quid, semper quæritur aliud de alio ; hoc autem videtur in aliquo modo quærendi habere instantiam, cum scilicet fit quæstio de aliquo uno simplici : ut cum quæritur, quid est homo ? — ideo movet hic circa hoc dubitationem, et solvit. Et hæc est causa dubitationis, quia in talibus simpliciter profertur aliquid unum, ut homo; et non proferuntur in quæstione illa quibus convenit esse hominem, sicut partes, vel etiam aliquod hominis suppositum. — Ubi advertendum, quod cum Philosophus locutus fuerit supra de quæstione Propter quid est, et non de quæstione Quid est ; hic tamen instat dubitatio de quæstione Quid est ; et hoc, quia, ut supra dictum est, quæstio Quid est, et Propter quid est, in idem quodammodo incidunt. Et ideo quæstio Quid est, potest transformari in quæstionem Propter quid. Quæstio enim Quid est, quærit de quidditate propter quam id, de quo quid est quæritur, prædicatur de quolibet suorum subjectorum, et convenit suis partibus. Propter hoc enim Socrates est homo, quia convenit ei illud, quod respondetur ad quæstionem Quid est homo ? Propter hoc etiam carnes et ossa sunt homo, quia quod quid est homo, est in carnibus et in ossibus. Idem est ergo quærere Quid est homo ? et quærere Propter quid hoc, scilicet Socrates, est homo ? vel Propter quid hoc, scilicet carnes et ossa, sunt homo ? sicut supra quærebatur Propter quid lapides et ligna sunt domus ? Est ergo quod facit hic dubitationem, quia in quæstione non additur hoc aut hoc. Si enim adderetur, manifestum esset quod esset eadem ratio in quæstione qua quæritur Quid est homo ? et in aliis quæstionibus, de quibus supra dictum. — *Ibid.*

Solvit autem tactam difficultatem Philosophus dicens, quod oportet quæstionem præmissam corrigere, ut loco ejus quod quærebatur, quid est homo ? quæratur, propter quid Socrates est homo ? vel propter quid carnes et ossa sunt homo ? Si autem non sic corrigatur ista quæstio, sequitur hoc inconveniens, quod aliquid sit commune ejus quod nihil est quærere, et ejus quod est quærere aliquid. Dictum est enim supra, quod quærere ipsum de se ipso, est nihil ; quærere autem aliquid de alio, est aliquid quærere. Cum ergo quæstio Propter quid, in qua quæritur aliquid de alio, et quæstio Quid, in qua non videtur quæri aliquid de alio, nisi prædicto modo corrigatur, sibi invicem communicent, sequetur quod aliquid sit commune quæstioni, in qua nihil quæritur, et in qua aliquid quæritur. — Vel aliter dicendum : si non corrigatur quæstio ista, sequetur quod aliquid sit com-

mune ejus quod est nihil quærere, et ejus quod est quærere aliquid. Tunc enim aliquid quæritur, quando fit quæstio de eo quod est; tunc vero nihil quæritur, quando fit quæstio de eo quod non est. Si ergo in quæstione, qua quæritur Quid est, non oportet aliquid supponere, et aliud quærere de illo, posset ista quæstio fieri et de ente et de non ente; et ita quæstio quæ est Quid est, esset communiter facta et de aliquo et de nihilo. Quoniam vero in hac quæstione, qua quæritur Quid est homo? oportet habere notum, existere verum hoc ipsum, quod est esse hominem (aliter nihil quæreretur): sicut cum quæritur Quid est eclipsis? oportet esse notum quia est eclipsis; palam est quod ille qui quærit Quid est homo? quærit Propter quid est. Nam *esse* est præsuppositum ad hoc quod quæritur Quid est; *quia est* præsuppositum ad Propter quid. Sicut cum quærimus Quid est domus? idem est ac si quæramus Propter quid hæc, scilicet lapides et ligna, sunt domus? propter hoc scilicet, « quia partes domus existunt id quod erat domui esse », id est propter hoc quod quidditas domus inest partibus domus. Dictum est enim supra, quod in talibus Propter quid quandoque quærit formam, quandoque agentem, quandoque finem. Et similiter cum quærimus Quid est homo? idem est, ac si quæreretur Propter quid hoc, scilicet Socrates, est homo? quia scilicet inest ei quidditas hominis. Aut etiam idem est, ac si quæreretur Propter quid corpus sic se habens, ut puta organicum, est homo? Hæc enim est materia hominis, sicut lapides et lateres domus. Quare manifestum est quod in talibus quæstionibus quæritur « causa materiæ », id est propter quid materia pertingat ad naturam ejus quod definitur. Hoc autem quæsitum, quod est causa materiæ, « est species », scilicet forma qua aliquid est. Hoc autem « est substantia », id est ipsa substantia quæ est quod quid erat esse. Unde relinquitur quod propositum erat ostendere, scilicet quod substantia sit principium et causa. — *Ibid.*

Unde patet quod, sicut Philosophus dicit hic l. c. (7. *Metaphys. text.* 60; l. 6, c. 17), ex quo in omnibus quæstionibus quæritur aliquid de aliquo, sicut de materiæ causa, quæ est formalis, vel causa formæ in materia, ut finis et agens; palam est quod in substantiis simplicibus, quæ non sunt compositæ ex materia et forma, non est aliqua quæstio. In omni enim quæstione, ut habitum est, oportet aliquid esse notum, et aliquid quæri quod ignoramus. Tales autem substantiæ vel totæ cognoscuntur vel totæ ignorantur, ut in 9. *Metaphys.* (*text.* 22; l. 8, c. 10) etiam dicitur. Unde non est in eis quæstio. Et propter hoc etiam de eis non potest esse doctrina, sicut in scientiis speculativis. Nam doctrina est generatio scientiæ; scientia autem fit in nobis per hoc quod scimus propter quid. Syllogismi enim demonstrativi facientis scire, medium est propter quid est. — Sed alter est modus quæstionis talium. In cognitionem enim harum substantiarum non pervenimus nisi ex substantiis sensibilibus, quarum substantiæ simplices sunt quodam modo causæ. Et ideo utimur substantiis sensibilibus ut notis, et per eas quærimus substantias simplices, sicut Philosophus per motum investigat substantias immateriales moventes. Et ideo in doctrinis et quæstionibus de talibus, utimur effectibus quasi medio ad investigandum substantias simplices, quarum quidditates ignoramus. Et etiam patet quod illæ substantiæ comparantur ad istas in via doctrinæ, sicut formæ et aliæ causæ ad materiam. Sicut enim quærimus in substantiis materialibus formam, finem et agentem, ut causas materiæ; ita quærimus substantias simplices ut causas substantiarum materialium. — *Ibid.*

Ostenso autem quod *quod quid est* est causa et principium, superest videre cujusmodi sit causa et principium. Ad cujus evidentiam innuit hic Philosophus distinctionem quandam compositionis alicujus ex multis. Quandoque enim ex multis fit compositio, ita quod totum compositum

ex multis est unum quoddam, sicut domus composita ex suis partibus, et mixtum corpus ex elementis. Quandoque vero ex multis fit compositum, quod non est unum simpliciter, sed solum secundum quid : sicut patet in cumulo vel acervo lapidum, cujus partes sunt in actu, cum non sint continuæ; unde simpliciter quidem est multa, sed solum secundum quid unum, prout ista multa associantur sibi in loco. — Hujus autem diversitatis ratio est, quia compositum quandoque sortitur speciem ab aliquo uno, quod est vel forma, ut patet in corpore mixto, vel compositio, ut patet in domo, vel ordo, ut patet in syllaba vel numero. Et tunc oportet quod totum compositum sit unum simpliciter. Quandoque vero compositum sortitur speciem ab ipsa multitudine partium collectarum, ut patet in acervo et populo et aliis hujusmodi ; et in talibus totum compositum non est unum simpliciter, sed solum secundum quid. Dicit ergo Philosophus, quod quia aliquid est sic ex aliquo compositum, ut totum sit unum, et non hoc modo sicut cumulus lapidum, sed sicut syllaba, quæ est unum simpliciter ; in omnibus talibus oportet quod ipsum compositum non sit ea ex quibus componitur, sicut syllaba non est elementa. Sicut hæc syllaba quæ est *Ba*, non est idem quod hæ duæ litteræ *B* et *A*, nec caro est idem quod ignis et terra. Et hoc sic probat Philosophus : quia dissolutis et divisis elementis non remanet caro et divisis litteris non remanet syllaba ; litteræ vero remanent post dissolutionem syllabæ ; et ignis et terra post dissolutionem carnis ; — igitur syllaba est aliquid præter elementa, et non solum est elementa, quæ sunt vocalis et consonans, sed alterum aliquid per quod syllaba est syllaba; et similiter caro non solum est ignis et terra, aut calidum et frigidum, per quorum virtutem elementa commiscentur, sed etiam est aliquid alterum per quod caro est caro. Hoc autem quod est præter elementa seu componentia, in composito substantiali, est uniuscujusque substantia et quod quid erat esse, quod in unoquoque est causa et principium formale essendi. — *Ibid.*

Et sic patet solutio *ad primum.*

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens quod aliquid sit sibi causa essendi formaliter, non efficienter. — V. tract. *de Formis* q. 3, a. 5, ad 1, ubi hæc objectio fuse solvitur.

Ad tertium dicendum similiter, quod effectus non est nobilior sua causa, a qua procedit efficienter ; forma autem et quod quid est seu quidditas non est principium et causa essendi, nisi in virtute causæ efficientis. — V. tract. *de Formis* l. c. ad 2, ubi habes fusiorem solutionem.

ARTICULUS VI

UTRUM ESSENTIÆ RERUM SINT AB ÆTERNO.

Videtur quod essentiæ rerum sint ab æterno.

1. Essentia enim rei nihil est aliud quam possibilitas ejus essendi seorsim sumpta ab actu essendi ; sed possibilitas illa, qua creatura potest esse, est ab æterno : ergo essentiæ rerum sunt ab æterno.

2. Præterea, unumquodque in tantum est, in quantum esse primi entis participat (cf. tract. *de Formis* q. 1, a. 2, c.). Ergo potentia ad esse in creaturis, quæ est eorum essentia, nihil est aliud quam potentia quam habent ad participationem actualem divini esse; sed divinum esse est ab æterno participabile taliter et taliter : ergo potentia ad talem et talem participationem est ab æterno. Sed potentia ad talem participationem est essentia talis rei. Ergo rerum essentiæ sunt ab æterno.

3. Præterea, prima rerum creatarum est esse ; sed quidditas creaturæ non est esse, sed quid prius; comparatur enim ad illud ut potentia ad actum ; potentia autem via generationis est prior actu : ergo quidditas et essentia creaturæ non est facta ; ergo est ab æterno. — *de Pot.* q. 3, a. 5, arg. 2.

4. Præterea, possunt formari ab æterno propositiones veræ de essentia alicujus, puta quod homo est animal rationale; sed propositio est vera vel falsa, quia res est aut non est : ergo essentia rei est ab æterno. — Cf. supra in Metaphysica q. 17, a. 5, c.

5. Præterea, sunt aliæ propositiones sempiternæ veritatis, in quantum sunt necessariæ, secundum Philosophum 2. *Periherm.* c. 1 (al. *de Interpret.* c. 10). — 1. *Sent.* dist. 8, q. 2, a 2, arg. 5.— Sed propositiones necessariæ sunt maxime illæ quæ fiunt de essentia rei ; ergo rerum essentiæ sunt æternæ.— 1. *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 3, arg. 7 ; 1a, q. 10, a. 3, arg. 3.

Sed contra : Nihil est æternum nisi Deus ; essentiæ rerum creatarum non sunt Deus : ergo non sunt æternæ. — 1. *Sent.* dist. 8, q. 2, a. 2, arg. *Sed contra ;* 1a, l. c. arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod essentia comparata ad esse nihil aliud est quam potentia seu possibilitas ad esse. Unde ad solutionem quæstionis de natura possibilitatis considerandum est. Sicut autem supra (q. 6, a. 1, c.) dictum est, triplex est genus potentiæ seu possibilitatis secundum Philosophum 5. *Metaphys.* (*text.* 17 ; l. 4, c. 12) ; cui etiam opponitur triplex genus impossibilitatis. *Uno* modo dicitur aliquid possibile secundum potentiam activam ; *alio* modo secundum potentiam passivam ; *tertio* dicitur possibile secundum seipsum, sicut dicimus possibile quod non est impossibile esse ; hoc autem possibile sumitur ex cohærentia terminorum (*de Pot.* q. 1, a. 3, c.). — Hujus autem diversitatis potentiarum ratio potest sumi ex hoc, quod cum posse dicatur in ordine ad esse, sicut ens dicitur non solum quod est in rerum natura, sed secundum compositionem propositionis, ut jam multoties dictum est, prout est in ea verum vel falsum ; ita possibile vel impossibile dicitur non solum propter potentiam vel impotentiam rei, sed etiam propter veritatem vel falsitatem compositionis vel divisionis in propositionibus. — 5. *Metaphys.* l. 14 (17). — Ex quibus patet quod hic *tertius* modis possibilis, est magis in intellectu quam in re, ita quod ipsa res potius judicatur quam dicatur possibilis. Et sic manifestum est quod possibilitas illa non potest esse ab æterno nisi in aliquo intellectu. Non potest ergo esse quæstio nisi de primo et secundo modo possibilitatis. — Et quidem de *primo*, quo res dicitur possibilis secundum potentiam activam, certum est res ab æterno esse possibiles, quatenus Deus ab æterno potest creare creaturam aliquam in aliqua specie durationis sibi conveniente, puta in tempore. Sed hæc possibilitas nihil aliud est quam essentia divina rerum omnium creatrix ; et proinde nihil dicit æternum præter Deum. — Superest ergo *secundus* modus, secundum quem propter potentiam passivam res dicitur possibilis. Sicut autem supra (q. 7, a. 1, in c. ; cf. *Opusc.* 15, c. 10 ante med.) dictum est, duplex est modus quo res procedit in esse : vel per motum vel sine motu ; et secundum hunc diversum modum acquirendi esse duplex est potentia passiva : una, quæ convenit illis rebus quæ *per motum* producuntur, scilicet materia ; et de hac non potest esse quæstio, tum quia solis rebus mobilibus convenit, unde dicitur magis potentia ad fieri quam ad esse ; tum quia non est essentia rerum, sicut supra (in hac quæst. a. 1, in c.) dictum est ; tum quia est pura potentia passiva, quam impossibile est intelligi esse sine aliqua forma. Relinquitur ergo sola illa potentia secundum quam res quæ producuntur *sine motu*, possunt esse sicuti sunt spirituales, et etiam quælibet aliæ, quatenus procedunt a primo ente. Hæc autem potentia non potest esse ab æterno, quia non potest esse nec intelligi sine actu essendi, in quantum est id ad cujus capacitatem esse divinum creaturæ communicatur.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quia esse divinum est universale et infinitum, nulla autem perfectio potest universaliter et infinite participari ab aliqua

creatura ; inde est quod oportet, si creaturæ debeatur illud esse participatum, quod ipsum esse divinum determinetur et finiatur secundum modum creaturæ quæ debet ipsum recipere, eo quod unum quodque recipiatur per modum recipientis. Hoc autem fieri non potest nisi mediante causa secunda, vel principio vel perfectione, qua mediante ipsa res sit debite proportionata ad receptionem talis esse sic limitati et determinati secundum naturam possibilitatis creaturæ inditam. Et hanc quidem naturam sive perfectionem sive principium, per quod unaquæque res fit capax et receptibilis ipsius esse, quodque illud limitat et contrahit, dicimus in rebus compositis formam (tract. *de Formis* q. 1, a. 2, in c.), quæ scilicet est principium quidditatis et essentiæ et speciei uniuscujusque rei compositæ; in rebus vero simplicibus dicimus ipsam earum quidditatem et substantiam.

Ex quibus patet quod potentia illa, qua unaquæque res potest esse, nihil est aliud in rebus compositis quam forma ipsa ; in simplicibus vero quam quidditas et substantia. Unde ulterius manifestum est quod potentia illa non potest esse potentia pura, sed est aliquod ens actu existens in potentia, non quidem sicut ex potentia et actu compositum ; daretur enim sic processus in infinitum ; sed sicut aliquid unum, quod quatenus facit in re quidditatem vel speciem, seu quatenus est ipsa quidditas et essentia rei, dicitur actus ; quatenus vero est ab alio, et participat esse, aut est id ratione cujus res participat esse, dicitur potentia. — Patet ergo ex his, quod hæc potentia non potest esse ab æterno, quia nihil actu ens est ab æterno præter Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod si intelligatur de possibilitate qua res dicuntur possibiles propter potentiam divinam, verum est ; si intelligatur de possibilitate qua dicuntur possibiles ab aliqua potentia passiva, falsum est. — Cf. tract. *de Formis* q. 1, a. 2, c. ; q. 3, a. 5, c.

Ad secundum similiter dicendum, quod Deus ab æterno est participabilis, quia ab æterno potest communicare suum esse ; sed hoc non signat nisi potentiam activam. — Cf. *de Formis* q. 1, a. 2, c.

Ad tertium dicitur, quod etiam quidditas ipsa creatur, quatenus ipsi esse attribuitur : quia antequam esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis. — *de Pot.* q. 3, a. 5, ad 2.

Ad quartum dicendum, quod procedit de possibili secundum se, id est ex cohærentia terminorum, unde ad ipsum patet solutio ex dictis (in c.).

Ad quintum dicendum, quod propositiones illæ sunt æternæ veritatis in intellectu divino, non aliter ; nisi ponerentur creaturæ ab æterno, sicut philosophi posuerunt. — 1. *Sent.* dist. 8, q. 2, a. 2, ad 5 ; 1a, q. 10, a. 3, ad 3.

QUÆSTIO XXXIII

DE ESSE SEU EXISTENTIA.

Deinde considerandum est de esse, quod est actus essentiæ.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR SEPTEM :

1. Utrum esse sit perfectissimum in rebus, et actualitas omnium.
2. Utrum esse sit effectus formæ.
3. Utrum esse sit substantia vel accidens.
4. Utrum esse aliquo participare possit vel aliquid recipere.
5. Utrum esse distinguatur a forma.
6. Utrum esse sit prius et intimius in re quam forma.
7. Utrum in eadem re possit esse multiplex esse.

ARTICULUS I

UTRUM ESSE SIT PERFECTISSIMUM IN REBUS, ET ACTUALITAS OMNIS ENTIS.

Videtur quod esse non sit id quod est perfectissimum in rebus, et actualitas omnium.

1. Forma enim est actus aliquis, et proinde actualitas alicujus potentiæ (cf. in Prima Secundæ hujus *Summæ Philos.* q. 4, a. 2, in c.); ergo esse non est actualitas omnium.

2. Præterea, dicit Dionysius cap. 5 *de Div. Nom.* (§ 3; — Migne col. 818), quod viventia sunt nobiliora quam existentia, et intelligibilia quam viventia (S. Thom. *de Div. Nom.* c. 5, l. 1); sed ab esse (de quo hic agimus) res dicitur existens : ergo esse non est perfectissimum in rebus.

3. Præterea, sicut materia determinatur per omnes formas, ita esse, quod est communissimum, determinatur per omnia propria prædicamenta ; ergo sicut materia est quid imperfectissimum, ita et esse. — *de Pot.* q. 7, a. 2, arg. 9; 1a, q. 4, a. 1, arg. 3.

Sed contra est : 1. quod dicitur in libro *de Causis* (propos. 4) : « Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud ». Cujus rationem assignat auctor hujus libri, quia « esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam, et non est post causam primam neque latius neque prius causatum ipso; propter illud ergo factum est superius causatis rebus omnibus et vehementius unitum. Et non est factum ita nisi propter suam propinquitatem esse puro, uni et vero, in quo vero non est multitudo aliquorum modorum. Et Proculus in suo libro *Elevationis Theologicæ* c. 138 (ex quo libro Græco liber *de Causis* ab aliquo philosophorum Arabum excerptus videtur) eandem propositionem format sub his verbis, quoniam « participantium divina proprietate et deificatorum primum est et superprimum ens ». — *de Causis* l. 4 post princ.

2. Præterea, Dionysius cap. 5 *de Div. Nom.* (§ 5; — Migne col. 819) ait : « Et ante alias ipsius (scilicet Dei) participationes, esse propositum est; et est ipsum secundum se esse senius, eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse, et eo quod est per se similitudinem divinam esse : et alia quæcunque existentia participantia, ante omnia illa esse participant. Magis autem et ipsa secundum se ipsa omnia, quibus existentia participant ipso, secundum se esse participant ». Unde concludit : « Convenienter igitur cunctis aliis principalius sicut existens Deus laudatur ex digniori aliorum donorum ejus ». Et infra ait : « Et quidem principia existentium omnia esse participant ; et sunt, et principia sunt ; et primum sunt, et postea principia sunt ; et si vis, viventium sicut viventium principium dicere per se vitam, et similium sicut similium per se similitudinem, et unitorum sicut unitorum per se unitionem, et ordinatorum sicut ordinatorum per se ordinationem, et aliorum quocunque hoc, aut hoc, aut ambobus, aut multis, participant hoc, aut hoc, aut utraque, aut multa participata, per se participationes invenies ipso esse primum illas participantes, et ipso esse quidem primum existentes, postea hujus aut hujus principia existere, et participare esse et existentes et participatas. Si autem ista essendi participatione sunt, multo quidem magis ea quæ ipsis primum participant ». Unde concludit iterum : « Primum igitur per se essendi donum, per se bonitas proponens, digniore prima participatione laudatur ». Ex quibus patet quod esse est perfectissimum omnium rerum creatarum, et actualitas omnium entium. — *de Div. Nom.* c. 5, l. 1.

Respondeo dicendum, quod esse est perfectissimum omnium rerum et actualitas omnis entis. Hoc tamen diversimode a diversis explicatur. In libro enim *de Causis* (propos. 4) esse ponitur perfectius, sicut patet ex textu relato (supra, arg. 1 *Sed contra*), quia secundum positiones Platonicas, sicut supra dictum est, quanto aliquid est communius, tanto ponebant illud magis esse separatum, et quasi prius a posterioribus participatum, et sic esse posteriorum causam. In ordine autem eorum, quæ de rebus dicuntur, communissimum ponebant Platonici unum et bonum,

communius etiam quam ens, quia bonum vel unum de aliquo invenitur prædicari, de quo non prædicatur ens secundum eos, scilicet de materia prima, quam Plato conjungebat cum non ente, non distinguens inter materiam et privationem, ut habetur in 1. *Phys.* (*text.* 79 et 80; c. 9), et tamen materiæ attribuebat unitatem et bonitatem, in quantum habet ordinem ad formam. Bonum enim non solum dicitur de fine, sed de eo quod est ad finem. Sic igitur summum et primum rerum principium ponebant Platonici ipsum unum et ipsum bonum separatum. Sed post unum et bonum nihil invenitur ita commune sicut ens. Et ideo ipsum ens separatum ponebant quidem creatum, utpote participans bonitatem et unitatem in numero, sed ponebant ipsum primum inter omnia creata. — Unde dicit auctor hujus libri, quod hujus ratio est, quia « esse est supra sensum, et supra animam, et supra intelligentiam ». Et quomodo sit supra, ostendit subdens : « Et non est post causam primam latius », id est aliquid communius, et per consequens neque prius causatum ipso. Causa autem prima est latior, quia extendit se etiam ad non entia secundum prædicta. Et ex hoc concludit, quod propter illud, quod dictum est, ipsum esse secundum quod est superius omnibus rebus creatis, scilicet inter ceteros Dei effectus, communius est, et est vehementius unum, et magis simplex. Nam ea, quæ sunt minus communia, videntur se habere ad magis communia per modum additionis cujusdam. — *de Causis* l. 4 post princ.

Dionysius autem in cap. 5 *de Div. Nom.* (§ 5 ; — Migne col. 819) licet multum imitetur Platonicos, tamen in hac re in aliquo eis consentit et in aliquo eis dissentit. Consentit quidem cum eis in hoc quod ponit vitam separatam per se existentem, et similiter sapientiam, et esse, et alia hujusmodi. Dissentit autem ab eis in hoc, quod ista principia separata non dicit esse diversa, sed unum principium, quod est Deus. Unde cum dicitur « per se vita », secundum sententiam Dionysii dupliciter intelligi potest : uno modo, secundum quod per se importat discretionem vel separationem realem ; et sic per se vita est ipse Deus ; alio modo, secundum quod importat discretionem vel separationem solum secundum rationem ; et sic per se vita est quæ inest viventibus, quæ non distinguitur secundum rem, sed secundum rationem tantum a viventibus. Et eadem ratio est de per se sapientia, et sic de aliis, ut patet in cap. 6 *de Div. Nom.* Hic autem (l. c. ex c. 5) « per se vitam » accipit pro vita quæ inest viventibus ; loquitur enim hic de participationibus, ut videre est in textu relato (in arg. 2 *Sed contra*) ; vita autem per se existens non est participatio. — *de Div. Nom.* c. 5, l. 1 post med.

Quod autem per se esse sit primum et dignius quam per se vita, et per se sapientia, ostendit tripliciter. *Primo* quidem per hoc, quod quæcunque participant aliis participationibus, primo participant ipso esse ; prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens, vel sapiens. *Secundo*, quod ipsum esse comparatur ad vitam et ad alia hujusmodi sicut participatum ad participans ; nam etiam ipsa vita est ens quoddam ; et sic esse prius et simplicius est quam vita et alia hujusmodi, et comparatur ad illa ut actus eorum. Et ideo dicit Dionysius, quod non solum ea quæ participant aliis participationibus, prius participant ipso esse, sed, quod magis est, divina quæ nominantur per se ipsa, ut per se vita, et per se sapientia, et alia hujusmodi, quibus existentia participant, participant ipso per se esse, quia nihil est existens, cujus ipsum per se esse non sit substantia et ævum, id est forma participata ad subsistendum et durandum. Unde cum vita sit quoddam existens, vita etiam participat ipso esse. *Tertio*, quatenus quidquid est a Deo causatum, hoc habet per suum esse, quod ex Deo recepit ; et non solum alia existentia causata participant esse, sed etiam ipsa principia existentium participant

esse, in quantum sunt, et principia sunt. Et primum competit eis esse secundum se, et postea quod sint principia aliorum, etiam si aliquis velit dicere, secundum opinionem Platonicorum, quod per se vita, id est vita quædam separata sub Deo, sit principium viventium in quantum sunt viventia, et similium per se similitudo, et similiter de omnibus aliis participantibus, quæcunque participant hoc vel illo vel ambobus vel multis, semper invenies, quod hujusmodi licet participentur ab aliis, tamen ipsa etiam participant ipso esse, et primo intelliguntur ut participantia esse, quam quod sint principia aliorum per hoc quod ab aliis participantur. Potest tamen intelligi Dionysius in textu relato (supra, in arg. 2 *Sed contra*), quod « per se vita » intelligitur ipsa vita quidem in viventibus, quæ est formale viventibus principium, et similiter de aliis. Ergo si ista, quæ sunt principia aliorum, non sunt nisi per participationem essendi, multo magis ea quæ participant ipsis, non sunt nisi per participationem ipsius esse. Et sic patet quod Deus per ipsum esse omnia causat. — *de Div. Nom.* c. 5, l. 1 post med.

Ex quibus concluditur manifeste, quod secundum sententiam Dionysii et etiam auctoris libri *de Causis* esse est omnium rerum creatarum perfectissimum, et actualitas cujuslibet entis. — Sed hoc amplius potest manifestari sic, quia actus est semper perfectior potentia. Quælibet autem forma signata non intelligitur in actu, nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiæ existens, vel in ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu ; sed per hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet, quod hoc quod dico « esse » est actualitas omnium entium, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico « esse », aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans sicut actus potentiam ; « esse » enim quod hujusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum ; nihil autem potest addi ad « esse », quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitionibus formarum ponuntur proprie materiæ loco differentiæ, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici, et per hunc modum hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturæ. Et per hoc dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 5, § 1 ; — Migne col. 815), quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere ; viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse. — *de Pot.* q. 7, a. 2, ad 9 ; cf. 1a, q. 3, a. 4, c. ; q. 4, a. 1, ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod esse est actualitas omnis etiam formæ, ita quod separato esse secundum intellectum a formis, remaneant in potentia, et non in actu ; unde non potest intelligi forma esse actu, nisi aliqualiter intelligatur conjuncta cum esse. — Cf. 1a, q. 3, a. 4, c. ; tract. *de Formis* q. 3, a. 1, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod objectio bene se haberet, et esset locus dubitandi, si ea quæ sunt intelligibilia (intellectualia), supponeret aliquis non existentia, vel non esse viventia ; tunc enim sicut esse præemineret vitæ, et vita sapientiæ, ita existentia præeminerent viventibus, et viventia sapientibus. Sed viventia non carent esse, nec intelligibilia carent vivere, sed habent et esse et vivere nobilius. Unde non valet objecto. — *de Div. Nom.* c. 5, l. 1.

Ad tertium dicendum, quod ipsum esse est perfectissimum ; comparatur enim ad omnia ut actus ; nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est. Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum, sicut patet ex supra (ad 1) dictis. Unde non compa-

ratur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens; cum enim dico esse hominis vel equi, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse. — 1a, q. 4, a. 1, ad 3.

ARTICULUS II

UTRUM ESSE SIT EFFECTUS FORMÆ.

De hoc vide tractatum *de Formis* in fine hujus libri quæstione tertia, articulo quinto integro, in quo hoc ipsum tractatur.

ARTICULUS III

UTRUM ESSE SIT SUBSTANTIA VEL ACCIDENS.

Vide tractatum *de Formis* quæstione tertia, articulo quarto integro.

ARTICULUS IV

UTRUM ESSE ALIQUO PARTICIPARE POSSIT VEL ALIQUID RECIPERE.

Videtur quod esse aliquo participare et aliquid recipere potest.

1. Esse enim vel est aliquid vel nihil; non potest autem dici, quod sit nihil; si autem est aliquid, ergo participat esse, quod est ipsum; omne enim quod est, est per participationem. — Cf. in Metaphysica q. 7, a. 2, c.

2. Præterea, dicit Boethius in libro *de Hebdom.* (sive *Quomodo substantiæ bonæ sint;* — Migne t. 64, col. 1311 med.) : « Quod est, alio participat ut sit aliquid ». Sed id quod est, per esse est : ergo esse aliquo participare potest. — *Opusc.* 69, l. 2.

Sed contra est, quod dicit Boethius in libro *de Hebdom.* (col. 1311 post med.) : « Quod est, participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat; fit enim participatio, cum aliquid jam est; est autem aliquid cum esse susceperit. Sed quod est, habere aliquid præterquam quod ipsum est, potest; ipsum vero esse nihil aliud præter se habet admixtum ». — *Opusc.* 69, l. 2.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Boethius (l. c. in arg. *Sed contra*), esse nullo participare potest, nec præter se aliquid habere. Et quidem quod nullo participare possit, manifestatur sic. Est enim participare quasi partem capere ; et ideo, quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud : sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem ; et eadem ratione Socrates participat hominem. Similiter etiam subjectum participat accidens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quæ de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subjectum. Et similiter effectus dicitur participare suam causam, et præcipue quando non adæquat virtutem suæ causæ, puta si dicamus, quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole. — Prætermisso autem hoc tertio modo participandi, impossibile est quod secundum duos primos modos ipsum esse participet aliquid. Non enim potest participare aliquid per modum, quo materia vel subjectum participat formam vel accidens, quia ipsum esse significatur ut quiddam abstractum. Similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat universale. Sic enim etiam ea quæ in abstracto dicuntur, participare aliquid possunt, sicut albedo colorem; sed ipsum esse est communissimum : unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per

modum quo concretum participat abstractum. Et hoc est quod dicit Boethius (l. c. in arg. *Sed contra*), quod id quod est, scilicet ens, participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Et hoc probat per hoc quod supra dixit, quod ipsum esse nondum est; manifestum est enim quod id quod non est, non potest aliquo participare; unde consequens est quod participatio conveniat alicui cum jam est; sed ex hoc aliquid est, quod suscipit ipsum esse (sicut dicetur infra, in responso ad 1); unde relinquitur quod « id quod est », aliquid possit participare, ipsum autem « esse » non possit aliquid participare. — *Opusc.* 69, l. 2.

Unde ulterius sequitur quod esse aliquid recipere aut habere non potest, quod sit extraneum ab ipso. Circa quod considerandum est, quod circa quodcunque *abstracte* consideratum, hoc habet veritatem, quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit præter essentiam suam, sicut humanitas et albedo, et quæcunque hoc modo dicuntur. Cujus ratio est, quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo ut quo aliquid est album. Non est autem aliquid homo formaliter loquendo, nisi per id quod ad rationem hominis pertinet; et similiter non est aliquid album formaliter, nisi per id quod pertinet ad rationem albi; et ideo hujusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. — Aliter autem se habet in his quæ significantur *in concreto*. Nam homo significatur ut qui habet humanitatem, et album ut quod habet albedinem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem, vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud, quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his; et ideo homo et album possunt aliquid aliud habere quam humanitatem vel albedinem. Et hæc est ratio, quare albedo vel humanitas, significantur per modum partis, et non prædicantur de concretis, sicut nec sua pars de suo toto. Quia igitur, sicut dictum est, ipsum « esse » significatur ut abstractum, « id quod est » ut concretum, consequens est verum esse quod a Boethio (l. c. in arg. *Sed contra*) dicitur, quod id quod est, potest aliquid habere præterquam quod ipsum est, scilicet præter essentiam; sed ipsum esse nihil habet admixtum præter suam essentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Boethius paulo ante locum citatum (in arg. *Sed contra*) : « Ipsum esse nondum est; at vero id quod est, accepta essendi forma est atque consistit ». Quod sic intelligitur. Aliud enim significamus per hoc quod dicimus « esse », et aliud per hoc quod dicimus « ens » : sicut et aliud significamus cum dicimus « currere », et aliud per hoc quod dicitur « currens ». Nam currere et esse significantur in abstracto, ut supra (in c.) dictum est, sicut et albedo; sed quod est, id est ens, et currens significantur in concreto, velut album. — Sic ergo dicit Boethius, quod ipsum esse nondum est, quia non significatur sicut ipsum subjectum essendi, sicut nec currere significatur ut subjectum cursus; unde sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit; sed sicut id ipsum quod est, significatur sicut subjectum essendi, sic id quod currit, significatur sicut subjectum currendi. Et ideo, sicut possumus dicere de eo quod currit sive de currente quod currat, in quantum subjicitur cursui et participat ipsum; ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, in quantum actum essendi participat. Et hoc est quod dicit Boethius : « Ipsum esse nondum est », quia non attribuitur sibi esse, sicut subjecto essendi; « sed id quod est, accepta essendi forma », scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, « est atque consistit », id est, in seipso subsistit. Non enim ens dicitur proprie et per se nisi de substantia, cujus est subsistere. Accidentia vero non dicuntur entia, quasi ipsa sint, sed in quantum eis subest ali-

quid, ut postea dicetur. — *Opusc.* 69, l. 2 post princ.

Ad secundum dicendum, quod sicut dicit Boethius (l. c. in arg. 2), diversum est esse in eo quod est, et esse aliquid. Circa quod considerandum est, quod ex quo id quod est, potest aliquid habere præter suam essentiam, necesse est quod in eo consideretur duplex esse : quia enim forma est principium essendi, necesse est quod secundum formam habitam habens aliqualiter esse dicatur. Si ergo forma illa non sit præter essentiam habentis, sed constituat ejus essentiam, ex eo quod habet talem formam dicetur habens esse simpliciter : sicut homo ex hoc quod habet animam rationalem. Si vero sit talis forma, quæ sit extranea ab essentia habentis eam, secundum illam formam non dicetur habens esse simpliciter, sed esse aliquid : sicut secundum albedinem homo dicitur esse albus. Et hoc est quod Boethius dicit, quod diversum est esse aliquid, quod non est esse simpliciter ; et quod aliquid sit in eo quod est, quod est proprium esse subjecti. Et ratio est quia « quod est, participat eo quod est esse, ut sit », ut ibidem dicitur. Alio vero participat, ut *aliquid* sit. Unde non est ipsum esse, quod participat aut habet aliud, sed ipsum quod est. — *Ibid.* l. 2 circa med.

ARTICULUS V

UTRUM ESSE DISTINGUATUR A FORMA.

Vide tractatum *de Formis* quæstione tertia, articulo tertio integro.

ARTICULUS VI

UTRUM ESSE SIT PRIUS ET INTIMIUS IN RE QUAM FORMA.

Videtur quod esse non sit id quod est intimius sive profundius et prius in re.

1. Forma enim est principium essendi; unde unumquodque in tantum habet esse, in quantum habet formam (*Opusc.* 37, c. 1 ; *Opusc.* 72, c. 14); ergo prius res habet formam quam esse.

2. Præterea, essentialia prius sunt in re quam quæ sunt accidentalia ; at esse cujuscunque rei creatæ non est ei essentiale, ut supra dictum est, sed potius accidentale ; hoc enim proprium est tantum primi entis (1a, q, 50, a. 2, ad 3; q. 61, a. 1, c.) ; ergo esse rei non est id quod ei prius et profundius inest. — Cf. *Opusc.* 72, c. 14.

3. Præterea, materia est prius in re quam forma, et proinde quam esse, et in ipsa recipitur ipsa forma (*Opusc.* 41, c. 1 ante med.) ; ergo videtur quod sit id quod prius et profundius est in re.

Sed contra : 1. Esse est actualitas omnis entis, et perfectissimum, et maxime formale, ut supra (art. præced.) dictum est ; sed id quod profundius et prius et vehementius est in re, debet esse actualitas illius rei : ergo esse est id quod profundius et prius est in re.

2. Præterea, quod correspondet primæ et universalissimæ causæ, est id quod prius et profundius est in re. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior ; et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum (*de Pot.* q. 3, a. 7, in c. post med.). Sed id quod respondet in re primæ et universalissimæ causæ, est esse, quod est proprius ejus effectus, sicut supra (q. 8, a. 1, c.) dictum est. Ergo esse est quod profundius et prius est in re.

3. Præterea, dicitur in libro *de Causis* (propos. 1), ubi affertur exemplum, quod causa prima plus influit in rem quam causa secunda : « Et nos quidem exemplificamus illud per esse, et vivum, et hominem. Quod est, quia oportet ut sit res esse primo, deinde vivum, postea homo. Vivum ergo est causa hominis propinqua, et esse est causa ejus lon-

ginqua. Esse ergo vehementius est causa homini quam vivum, quoniam est causa vivo, quod est causa homini. Et similiter quando ponis rationalitatem esse causam hominis, est esse vehementius causa homini, magis quam rationalitas, quoniam est causa causæ ejus. Et hoc quoniam quando removes virtutem rationalem ab homine, non remanet homo, et remanet vivum spirans sensibile. Cum autem removes ab eo vivum, non remanet vivum, et remanet esse, quoniam esse non removetur ab eo, sed removetur vivum, quoniam causa non removetur per remotionem causati sui. Remanet ergo adhuc esse. Cum ergo individuum non est homo, est animal; et si non est animal, est esse tantum ». — Ex quibus patet quod etiam secundum auctorem libri *de Causis* esse est id quod est prius et vehementius in re. — *de Causis* l. 1.

Respondeo dicendum, quod esse est id quod est prius et profundius ac vehementius in re. Et primo quidem ex his quæ dicuntur in libro *de Causis* (propos. 1), id manifeste concluditur. Tria enim in prima propositione inducit, quorum primum est, quod causa prima plus influit in effectum quam causa secunda. Secundum est, quod impressio causæ primæ tardius recedit ab effectu. Tertium est, quod prius ei advenit. Dictum est autem supra (arg. 2 *Sed contra*, et loco ibi citato), quod id, quod in re respondet primæ causæ, est esse; unde sequitur quod esse sit id quod prius advenit rei, et tardius recedit ab ea, ac proinde quod vehementius est in re. — *de Causis* l. 1.

Hæc autem tria inducta in propos. 1 libri *de Causis* manifestantur ibidem primo per exemplum, secundo per rationem. *Exemplum* autem videtur pertinere ad causas formales, in quibus quanto forma est universalior, tanto prior esse videtur. Si igitur accipiamus aliquem hominem, forma quidem specifica ejus attenditur in hoc quod est rationabilis. Forma autem generis ejus attenditur in hoc quod est vivum vel animal. Ulterius autem, id quod est omnibus commune, est esse. Manifestum est autem in generatione unius particularis hominis, quod in naturali subjecto prius invenitur esse, deinde invenitur vivum, postmodum autem est homo; prius enim ipse est animal quam homo, ut dicitur in 2. *de Generat. Animal.* (c. 3 post princ.). Rursus, quia in via corruptionis prius amittit usum rationis, et remanet vivum et spiratio; secundo amittit vivum et spirans, et remanet ipsum ens. — Et sic potest intelligi hoc exemplum in libro *de Causis* relatum (supra, arg. 3 *Sed contra*), secundum viam generationis et corruptionis alicujus individui. Et hæc est ejus intentio, quod patet ex hoc quod dicit : « Cum ergo individuum non est homo », id est secundum actum proprium hominis, « est animal », quia adhuc remanet in eo operatio animalis, quæ consistit in motu et sensu; « et cum non est animal, est esse tantum », quia remanet corpus penitus inanimatum. Verificatur hoc exemplum in ipso rerum ordine; nam priora sunt essentia seu existentia viventibus, et viventia hominibus; et eadem ratio est de animali et de esse. — *Ibid.*

Secundo, tria prædicta probantur *ratione*. *Primum* autem, scilicet quod causa prima plus influat (ex quo sequitur quod id quod ei respondet in re tamquam proprius effectus, se habet in plus), probat sic. Eminentius contingit aliquid causæ quam causato. Sed operatio qua secunda causa causat effectum, causatur a causa prima. Nam causa prima adjuvat causam secundam, faciens eam operari. Ergo hujus operationis, secundum quam effectus producitur a causa secunda, magis est causa causa prima, quam causa secunda. — Proculus autem expressius hoc sic probat. Causa enim secunda cum sit effectus causæ primæ, substantiam suam habet a causa prima. Sed a quo habet aliquid substantiam, ab

eo habet potentiam sive virtutem operandi. Ergo causa secunda habet potentiam sive virtutem operandi a causa prima. Sed causa secunda per suam potentiam vel virtutem est causa effectus. Ergo hoc ipsum quod causa secunda sit causa effectus, habet a prima causa; esse ergo causam effectus inest primo primæ causæ, secundo autem causæ secundæ. Quod autem est prius in omnibus, est magis, quia perfectiora sunt priora naturaliter. Ergo prima causa est magis causa effectus quam causa secunda. — Ibid. — Hinc ergo est quod in eodem libro (propos. 1) dicitur, quod « omnem operationem quam causa efficit secunda, prima etiam causa efficit. Verumtamen efficit eam per modum altiorem et sublimiorem ». — *Secundum* autem, scilicet quod impressio causæ primæ tardius recedit ab effectu, probatur sic. Quod vehementius inest, magis inhæret ; sed prima causa vehementius influit in effectum quam causa secunda, ut probatum est (in probatione *primi*) : ergo ejus impressio magis inhæret; ergo tardius recedit. — *Tertium* vero, scilicet quod prius adveniat, probatur sic. Causa secunda non agit in causatum suum nisi virtute causæ primæ. Ergo et causatum non procedit a causa secunda nisi per virtutem causæ primæ. Sic ergo virtus causæ primæ dat effectum secundæ, ut attingatur a virtute causæ primæ. Prius enim attingitur a virtute causæ primæ. — Hoc autem uno modo Proculus sic probat. Causa prima est magis causa quam causa secunda ; ergo est perfectioris virtutis. Sed quanto virtus alicujus causæ est perfectior, tanto ad plura se extendit ; ergo virtus causæ primæ ad plura se extendit quam virtus causæ secundæ. Sed id quod in pluribus est, prius est etiam in adveniendo et ultimum in recedendo; ergo impressio causæ primæ primo advenit et ultimo recedit. — *de Causis* l. 1.

Ex quibus patet quod secundum librum *de Causis* esse est id quod se habet in plus in re, et quod profundius et prius et intimius inest. — Id præterea manifestum est ex eo quod in ordine principiorum formalium primum est esse, quia esse est primus actus, nec aliquid designatur in actu nisi per esse. Non enim aliquis habet sanitatem in actu, nisi sanitas ponatur esse in eo. Ideo omnes formæ sequuntur ipsum esse in ordine actuum sive principiorum formalium. Sed inhærendo quidem e contrario est. Forma enim per prius inhæret, et per ipsam ipsum esse; et ideo considerando ipsam inhærentiam, esse sequitur formam. Et hoc facile est videre in re materiali, ut in lapide, ubi esse non est ipsius formæ primo, sed ipsius rei, lapidis scilicet ; materiæ autem et formæ ex consequenti. Videmus enim, quod esse in re tali, per medium et quasi distanter se habet ad formam. Ipsum enim esse in lapide, est actus rei immediate et primo ; et per rem ipsam ipsum esse est actus formæ talis rei, non ut entis, sed ut ejus quo aliquid est. Ex quibus patet quod esse est prius in ordine actuum quam forma. Sed quia materia immediate habet conjungi formæ, cui ipsa est proportionata, ex qua conjunctione resultat compositum, cujus actus est ipsum esse ; ideo forma est medium in acquirendo esse ipsi materiæ et ipsi composito, quia ipsum conjunctum non esset, nisi forma inhærens esset materiæ. Et ideo secundum inhærentiam prior est forma, et esse posterius. — *Opusc.* 37, c. 1 post med.; cf. *Opusc.* 41, c. 1 ; *Opusc.* 72, c. 14; 1a, q. 8, a. 1, c. ; *Quæst. disp. de Anima* a. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut patet ex dictis, primum principium formale essendi est ipsum esse, per quod quælibet forma dicitur causare esse. Unde forma non dat esse suæ materiæ, cujus dicitur actus, nisi per ipsum esse, quod est etiam actus ipsius formæ ; quod tamen dicitur sequi ipsam formam, quia in ordine unionis ita se habet, quod esse absolutum nulli materiæ unitur, cum in nullius compositionem cadat. Et ideo per formam necesse est esse tribui materiæ, et non per se. Unde est quod respiciendo ad ordinem inhærentiæ, forma est princi-

pium ipsius esse; respiciendo vero ad ipsam actualitatem materiæ sive compositi, esse est prius quam ipsa forma. — *Opusc.* 72, c. 14 circa med.

Et per hoc facilis est responsio *ad secundum.* Esse enim habet comparationem ad principium essendi, et ad ipsum quod est, si non sit suum esse, quod solum in Deo habet locum. Et hoc patet: quia esse album, ipsum album non est accidens, sed habito respectu ad albedinem est principium esse albi, in quo solum essentialiter est albedo. Ad ipsum vero subjectum comparatum, esse album est accidens, per quem modum esse rei animatæ, habito respectu ad principium ut est principium talis esse, ipsum esse non est accidens. Primum enim principium formale essendi est ipsum esse, ut dictum est. Sic igitur, si fiat respectus ad ipsum principium essendi in composito, esse non est accidens. Si vero fiat respectus ad ipsum quod est, ut ad angelum, vel ad quodcunque aliud, illud esse est accidens, quia ipsum quod est intelligi potest et definiri per propositionem indicantem quod quid est, etiamsi non sit, nec per aliquem dici posset ipsum esse, cum suum esse non sit ipsum ens. — *Tabula Concord.* n. 113; cf. *Opusc.* 72, c. 14.

Ad tertium dicendum, quod esse formalius se habet ad rem constituendam in genere entis, quam quælibet pars compositi, et etiam quam ipsa forma quæ hoc ipsum esse dat, et materia cui datur, ex quibus resultat compositum, cujus est hoc esse ut entis. Intimum ergo ad rem ipsam, quæ est ens, inter omnia est ipsum esse ejus, et post ipsum ipsa forma rei, qua res habet ipsum esse; et ultimo ipsa materia, quæ licet sit fundamentum in re inter omnia, ab ipso tamen esse rei magis distat. Cui propinquissimum est ipsa res ut cujus est, cum per rem insit et materiæ et formæ: nisi in homine, ubi esse formæ communicatur toti, et illud esse est formæ ut a qua est, quia ipsa forma est principium ipsius esse; et ultimo est ipsius materiæ, ut ejus in quo recipitur. Materia igitur rei, cujus est esse, plus a re distat, quam ipsa forma, a qua est esse; et ideo materia non est ens de sua natura, sed per ipsum compositum, vel per ipsam formam. — *Opusc.* 41, c. 1 ante med.

ARTICULUS VII

UTRUM IN UNA ET EADEM RE POSSIT ESSE MULTIPLEX ESSE.

Videtur quod in una et eadem re possit esse multiplex esse.

1. Esse enim sequitur formam; at videtur quod in uno et eodem possit esse multiplex forma, ut in homine est forma ossis et forma carnis et aliæ hujusmodi: ergo in uno et eodem potest esse multiplex esse.

2. Præterea, scisso alicujus animalis membro, est in eo sic sumpto aliqua forma substantialis. Non est autem per divisionem introducta illa forma. Omnem enim productionem formæ materialis debet præcedere alteratio; hic autem non præcessit, ut patet: ergo forma quæ est in membro immediate post divisionem, inerat in toto animali, puta homine; hæc autem non est forma hominis; non enim potest esse hæc nisi in homine; membrum autem divisum non est homo. Ergo in homine plures formæ substantiales possunt esse. Ergo et plura esse; esse enim sequitur formam. — *Opusc.* 32, c. 8 et 9.

3. Præterea, in toto materiali datur proprium esse materiæ, et proprium esse formæ; cum enim differant in essentia, debent etiam differre in esse. — *Opusc.* 37, c. 4; cf. supra in Prima Secundæ q. 3, a. 2, c.

4. Præterea, dicit Boethius in lib. *de Hebdom.* (Migne t. 64, col. 1311), quod diversum est esse in eo quod est, et esse aliquid. Ergo multiplex est esse in re. — *Opusc.* 69, l. 2.

5. Præterea, si aliquid uniretur hypo-

statice cum altero, puta humanitas cum Verbo (ut factum est in Christo), tunc duplex esset esse in re, scilicet ejus quod uniretur, puta hominis, et ejus cum quo uniretur. Ergo potest esse multiplex esse in re. — Cf. 3 a, q. 17, a. 2, arg. 4.

6. Præterea, de quocunque responderi potest ad quæstionem *an est*, habet proprium esse; sed multa possunt esse in una et eadem re, puta in homine, de quibus hæc quæstio fieri potest : ergo multa possunt esse in una et eadem re habentia esse; ergo potest esse in una et eadem re multiplex esse. — 3. *Sent.* dist. 6, q. 2, a. 2, arg. 5; *Quodl.* 9, a. 3, arg. 4.

Sed contra est, quod unumquodque in tantum est ens, in quantum est actu, secundum Philosophum 2. *Phys.* (*text.* 11; c. 1). Sed unumquodque in tantum est actu, in quantum habet esse ; dictum est enim supra (a. 1 hujus quæst.), quod esse est actualitas omnis entis ; ergo consequens est quod unumquodque in tantum est, in quantum habet esse. Sed unumquodque in tantum est unum, in quantum est ens, ut ex supra (q. 12) dictis patet. Ergo unumquodque in tantum est unum, in quantum habet esse. Ergo uni et eidem rei non convenit nisi unum esse ; aut si non sit unum et idem esse, sed multiplex, non erit una et eadem res, sed multiplex. — *de Unione Verbi Incarn.* a. 3, c.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum 5. *Metaphys.* (*text.* 13 et 14 ; l. 4, c. 7) esse duobus modis dicitur : uno modo secundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est copula ; et sic, ut Commentator ibidem (*text.* 13) dicit, ens est prædicatum accidentale ; et hoc esse non est in re, sed in mente, quia conjungit prædicatum cum subjecto, ut dicit Philosophus in 6. *Metaphys.* (*text.* 4 ; l. 5, c. 2.). Unde de hoc non est hic quæstio. Alio modo dicitur esse quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera ; et hoc quidem esse est in re, et est actus ejus resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis. Aliquando tamen esse sumitur pro essentia, secundum quam res est : quia per actus consueverunt significari eorum principia, ut potentia vel habitus. Loquendo igitur de esse secundum quod est actus entis (3. *Sent.* dist. 6, q. 2, a. 2, c.), sic dico, quod non potest esse nisi unum esse unius et ejusdem rei. Hoc enim esse attribuitur alicui dupliciter : *uno modo* sicut ei quod proprie et vere habet esse, vel est; et sic attribuitur soli substantiæ per se subsistenti; unde quod vere est, dicitur substantia in 1. *Phys.* (*text.* 27 ; c. 3.). Omnia vero quæ non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formæ substantiales aut quælibet partes, non habent esse ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse. *Alio modo*, id est ut *quo* aliquid est, sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed quia *ea* aliquid habet esse album. Esse ergo vere et proprie non attribuitur nisi rei per se subsistenti. Huic autem attribuitur esse duplex. Unum scilicet esse resultans ex his, ex quibus ejus unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substantiale. Aliud esse est supposito attributum præter ea quæ integrant ipsum ; quod est esse superadditum, scilicet accidentale, ut esse album attribuitur Socrati, cum dicitur « Socrates est albus ». (*Quodl.* 9, a. 3, c.).

Per primum autem esse, scilicet per esse substantiale, res dicitur esse simpliciter; per esse autem secundum dicitur tantum esse secundum quid. Sicut autem dicit Boethius in lib. *de Hebdom.* (Migne t. 64, col. 1311 post med.), diversum est « esse » in eo quod est, et « esse aliquid ». Quæ quidem differentia seu diversitas quantum ad *tria* potissimum attenditur, quæ ibidem refert. *Primo* quidem, quia illic, ubi dicitur de re quod sit aliquid, et non simpliciter, significat accidens, quia forma quæ facit hujusmodi esse, est præter essentiam rei. Hic autem cum dicitur esse aliquid in eo quod est, signi-

ficatur substantia, quia scilicet forma faciens esse, constituit essentiam rei. *Secundo*, quia ad hoc quod aliquid sit simpliciter subjectum, participat ipsum esse ; sed ad hoc quod sit aliquid, oportet ut participet alio aliquo : sicut homo ad hoc quod sit albus, participat non solum esse substantiale, sed etiam albedinem. *Tertio*, quia primo oportet ut intelligatur aliquid esse simpliciter, et postea quod sit aliquid. Et hoc patet ex dictis. Nam aliquid est simpliciter per hoc quod participat ipsum esse; sed quia jam est, scilicet per participationem ipsius esse, restat ut participet quocunque alio, ad hoc scilicet quod sit aliquid. — *Opusc.* 69, l. 2 post med.

Ex quibus patet quod, loquendo de duplici illo esse, potest in una et eadem re esse multiplex esse, scilicet esse quo res est simpliciter, et esse quo res est aliquid ; aut etiam multiplex esse, quo res *est aliquid:* ut esse albi et esse dulcis inveniuntur in lacte. Sed quoad esse quo res *est simpliciter*, non potest esse multiplex in una et eadem re ; hoc enim modo convenit soli subsistenti ut ei quod est; in una autem et eadem re non potest esse duplex subsistens : quia non esset amplius una et eadem res, sed esset duplex.

Advertendum autem, quod licet loquendo de esse quo res est simpliciter, et de esse quo est aliquid, dicamus, quod utrumque potest esse in una et eadem re, et etiam multiplex esse quo res est aliquid : tamen illa res, secundum quod hujusmodi multiplex esse habet, non potest perfecte et per se dici una et eadem, sed tantum per accidens : sicut patet ex dictis de uno. Unde simpliciter et absolute verum est, quod uni et eidem rei non potest convenire nisi unum esse.

Secundo, idem probatur ex Philosopho 7. *Metaphys.* (*text.* 49 ; l. 6, c. 13), præcipue de esse quo res est simpliciter, quod est esse substantiale, de quo hic est quæstio. Si enim sint duo esse substantialia in eodem, sequitur multas in eadem re esse substantias actu ; hoc autem est impossibile. Duo enim quæ sunt in actu, nunquam sunt unum actu ; sed duo quæ sunt in potentia, sunt unum actu, sicut patet in partibus continui. Duo enim dimidia unius lineæ sunt in potentia in ipsa linea dupla, quæ est una in actu. Et hoc ideo, quia actus habet virtutem separandi et dividendi. Unumquodque enim dividitur ab altero per propriam formam. Unde ad hoc quod aliqua fiant unum actu, oportet quod omnia concludantur sub una forma, et quod non habeant singula singulas formas, per quas sint actu. Quare patet quod si substantia singularis, cujus proprie et vere est esse, est una, non erit ex substantiis in ea existentibus actu (7. *Metaphys.* l. 13 paulo ante fin.) ; et sic non habebit multiplex esse substantiale.

Tertio, id ipsum potest probari ex eo quod impossibile est quod sit esse sine forma. Ipsum enim esse nunquam relinquit formam ; ergo si in aliqua re est multiplex esse substantiale in illa necessario erit multiplex forma substantialis. Sed forma secundum Philosophum est principium quidditatis et essentiæ, aut etiam est ipsa quidditas et essentia rei, ut sunt formæ separatæ et immateriales. Ergo ubi erit multiplex esse, ibi erit multiplex essentia ; et sic non erit una et eadem res. — Cf. tract. *de Formis* q. 3, a. 1, c. — Cf. præterea 3a, q. 17, a. 2, c.; *de Unione Verbi Incarn.* a. 3, c.; *Opusc.* 32, c. 8 et 9; tract. *de Formis* q. 4, a. 3, c.; q. 6, a. 1, c.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, plures formæ substantiales non possunt esse in una et eadem re (tract. *de Formis* q. 3, a. 1, ad 5). Unde carneitas et corporeitas et alia hujusmodi in homine sive animali sive in quolibet alio, non sunt diversæ formæ, sed sunt tantum diversæ perfectiones essendi, ab una et eadem forma causatæ, scilicet esse corporeum, esse carneum, et esse vegetativum, et sic de aliis, ut infra patebit. — Cf. tract. *de Formis* q. 3, a. 1 ; q. 4, a. 3 ; q. 6, a. 1 : ubi hoc amplissime tractatur.

Vel dic, quod possunt admitti in aliquo

composito, puta in homine, plures formæ substantiales, absque hoc quod admittantur plura esse substantialia ; licet non e converso. Quod ut intelligatur qualiter fieri possit, considerandum est, quod proprium est substantiæ esse simpliciter; unde generatio quæ terminatur ad formam sive esse substantiæ, est generatio simpliciter. Proprium vero esse accidentis est esse secundum quid. Esse autem simpliciter, est esse absolutum, non dependens ab esse alterius sicut ei inhærens, licet omnia dependeant a Deo sicut a causa prima. Sic autem aliquid continet perfectam rationem essendi, secundum quod perfecta ratio essendi reperitur in eo ut in substantia, ut dicitur 7. *Metaphys.* (*text.* 5; l. 6, c. 1.) Ad istud ergo esse absolutum participandum accedunt partes substantiæ, per quod trahuntur ad genus sui totius. Esse vero accidentis dependens est per modum inhærentis; unde accidentia non trahuntur in genus illius cui inhærent. Ex quo patet differentia inter esse partis alicujus totius, et esse accidentis. Esse autem alicujus totius absolutum, aliquando est proprius effectus Dei, scilicet quando tota res secundum omnia principia sua deducitur ex nihilo ad esse perfectum, sicut fuit in prima productione rerum, in qua causalitas rei extendebatur usque ad ipsam materiam ; quandoque vero esse est effectus creaturæ (quatenus est instrumentum Dei, cujus esse est proprius effectus, ut supra, q. 8. a. 1, dictum est), scilicet quando agens physicum agit ex suppositione subjecti, non producens totum illud quod pertinet ad esse rei, sed formam tantum, transmutando materiam ad talem vel talem formam. Ad materiam enim actio creaturæ non se extendit. Cum ergo tale esse absolutum sit terminus utriusque actionis, ut dictum est, materiæ autem non est esse ut subjecti, nec etiam formæ materialis, cum ipsa non sit habens esse, licet sit *quo* aliquid est, sicut materia est *in quo* aliquid est ; neutra actio terminatur ad materiam vel formam materialem, sed ad esse compositi, cujus est per se esse et absolute subsistere. De intellectu enim ejus est habere esse, quod non est de ratione et intellectu essentiæ. In tali enim composito, necessario est compositio duplex, suppositi scilicet et essentiæ, quæ in re materiali differunt necessario, cum individuum in materialibus multa addat supra naturam speciei, quæ essentiam tantum complectitur ; et ideo est alia compositio totius rei et sui esse. In rebus vero immaterialibus creatis tantum altera compositio invenitur, rei scilicet et esse. In ipsis ergo non est essentia habens esse per aliquid quod realiter a se differat, cum idem sit essentia, et res quæ significatur ut habens esse. Ideo essentia in eis est non tamquam principium tantum quo aliquid dicitur esse, sed sicut habens esse absolutum et non inhærens. In substantiis vero materialibus et compositis, in quibus essentia realiter differt a supposito, essentia non habet esse nisi per suppositum, cujus est esse simpliciter et absolute; unde essentia in eis non est ut habens esse, sed ut reductum ad esse per suppositum aliquod individuum, cujus est habere esse absolutum, ad quod terminatur actio producentis.

Cum ergo forma materialis sit ad quam non sequitur aliquod suppositum vel individuum, cujus est habere esse absolutum, ad quod terminetur actio producentis, ut dictum est; possibile erit ponere aliquam formam substantialem sine esse, sicut possibile est ponere id, quod est principium, sine relatione principii, et sine principiato. In immaterialibus vero non est hoc invenire, cum non sit in eis essentia, quæ non sit suppositum; unde posita essentia in eis necessario ponitur esse, quod est suppositi. Ad constitutionem autem suppositi materialis, sive individui, quantitas terminata requiritur, quæ ubicunque fuerit, tale individuum necessario erit, cum ipsa sit proprium et inseparabile signum individui. Omnes autem formæ elementares terminatas quantitates requirunt, et diversas ab invicem;

unde ubicunque fuerit forma elementaris, necessario erit suppositum, cujus est habere esse completum et terminatam quantitatem. Unde formæ elementares non possunt in essentiis suis simul esse in una re, ut patet in lib. *de Generat. et Corrupt.* In mixtis autem rebus, in quibus forma non educitur de materia quantitatis, non sequitur materiam in ordine ad talem formam, licet esse actu per eam in re habeat, cum quantitas semper respondeat illi principio, vel redeat in principium, a quo originem sumpsit. Anima autem hominis non est quanta nec per se nec per accidens; unde non repugnat in tali re ponere essentiam formæ, a qua dependeat quantitas secundum originem, sive cum esse, quod se habeat ad illam formam ut principium ad principiatum. Unde tali essentiæ formæ ratio actus non convenit, sicut nec materiæ, cum esse sit actus communis et primus non solum materiarum, sed etiam formarum; unde sine esse forma non dicitur actus. Solum enim natura substantialis esse in substantiis impedit duas formas substantiales simul esse in eadem materia : quia esse substantiæ, est esse simpliciter, unde quod advenit tali esse, est accidens necessario. Esse etiam substantiæ habet se sicut unitas rei, quia unum et ens convertuntur. Unde una res non potest habere duo esse substantialia, nisi amittat unitatem suam; unde in re composita ex substantia et accidente, non est unitas nisi secundum quid. Nihil ergo contradictionis sustinebimus, si posuerimus in re aliquas formas, ad quas tamen non sequatur esse simpliciter; solum enim per naturam ipsius esse simpliciter, quod in substantia reperitur, simpliciter impeditur pluralitas formarum substantialium ejusdem rei. Unde certum est et a philosophis ostensum, quod impossibile est plura esse substantialia in una re ponere; sed solum forma ad quam esse sequitur, in re ipsa ponitur, aliæ vero ei non connumerantur. — *Ibid.*

Quomodo autem hoc fieri possit, diligenter considerandum est in rerum progressu. Sciendum est igitur, quod materia est in potentia ad omnes formas, quæ de ea educi possunt. Unde quanto ad plures earum simul accedit, tanto plus perficitur ejus potentia. Et ideo in elementis materia est minime perfecta : quia solum unica forma unius elementi perficitur simul; et si quandoque virtus formæ alterius elementi sibi adsit, hoc non est per modum manentis, sed per modum alterantis, sicut patet quando calor ignis agit in aere ad inductionem formæ ignis. In corporibus vero mixtis magis perfecta est materia. Ibi enim cum una forma mixti, quæ dat esse, sunt omnes formæ elementorum, virtute tamen et non in essentia, quia quælibet illarum requirit debitam quantitatem terminatam, ut dictum est; unde cum unum sit suppositum mixti et esse unum, una est forma ejus. Supposita vero mixta quædam sunt animata, et præcipue homo, cujus forma non producitur ex materia disposita per qualitatem mixti. Unde conveniens est ut in animatis sint essentiæ formarum aliquarum sine esse. Hoc enim est propinquissimum, in quo animata possunt transcendere simpliciter mixta, scilicet perficiendo suam materiam in acquisitione plurium formarum simul : sicut videmus, quod alio modo sit simplex ex mixtis, alio modo ex materia prima : in qua nihil est de actu formæ educendæ, antequam fiat, sicut in ære non est aliquid phialæ, antequam phiala fiat; et in ligno similiter nihil est de lecto, antequam fiat. Sic enim se habet materia prima ad ea quæ ex ea fiunt, sicut se habet argentum ad statuam, et lignum ad lectum, ut dicitur 1. *Phys.* (*text.* 69; c. 7.). In mixto vero manent formæ miscibilium secundum virtutem, secundum Philosophum; virtus autem ad actum pertinet : et ideo in mixto est unde agatur ad generationem alterius miscibilium, secundum quod virtus unius miscibilium vincit proportionem in qua salvatur forma mixti. Unde corrupto mixto generatur corpus simplex. In hac namque transmutatione

fit spoliatio omnium quæ erant ipsius mixti, nec aliquid manet nisi materia prima tantum. Sed in generatione ipsius mixti non fit spoliatio simplicium usque ad materiam primam, aliter virtutes simplicium non manerent in mixto, nunc autem manent. Unde non est corruptio simpliciter, per quam fit generatio compositi, cum elementa non corrumpantur penitus, sicut dicitur 1. *Meteorol.* : quia eorum est mixtio, quorum est separatio; non enim miscentur nisi ea quæ apta sunt per se existere. Idem enim est de materia disposita per aliquam alterationem factam circa ipsam, et misto : tunc enim virtus formæ inducendæ est in ea potentia; unde potentia sua non est adeo remota ab actu formæ, sicut ante alterationem. Ante namque alterationem ipsa materia erat in potentia remota ab actu; inchoata vero alteratione incipit potentia appropinquare actui, sicut vincente altero miscibilium appropinquatur ad actum simplicis elementi. Cum vero alteratio magis ac magis intenditur, plus et plus ad actum acceditur; unde completa alteratione, materia est in actu constituta. Alia est igitur potentia materiæ nudæ et nondum alteratæ, et potentia mixti, in qua est virtus alterativa; unde hæc est propinquior actui quam illa, et perfectior, quia magis procedit ad suum actum. Si igitur foret in mixto forma elementi simplicis, quod est impossibile; statim unico suæ virtutis actu foret per se existens. Esse enim est propinquissimum essentiæ formæ, licet ab invicem differant in materialibus. Ideo licet propinquior sit potentia materiæ, in qua sunt miscibilia in mixto, actui suo, quam potentia materiæ nudæ, in qua nihil est de actu, alteratione tamen indiget ad hoc quod hæc potentia actui suo conjungatur. Unde miscibilia in mixto tunc sunt in potentia maxime appropinquata actui, quando mixtum est in optima sui proportione ; sed tunc maxime elongata sunt ab actu suo in tali genere, non tamen tantum distant, sicut potentia materiæ nudæ. Potentia autem in qua sunt partes organicæ ad esse per se est in majori propinquitate ad esse seorsum, quam sit potentia ipsius mixti, quia, sicut dicitur 7. *Metaphys.*, partes animatorum sunt in potentia propinqua actui eorum proprio per separationem a toto; quod verum est de toto etiam in imperfectissimo gradu suo manente. Unde quandoque virtus alterativa, quæ invenitur in rebus animatis, in quantum mistæ sunt ex quatuor primis corporibus, minime agit, scilicet quando elementa maxime ducta sunt ad medium, ut est in homine, in quo inter omnia mixta, maxima est elongatio a contrarietate ; adhuc tamen partes animatorum sunt in potentia maxime propinqua actui, alteratione tamen maxime distante a suo termino. Ex quo concluditur, quod hæc propinquitas non est per dispositionem materiæ, per alterationem aliquam, cujus terminus sit inductio novæ formæ per essentiam. Essentia vero formæ noviter induci non potest, nisi præcedente alteratione, cujus terminus est productio formæ de novo. Constat tamen quod in parte a toto separata sit forma substantialis. Unde cum impossibile sit duo esse substantialia in eadem reponere, ut supra dictum est, nec per aliquam alterationem præcedentem pars est in potentia in suo toto maxime propinqua actui, nec forma de novo inducitur nisi per alterationem (unde nec cœlum, quod est agens universale respectu istorum inferiorum, nec aliquod particularium agentium agit, nisi alteret; et ideo cœlum est primum alterans, secundum Philosophum); necessario ergo sequi videtur aliquam formam in parte rei sine esse ponere, et ideo partem esse in potentia maxime propinqua actui. Esse enim est maxime propinquum formæ, ut dictum est, quia non requiritur ad hoc quod esse substantiæ propriam sequatur formam, nisi quod res per se ponatur; quod una actione fieri potest.— *Opusc.* 32, c. 8 (al. 4); cf. *Opusc.* 37, c. 4.

Et similiter *ad secundum* potest duplex fieri responsio : — *vel* ita quod dicamus,

non esse in composito diversas formas, sed tantum diversas essendi perfectiones in diversis partibus materiæ ab una et eadem forma causatas, quæ tamen facta divisione et seorsum sumptæ habent rationem diversarum formarum; quæ sententia amplissime tractabitur et explicabitur infra (in tract. *de Formis* qq. 3, 4, 6, ll. cc. in c. et ad 1).

Vel potest dici, quod diversæ sunt formæ in composito, non tamen diversa esse substantialia. Manifestum est enim ex dictis, triplicem esse potentiæ differentiam, in qua aliquid dicitur esse : prima est potentia *materiæ*, in qua nihil est de illo quod de potentia educitur; secunda est potentia *mixti*, vel materiæ quæ est in alteratione, in qua licet non sit essentia formæ inducendæ, est tamen virtus; tertia est potentia *totius*, per quam partes sunt in toto, quæ est maxime actui proprio propinqua, secundum Philosophum ; unde in eis nihil est sicut agens ad proprium actum, sicut est quando harmonia est perfecta, necessario erunt essentiæ formarum prope sua esse. Hoc autem facilius scietur, si gradus et ordo rerum naturalium diligenter discutiatur. — *Opusc.* 32, c. 9.

Sciendum igitur, quod communissimus unitatis modus reperitur in rebus materialibus, quæ est unitas continuitatis. In omnibus enim rebus materialibus hæc unitas reperitur. Primum namque accidens, quod sequitur materiam, est quantitas. Super hanc unitatem reperitur in diversis rebus unitas suæ propriæ formæ, in quibusdam quidem magis, in quibusdam vero minus perfecte, ut habetur 4. *Metaphys.* Unitas continuitatis in re reperta, maxime potentialis invenitur, quia omne continuum est unum actu, et multiplex in potentia : sicut partes lineæ non sunt aliqua duo actu, sed unum; ipsa vero linea est duo in potentia, et facta divisione fit duo actu; sola enim divisio continui facit esse actu. Unde in divisione lineæ non inducitur aliquid novi in ipsis divisis, sed eadem essentia lineæ, quæ prius erat actu una et multiplex in potentia, per divisionem facta est multiplex in actu. Et tamen hic est similitudo cujusdam corruptionis, quia actus prior, qui erat totius, ablatus est, et potentia ducta est ad actum posteriorem per divisionem solam. Consimile penitus reperitur in lapide et in igne et in omnibus corruptibilibus et generabilibus inanimatis. Forma enim totius in eis, per quam habent quandam unitatem suæ nature super unitatem quantitatis, secundum totam rationem formæ est in qualibet parte talium rerum : unde facta divisione manet essentia ejusdem formæ in partibus ab invicem diversis et divisis. Quælibet enim pars ignis est ignis, et quælibet pars lapidis est lapis. Est tamen in istis divisionibus quædam similitudo corruptionis et generationis, non quod novæ formæ per divisionem talium indicantur, sed quia esse sive actus prior aufertur per divisionem ipsam, et potentia ducitur ad actum proprium. — *Ibid.*

Super hæc autem sunt animata imperfecta, ut sunt plantæ et quædam animalia imperfecta, ut sunt animalia anulosa, et in ipsis idem invenitur: quia cum avellitur ramus ab arbore, non advenit nova essentia vegetabilis, sed eadem essentia vegetabilis, quæ una erat in arbore tota, etiam actu uno, simul multiplex erat in potentia, et per divisionem novum esse perdit, et actus alius et alius secutus est. Similiter est in animalibus anulosis una anima in actu et unum esse, sed multiplex in potentia accidentali; unde facta divisione, remoto actu priori et unitate actus, sunt multa in actu. Et sic facile est videre quomodo essentia alicujus formæ est in potentia accidentali ad esse, quod tamen nondum habet. Et hoc totum contingit propter imperfectionem talium formarum : quia cum sint sub uno actu, simul sunt sub potentia multiplici respectu esse diversorum, quæ acquiruntur eis sine aliqua corruptione in essentiis, sed sola divisione. — In animalibus vero perfectis, præcipue in homine, forma quæ est una in actu, non est mul-

tiplex in potentia, ut per divisionem constituatur eadem essentia formæ sub diversis esse, et sub diversis actibus, cum anima hominis non dividatur nec per se nec per accidens. Unde, cum in homine sit unitas cujusdam continuitatis, quæ manifestior est in carne sua et in ossibus quam in aliis membris, quæ sibi conjunguntur per naturam ipsam continuitatis, necessario erit alia essentia formæ in eo, quæ per solam divisionem a toto habet esse actu. Hoc enim in omnibus continuis invenitur. Hæc enim est forma, respectu cujus quantitas sequitur materiam, super ipsam formam rediens. Semper enim forma, a qua quantitas secundum originem pendet, est divisibilis per accidens. Et hoc satis manifestum est, quia cum partes hominis sint in eadem propinquitate ad per se esse, sicut partes aliarum rerum perfectarum; ideo nulla nova essentia formæ introducitur per divisionem, sed esse novum acquiritur. Forma vero hominis dividi non potest, ut in ea acquirantur multa nova et diversa esse. Ideo necessario erit in eo diversa essentia formæ suæ ab essentia formæ quæ per divisionem solam esse acquirit. Sed in hoc est differentia inter animalia perfecta et imperfecta, quia in imperfectis non erat illa essentia sine esse simpliciter, licet esset sine esse acquisito per divisionem; in perfectis vero erat sine esse simpliciter sibi debito, quia duo esse substantialia impossibile est simul ponere in una re, ut dictum est. — *Ibid.*

Est etiam alia differentia a parte divisionis ipsius: quia cum dividi non possit nisi quod est actu quantum; quantitas autem in homine non est actu per formam, respectu cujus sequatur materiam ut rediens super formam, sed per solam animam, a qua est totus actus qui est in homine; in igne vero et lapide quantitas est actu per formam, quam ipsa quantitas sequitur in materia: inde est quod divisio in homine est in quantitate actu per animam; sed quod efficitur per divisionem in esse acquisito, non est aliquid de essentia animæ secundum aliquid esse, sed est aliquid de essentia formæ originalis ipsius quantitatis, cui datur esse actu per divisionem. In rebus vero imperfectis divisio est in quanto actu, et hoc per formam ad quam sequitur ipsa quantitas, cui per divisionem aufertur unum esse actu prius habitum, et acquiruntur duo vel plura, sub quibus essentia ipsa dividitur, quæ prius erat una, secundum quam erat unum esse ante divisionem. Licet autem esset unum esse ante divisionem in rebus, nihilominus illa eadem essentia formæ erat in potentia ad multa esse simul cum uno esse actu quod habebat, et ejus subjectum erat materia una et eadem numero. Et tamen constat quod alium respectum habet materia ad esse actu primum, et alios respectus ad alia esse actu per divisionem acquisita, quibus tamen respectibus materiæ respondebat eadem essentia formæ ante ipsa esse actu. Licet enim potentia materiæ non differat ab ejus essentia, secundum quod potentia dicit principium receptivum, differt tamen secundum quod dicit relationem materiæ ad formam. Et isto modo possunt esse in materia multi respectus, essentia tamen ejus manente una. Sicut ergo materia per unum respectum tantum habet unum esse, cum aliis tamen respectibus multa habet, essentiæ etiam formæ sine esse per divisionem acquisito respondente; ita sub forma perfecta, cujusmodi est anima humana, reperitur in materia hominis unum esse tantum, licet in eadem materia sint essentiæ aliarum formarum sine esse, quod tamen eis sola divisione acquiritur. — *Ibid.*

Hujus exemplum est reperire in linea et puncto. Protracta enim una linea, punctus qui eam terminat esse habet secundum quod illam lineam terminat; in ipso autem puncto sunt multi et diversi respectus, secundum quod potest esse terminus diversarum linearum, sed per unum respectum impossibile est nisi unam lineam recipi in puncto. Unde per alias

lineas, quæ in eo recipiuntur simul cum linea prima protracta, non acquiritur puncto aliquod esse in earum terminatione; nec illis non protractis minus haberet punctus esse in terminatione primæ lineæ. Per quem modum de materia et ejus respectibus imaginari possumus, cum ipsa in sui natura indivisibilis et sine partibus sit omnino ut punctus, licet in multis sint dissimilia. Secundum ergo unum respectum ejus esse quasi per unam lineam impossibile est sibi inesse nisi unam formam quæ det sibi esse. Unde cum prædicata substantiæ accipiantur quasi in uno respectu, veluti cum ex una parte linea accipitur in puncto; impossibile est ut prædicata contenta in linea prædicamentali substantiæ, per diversas formas prædicentur de Socrate, sed per unam et eandem. Secundum vero alios respectus quos habet de prope ad esse per se, sine tamen esse, poterit essentias formarum recipere. Mirabilis est enim potentia materiæ, nec sciri potest nisi cognoscendo ea quæ in ea esse habent, scilicet conferendo de formis, quæ in ea esse habet, ut patet in 1. *Phys.* — *Opusc.* 32, c. 9; cf. *Opusc.* 37, c. 4.

Ad tertium dicendum, quod nec materia nec forma proprie habent esse, nisi sit subsistens. Esse enim, sicut hic sumitur, est tantum suppositi. Cum autem dicitur, quod materia est quædam essentia, idem prædicatur de se, quia materia est sua essentia, quod in omnibus simplicibus invenitur. Non autem per hoc denotatur aliquod esse sequi essentiam, quia in omni re creata differt esse ab ipsa re. — *Opusc.* 37, c. 4 versus fin.

Ad quartum patet ex dictis (in c.).

Ad quintum dicendum, quod est habet duplicem respectum, et ad naturam vel formam tamquam ad id quo res est, et ad suppositum tamquam ad id quod est. Quantum ad primum respectum potest dici, quod esse remaneret, quantum ad secundum non remaneret. — 3. *Sent.* dist. 6, q. 2, a. 2, in c.; cf. 3a, q. 17, a. 2, c., et Cajetanum in h. l.

Ad sextum dicendum, quod illa objectio procedit de esse secundum quod signat veritatem propositionis; sic enim potest dici non tantum de his quæ sunt in re, sed de his quæ sunt in intellectu; de quibus potest locutio formari. — 3. *Sent.* l. c. ad 5; *Quodl.* 9, l. c. ad 4.

DE DIVISIONE SUBSTANTIÆ IN IMMATERIALEM ET MATERIALEM.

Deinde considerandum de substantia secundum quod dividitur in materialem et immaterialem. Quærendum autem hic esset, utrum illa divisio sit univoca; sed quia hoc satis colligitur ex dictis in Logica, ideo prætermittitur ad præsens.

QUÆSTIO XXXIV

DE SUBSTANTIA MATERIALI.

Considerandum est ergo de substantia materiali. Substantia autem sic sumpta secundum Philosophum dicitur tripliciter: uno modo materia, alio modo forma, tertio modo compositum. De his autem multa dicta sunt in Prima Secundæ Partis hujus Philosophiæ; et de formis amplissime tractatur in opusculo *de Formis* post finem hujus Metaphysicæ apposito; unde hic tantum videnda sunt nonnulla quæ ibi non quæruntur.

CIRCA HOC ERGO QUÆRUNTUR SEX:

1. Utrum sit eadem compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse.
2. Utrum materia sit maxime substantia.
3. Utrum Deus possit facere quod materia sit sine forma.
4. Utrum omne quod fit, fiat ab aliquo, et ex aliquo, et aliquid.
5. Utrum numeri et magnitudines sint substantiæ rerum.
6. Utrum formæ et substantiæ rerum sint sicut numeri.

ARTICULUS I

UTRUM SIT EADEM COMPOSITIO EX MATERIA ET FORMA, ET EX SUBSTANTIA ET ESSE.

Videtur quod sit eadem compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse.

1. Ubi enim est eadem ratio componentium, ibi est eadem ratio compositionis. At in compositione ex materia et forma, et ex substantia et esse, est eadem ratio componentium; materia enim componit secundum quod est potentia, et forma secundum quod est actus; et similiter est de substantia et esse (Cf. *Opusc.* 15, c. 5 post princ., arg. Secundo, quia existimavit). Ergo est eadem compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse.

2. Præterea, ex compositione omni quæ est sicut ex potentia et actu, oritur intelligibilis compositio quæ est ex genere et differentia (*ibid.* arg. Primo quidem, quia existimavit). Sed compositio quæ est ex genere et differentia, fundatur super compositionem ex materia et forma (1a, q. 50, a. 2, arg. 1). Ergo omnis compositio quæ est ex potentia et actu, sicut est compositio ex substantia et esse, est eadem ac compositio quæ est ex materia et forma.

Sed contra : 1. Materia non est ipsa substantia rei; nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui opinabantur; sed materia est pars substantiæ. — 2. *c. Gent.* c. 54, rat. 1.

2. Præterea, ipsum esse non est proprius actus materiæ, sed substantiæ totius. Ejus enim actus est esse, de quo possumus dicere quod sit; esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est. Ergo non est eadem compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse. — *Ibid.* rat. 2.

Respondeo dicendum, quod alia est compositio ex materia et forma, alia ex substantia et esse. Non enim forma est ipsum esse, sed habens esse; comparatur enim ad ipsum sicut lux ad lucem, vel albedo ad album. Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma, forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiæ, cujus actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum lucis. — Unde in compositis ex materia et forma, nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse; forma tamen potest dici ipsum quo est, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est, et ipsum esse est quo substantia denominatur ens. In substantiis autem intellectualibus, quæ non sunt ex materia et forma compositæ, ut ostendetur infra (q. 35, a. 4), non sic; sed in eis ipsa forma est substantia subsistens. Unde forma est quod est, ipsum autem esse est actus, et quo est; et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiæ, quæ scilicet est ex substantia et esse, quæ a quibusdam dicitur ex quod est, et esse; vel ex eo quod est, et quo est. In substantiis autem compositis ex materia et forma, est duplex compositio actus et potentiæ: prima quidem ipsius substantiæ, quæ componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia jam composita et esse; quæ etiam potest dici ex quod est, et esse, vel ex quod est, et quo est. — 2. c. *Gent.* c. 54.

Sic igitur patet quod compositio actus et potentiæ, est in plus quam compositio formæ et materiæ; unde materia et forma dividunt substantiam materialem; potentia autem et actus dividunt ens commune; et propter hoc quæcunque quidem consequuntur potentiam et actum, in quantum hujusmodi, sunt communia substantiis materialibus, et immaterialibus creatis : sicut recipere et recipi, perficere et perfici. Quæcunque vero sunt

propria materiæ et formæ, in quantum hujusmodi, sicut generari et corrumpi, et alia hujusmodi, hæc sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis. — *Ibid.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet utraque compositio conveniat, quod componentia habeant rationem potentiæ et actus; non tamen eodem modo. Materia enim non dicitur in spiritualibus creatis nisi æquivoce. — 2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 1, c.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ componuntur ex substantia et esse, aliter sumuntur genus et differentia, quam in his quæ componuntur ex materia et forma, sicut supra (q. 33, a. 3, c.) dictum est. Et ratio est, quia differentia est quæ constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus : quia species rerum sunt sicut numeri, qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur in 8. *Metaphys.* (*text.* 10 ; l. 7, c. 3.). In rebus autem compositis ex materia et forma, aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma, et aliud quod determinatur, scilicet materia. Unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia. Sed in rebus compositis tantum ex substantia et esse non est aliud determinans et determinatum; sed unaquæque earum secundum seipsam tenet determinatum gradum in entibus. Et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem ; quæ tamen differunt secundum considerationem nostram : in quantum enim intellectus noster considerat illam rem ut indeterminate, accipitur in eis ratio generis ; in quantum vero considerat ut determinate, accipitur ratio differentiæ. — 1a, q. 50, a. 2, ad 1.

ARTICULUS II

UTRUM MATERIA SIT MAXIME SUBSTANTIA.

Videtur quod materia est maxime substantia.

1. Si enim materia non sit hujusmodi, fugit a nobis, quæ sit alia substantia præter materiam : quia si removeantur a rebus sensibilibus, in quibus manifeste est substantia, alia quæ planum est non esse substantiam, nihil remanet, ut videtur, nisi materia. In istis enim corporibus sensibilibus, quæ omnes confitentur esse substantias, quædam sunt sicut corporum « passiones », ut calidum, frigidum et hujusmodi, de quibus manifestum est, quod non sunt substantiæ. Sunt etiam in eis quædam « factiones », id est generationes et corruptiones et motus, de quibus etiam planum est quod non sunt substantiæ. Sunt etiam in eis « potentiæ », quæ sunt principia prædictarum factionum et motuum, scilicet potentiæ, quæ sunt in rebus ad agendum et patiendum. Has etiam patet non esse substantias, sed magis ponuntur sub genere qualitatis. Et post omnia ista inveniuntur in corporibus sensibilibus dimensiones, scilicet longitudo, latitudo et profunditas, quæ sunt quantitates quædam, et non substantiæ. Quantitas enim manifestum est quod non est substantia, sed illud cui prædictæ dimensiones insunt, ut primum subjectum earum est substantia. Sed remotis istis dimensionibus nihil videtur remanere nisi subjectum earum, quod est determinatum et distinctum per hujusmodi dimensiones. Hæc autem est materia. Quantitas enim dimensiva videtur inesse materiæ immediate, cum materia non dividatur ad recipiendum diversas formas in diversis suis partibus, nisi per hujusmodi quantitatem. Et ideo per hujusmodi considerationem videtur necessa-

rium esse non solum quod materia sit maxime substantia, sed etiam quod sit sola substantia. — 7. *Metaphys.* l. 2 ante med.

2. Præterea, dicit Boethius in commento *Prædicamentorum* (lib. 1; — Migne t. 64, col. 184), quod « hypostasis » significat materiam (*de Pot.* q. 9, a. 1, arg. 1 *Sed contra*). Sed « hypostasis » apud Græcos est idem ac substantia apud Latinos. Ergo materia aut sola est substantia aut maxime.

Sed contra est, quod dicit Philosophus 7. *Metaphys.* (*text.* 8; l. 6, c. 3) : « Separabile et hoc aliquid, maxime videntur inesse substantiæ; quapropter species, et quod ex ambobus, substantia videbitur esse magis quam materia ». — 7. *Metaphys.* l. 2.

Respondeo dicendum, quod hæc fuit sententia antiquorum, qui ob prædictam rationem existimaverunt solam materiam esse substantiam. Decepit autem illos philosophos hanc rationem inducentes ignorantia formæ substantialis. Non enim adhuc tantum profecerant, ut intellectus eorum se elevaret ad aliquid quod est supra sensibilia; et ideo illas formas tantum consideraverunt, quæ sunt sensibilia propria et communia. Hujusmodi autem manifestum est esse accidentia, ut album et nigrum, magnum et parvum, et hujusmodi. Forma autem substantialis non est sensibilis nisi per accidens; et ideo ad ejus cognitionem non pervenerunt, ut scirent ipsam a materia distinguere. Sed totum subjectum, quod nos ponimus ex materia et forma componi, ipsi dicebant esse materiam primam, ut aerem aut aquam aut aliquid hujusmodi. Formas autem dicebant esse quæ nos dicimus esse accidentia, ut quantitates et qualitates, quorum subjectum proprium non est materia prima, sed substantia composita, quæ est substantia in actu; omne enim accidens ex hoc est, quod substantiæ inest. — 7. *Metaphys.* l. 2.

Sed hæc positio duplici via improbatur a Philosopho : *primo* per viam *motus*, quæ proprie videtur ad philosophum naturalem pertinere. Oportet enim subjectum mutationis et motus alterum esse, per se loquendo, ab utroque terminorum motus, ut probatur in 1. *Phys.* (*text.* 64; c. 7.). Unde, cum materia sit primum subjectum substans non solum motibus qui sunt secundum qualitatem et quantitatem et cetera accidentia, sed etiam mutationibus quæ sunt secundum substantiam, oportet quod materia sit alia secundum sui essentiam ab omnibus formis substantialibus et earum privationibus, quæ sunt termini generationis et corruptionis; et non solum quod sit aliud a quantitate et qualitate et aliis accidentibus. *Secundo* per viam *prædicationis*, quæ est propria Logicæ, quam Philosophus 4. *Metaphys.* ait esse affinem hujus, scilicet Metaphysicæ. Oportet enim esse aliquid, de quo omnia prædicata categoriarum prædicentur : ita tamen quod sit diversum esse illi subjecto de quo prædicantur, et unicuique eorum, quæ de ipso prædicantur, id est diversa quidditas et essentia. Unde dicit Philosophus l. c. (in arg. *Sed contra*) : Dico autem materiam esse quæ secundum se, id est secundum sui essentiam considerata, nullatenus est neque quid, id est neque substantia, neque quantitas, neque aliquid aliorum generum, quibus ens dividitur vel determinatur. « Est enim quiddam, de quo prædicatur horum quodlibet, cui esse alterum et categoriarum unicuique ». — *Ibid.*

Sciendum autem est, quod id quod hic dicitur non potest intelligi de univoca prædicatione, secundum quod genera prædicantur de speciebus, in quarum definitionibus ponuntur, quia non est aliud per essentiam animal et homo; sed oportet hoc intelligi de denominativa prædicatione, sicut cum album prædicatur de homine; alia enim quidditas est albi et hominis. Unde post prædicta subjungit Philosophus, quod alia genera prædicantur hoc modo de substantia, scilicet denominative, substantia vero prædicatur de materia denominative. Non est ergo intelligendum,

quod substantia actu existens, de qua hic loquimur, de materia prædicetur prædicatione univoca, sive quæ est per essentiam. Jam enim supra dixerat, quod materia non est quid, neque aliquid aliorum. Sed intelligendum est de denominativa prædicatione, per quem modum accidentia de substantia prædicantur. Sicut enim hæc est vera : « homo est albus », non autem hæc : « homo est albedo », vel « humanitas est albedo », ita hæc est vera : « hoc materiatum est homo », non autem hæc : « materia est homo », vel « materia est humanitas ». Ipsa ergo concretiva sive denominativa prædicatio ostendit, quod sicut substantia est aliud per essentiam ab accidentibus, ita per essentiam aliud est materia a formis substantialibus. Quare sequetur quod illud, quod est ultimum subjectum, per se loquendo, neque est quid, id est substantia, neque quantitas, neque aliquid aliud quod sit in aliquo genere entium. Neque ipsæ negationes possunt per se prædicari de materia. Sicut enim formæ sunt præter essentiam materiæ, et ita quodam modo se habent ad ipsum per accidens, ita negationes formarum, quæ sunt ipsæ privationes, secundum accidens insunt materiæ. Si enim per se inessent materiæ, nunquam formæ in materia possent recipi salvata materia. Quod dicitur ad removendam opinionem Platonis, qui non distinguebat inter privationem et materiam, ut in 1. *Phys.* (*text.* 80 ; c. 9) habetur. — *Ibid.*

Ex quibus concluditur, quod materia est quidem substantia, non tamen maxime substantia aut sola. Duo enim sunt, ut dicit Philosophus hic (7. *Metaphys. text.* 8 ; l. 6, c. 3), quæ maxime propria videntur esse substantiæ. Quorum *unum* est quod sit separabilis ; accidens enim non separatur a substantia, sed substantia potest separari ab accidente. *Aliud* est quod substantia est hoc aliquid demonstratum ; alia autem genera non significant hoc aliquid. Hæc autem duo, scilicet esse separabile, et esse hoc aliquid, non conveniunt materiæ. Materia enim non potest per se existere sine forma, per quam est ens actu, cum de se sit in potentia tantum ; ipsa etiam non est hoc aliquid nisi per formam, per quam fit actu. Unde esse hoc aliquid, maxime competit composito. Et ideo patet quod « species », id est forma, et compositum « ex ambobus », scilicet ex materia et forma, magis videtur esse substantia quam materia : quia compositum et est separabile, et est hoc aliquid. Forma autem etsi non sit separabilis, et hoc aliquid, tamen per ipsam compositum fit ens actu, ut sic possit esse separabile, et hoc aliquid. — *Ibid.*

Ad primum ergo patet solutio ex dictis (in c.).

Ad secundum dicendum, quod Boethius aliter accipit ista nomina in commento *Prædicamentorum*, quam sit communis usus eorum, prout ipse exponit in lib. *de Duabus Naturis*. Attribuit enim nomen « hypostasis » materiæ quasi primo principio substandi, ex qua habet substantia prima quad substet accidentibus. Nam forma simplex subjectum esse non potest, ut dicit idem Boethius (in libro *de Trin.* c. 2 ; — Migne t. 64, col. 1250). — *de Pot.* q. 9, a. 1, ad arg. *Sed contra.*

ARTICULUS III

UTRUM DEUS POSSIT FACERE QUOD MATERIA SIT SINE FORMA.

Videtur quod Deus possit facere quod materia sit sine forma.

Sicut enim materia secundum suum esse dependet a forma, ita accidens a subjecto ; sed Deus potest facere ut accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris : ergo potest facere quod materia sit sine forma. — *Quod.* 3, a. 1, arg. 1.

Sed contra : Deus non potest facere contradictoria esse simul ; sed materiam esse sine forma implicat contradictionem, eo quod esse materiæ importat actum,

qui est forma : non ergo Deus potest facere quod materia sit sine forma. — *Ibid.* arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod uniuscujusque rei virtus activa est æstimanda secundum modum essentiæ, eo quod unumquidque agit secundum quod est ens actu. Unde si in aliquo inveniatur forma aliqua vel natura non limitata seu contracta, erit virtus ejus se extendens ad omnes actus vel effectus convenientes illi naturæ : puta si intelligeretur esse calor per se subsistens, vel in aliquo subjecto quod reciperet ipsum secundum totum ejus posse, sequeretur quod haberet virtutem ad producendum omnes actus et effectus caloris. Si vero aliquod subjectum non reciperet calorem secundum ejus totum posse, sed cum aliqua contractione et limitatione, non haberet virtutem activam respectu omnium actuum vel effectuum coloris. Cum autem Deus sit ipsum esse subsistens, manifestum est quod natura essendi convenit Deo infinite absque omni limitatione et contractione; unde ejus virtus activa se extendit infinite ad totum ens, et ad omne id quod potest habere rationem entis. Illud ergo solum poterit excludi a divina potentia, quod repugnat rationi entis : et hoc non propter defectum divinæ potentiæ, sed quia ipsum non potest esse ens, unde non potest fieri. Repugnat autem rationi entis non ens simul et secundum idem existens; unde quod aliquid simul sit et non sit, a Deo fieri non potest, nec aliquid contradictionem includens. Et de hujusmodi est materiam esse in actu sine forma. Omne enim quod est actu, vel est ipse actus vel est potentia participans actum. Esse autem actu repugnat rationi materiæ, quæ secundum propriam rationem est ens in potentia. Relinquitur ergo quod non possit esse actu, nisi in quantum participat actum; actus autem participatus a materia nihil est aliud quam forma : unde idem est dictu materiam esse in actu, et materiam habere formam. Dicere ergo, quod materia sit in actu sine forma, est dicere contradictoria esse simul; unde a Deo fieri non potest. — *Quodl.* 3, a. 1, c.

Ad illud ergo quod *in contrarium* objicitur dicendum, quod accidens secundum suum esse dependet a subjecto sicut a causa sustentante ipsum. Et quia Deus potest causare omnes actus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, potest conservare in esse accidens sine subjecto. Sed materia secundum suum esse actuale dependet a forma, in quantum forma est ipse actus ejus; unde non est simile. — *Ibid.* ad arg. *Sed contra.*

ARTICULUS IV

UTRUM OMNE QUOD FIT, FIAT AB ALIQUO, ET EX ALIQUO, ET ALIQUID.

Videtur quod non omne quod fit, fiat ab aliquo, et ex aliquo, et aliquid.

1. Et primo quidem videtur quod non omne quod fit, fiat *ab aliquo*, quod enim dicitur fieri ab aliquo, dicitur ab illo fieri sicut a simili, simile enim fit a simili. At multa fiunt quæ non fiunt a simili, ut artificialia, monstruosa, et quæ generantur ex putrefactione, et quæ a casu, et per accidens. Ergo non omnia quæ fiunt, ab aliquo fiunt. — 7. *Metaphys.* l. 8.

2. Præterea, aliqua inter artificialia sunt quæ fiunt a casu, et ab arte, ut sanitas; aliqua quæ fiunt tantum ab arte, et nullo modo a casu, ut domus; sed si omnia quæ fiunt, ab aliquo fiunt, non est ratio cur hoc potius in uno contingat quam in alio; si autem non, dicendum, quod ea quæ fiunt ab arte et casu, cum ab arte fiunt, ab aliquo quidem fiunt, cum vero a casu fiunt, non ab aliquo fiunt. — *Ibid.*

3. Præterea, videtur quod non omne quod fit vel generatur, *ex aliquo* fiat vel generetur; fit enim album ex non albo, et homo ex non homine. Sed non album ex se non est aliquid, sicut et non homo, sed sunt negationes. Ergo non omne

quod fit vel generatur, fit ex aliquo. — 7. *Metaphys.* ll. 6 et 7; 8. *Metaphys.* l. 4 (3).

4. Præterea, videtur quod non omne quod fit, fiat *aliquid;* aliquid enim proprie dicitur de substantia, ut dictum est; at multa fiunt quæ non sunt substantia, ut quantum et quale ; et præterea materia et forma, quæ licet sint substantiæ, non tamen sunt hoc aliquid, nisi forma sit subsistens : ergo non omne quod fit, fit hoc aliquid. — 7. *Metaphys.* ll. 6 et 8.

Sed contra est, quod dicit Philosophus 7. *Metaphys.* (*text.* 22 ; l. 6, c. 7), quod omnia quæ fiunt, ab aliquo fiunt, et ex aliquo, et aliquid. — 7. *Metaphys.* l. 6.

Respondeo dicendum cum Philosopho, quod omnia quæ fiunt, fiunt ab aliquo agente, et ex aliquo sicut ex materia, et iterum fiunt aliquid, quod est terminus generationis. Eorum enim quæ fiunt, quædam fiunt a natura, quædam ab arte, et quædam a casu sive « automato », id est per se vano. Cujus divisionis ratio est, quia causa generationis aut est causa per se, aut est causa per accidens. Si enim est *causa per se*, vel est principium motus in eo in quo est, et sic est natura; vel est extra ipsum, et sic est ars. Natura enim est principium motus in eo in quo est. Ars vero non est in artificiato, quod fit per artem, sed in alio. Si vero est *causa per accidens*, sic est casus et fortuna : fortuna quidem in his quæ aguntur ab intellectu, casus autem etiam in aliis. Utrumque vero sub « automato », id est per se vano, comprehenditur, quia vanum est quod est ordinatum ad finem, et non attingit illum. Et tam casus quam fortuna inveniuntur in his quæ fiunt propter aliquid, cum accidit aliquid præter id quod intendebatur ab aliqua causa per se determinata. Unde et per se dicitur, in quantum causam determinatam habet, et vanum, in quantum præter intentionem accidit. — 7. *Metaphys.* l. 6 post init.

Sic ergo omnia quæ fiunt (sive natura fiant, sive arte, sive automato vel casu), fiunt ab aliquo agente, et ex aliquo, sicut ex materia, et iterum fiunt aliquid, quod est terminus generationis. Cujus ratio est, quia in omni generatione (loquimur enim hic de fieri, quod est generari) fit aliquid actu, quod prius erat in potentia. Nihil autem potest dici de potentia in actum procedere, nisi per aliquod ens actu, quod est agens, a quo fit generatio. Potentia vero pertinet ad materiam, ex qua aliquid generatur; actus vero ad id quod generatur. — Et hujus potest sumi exemplum ex his tribus, in quibus dictum est quod invenitur generatio. In naturalibus quidem manifestum est de hoc quidem, ex quo fit quod generatur, quod dicitur materia. Omne enim quod generatur, est possibile esse et non esse. Cum enim generatio sit de non esse in esse mutatio, oportet id quod generatur quandoque quidem esse, quandoque non esse ; quod non esset, nisi esset possibile esse non esse. Hoc autem quod est in unoquoque in potentia ad esse et non esse, est materia. Est enim in potentia ad formas per quas res habent esse, et ad privationes per quas habent non esse. Relinquitur ergo quod in omni generatione naturali (quod probat etiam de artificiali) hoc quidem est, ex quo fit quod generatur, quod dicitur materia. Unde sequitur, quod in ea sit hoc a quo generatur ; nihil enim de potentia reducitur ad actum nisi per id quod est actu, hoc autem est agens. Et præterea sequitur quod in ea sit hoc quod generatur, ut homo aut planta aut aliquid talium, quæ maxime dicimus esse substantias, scilicet substantias particulares compositas, de quibus magis manifestum est quod sint substantiæ. Materia autem et forma, quæ est principium actionis in agente, non sunt substantiæ nisi in quantum sunt principia substantiæ compositæ. Inter hæc autem tria duo se habent ut generationis principia, scilicet materia et agens ; tertium autem se habet ut generationis terminus, id est compositum quod generatur. — *Ibid.*

Horum autem trium quodlibet quodam-

modo est *natura*, secundum Philosophum hic (l. c. in arg. *Sed contra*). Nam principium *ex quo* est generatio naturalis, scilicet materia, dicitur natura. Et propter hoc generationes simplicium corporum dicuntur naturales, licet principium activum generationis eorum sit extrinsecum ; quod videtur esse contra rationem naturæ : quia materia est principium intrinsecum, in qua est naturalis aptitudo ad talem formam ; et ab hoc principio tales generationes dicuntur naturales. Et iterum illud *secundum quod* fit generatio, scilicet forma generati, dicitur esse natura, sicut planta aut animal. Generatio enim naturalis est quæ est ad naturam, sicut dealbatio, quæ est ad albedinem. Et iterum principium *a quo* fit generatio sicut ab agente, est natura dicta secundum speciem, quæ scilicet est ejusdem speciei cum natura generati, sed tamen est in alio secundum numerum. Homo enim generat hominem ; nec tamen genitum et generans sunt idem numero, sed specie tantum. Et propter hoc dicitur in 2. *Phys.* (*text.* 81 ; c. 8), quod forma et finis generationis incidunt in idem numero. Agens autem incidit cum eis in idem specie, sed non in idem numero. Materia vero neque in idem specie neque in idem numero. — *Ibid.*

Ut autem id ipsum manifestetur in iis quæ fiunt *per artem*, sciendum est quod Philosophus (l. c. in arg. *Sed contra*) primo distinguit generationem quæ est secundum artem, ab aliis generationibus quæ sunt secundum naturam ; secundo ostendit quomodo fiat generatio ab arte. Dicit ergo primo, quod generationes, quæ sunt aliæ a naturalibus, dicuntur « factiones ». Quamvis enim nomine factionis, quæ in Græco dicitur praxis, possimus uti in rebus naturalibus, sicut cum dicimus, quod calidum et ens actu, facit actu esse tale ; magis tamen proprie utimur in his quæ fiunt per intellectum, in quibus intellectus agentis habet dominium super illud quod facit, ut possit sic vel aliter facere, quod in rebus naturalibus non contingit ; imo agunt ad aliquem effectum, determinato modo ab aliquo superiori præstito eis. Hujusmodi autem factiones vel fiunt « ab arte, vel a potestate, vel a mente », inquit Philosophus (l. c. *text.* 23). Potestas hic videtur pro violentia sumi. Quædam enim in his quæ non natura fiunt, constituuntur ex sola virtute agentis, in quibus non multum requiritur ars aliqua, vel aliquis ordinatus processus intellectus ; quod maxime contingit in corporibus trahendis, vel projiciendis, aut expellendis. Cum autem ordo intellectus ad effectum requiritur, quandoque quidem hoc contingit per artem, quandoque vero per solum intellectum, habitu artis nondum perfecto. Sicuti enim aliquis argumentatur per artem, aliquis vero sine arte, ut idiotæ ; ita etiam aliquod opus artis aliquis per artem, aliquis sine arte facere potest in hujusmodi per artem factibilibus. Harum autem generationum quæ fiunt vel arte vel potestate vel mente, quædam fiunt a casu et a fortuna : quando scilicet aliquod agens per intellectum, intendit finem aliquem per suam actionem, et provenit aliquis finis præter intentionem agentis : sicut cum aliquis intendit se confricare, et ex hoc sequitur sanitas, ut postea dicetur. Et hoc similiter contingit in artificialibus, sicut in factis a natura. Virtus enim quæ est in spermate, ut dicetur infra, assimilatur arti. Sicut enim ars per determinata media pervenit ad formam, quam intendit, ita et virtus formativa, quæ est in spermate. Sicut autem contingit effectum qui fit per artem, etiam præter intentionem artis aut intellectus fieri, et tunc dicitur a casu accidere, ita etiam et in illis, scilicet in rebus naturalibus, eadem fiunt et ex spermate et sine spermate : quæ quidem cum fiunt ex spermate, fiunt a natura ; cum autem sine spermate, fiunt a casu, de quibus dicetur infra. — 7. *Metaphys.* l. 6 ante med.

His præmissis procedit Philosophus ad ostendendum intentum de iis quæ generantur *ab arte*. Et de principio quidem

materiali eadem est ratio ac de rebus naturalibus, ut supra dictum est. Ostenditur ergo de principio effectivo. Illa enim fiunt ab arte, quorum species factiva est in anima. Per speciem autem exponit Philosophus quod quid erat esse cujuslibet rei factæ per artem, ut quod quid erat esse domus, quando fit domus. Et hoc etiam nominat « primam substantiam », id est primam formam. Et hoc ideo, quia a forma quæ est in anima nostra, procedit forma quæ est in materia, in artificialibus. In naturalibus autem e contrario. Hæc autem forma quæ est in anima, differt a forma quæ est in materia. Nam contrariorum formæ in materia sunt diversæ et contrariæ; in anima autem est quodam modo una species contrariorum. Et hoc ideo, quia formæ in materia sunt propter esse rerum formatarum, formæ autem in anima sunt secundum modum cognoscibilem et intelligibilem. Esse autem unius contrarii tollitur per esse alterius; sed cognitio unius oppositi non tollitur per cognitionem alterius, sed magis juvatur. Unde formæ oppositorum in anima non sunt oppositæ. Quinimo quod quid erat esse privationis, est idem cum quod quid erat esse oppositi, sicut eadem est ratio in anima sanitatis et infirmitatis. Per absentiam enim sanitatis cognoscitur infirmitas. Sanitas autem quæ est in anima, est quædam ratio per quam cognoscitur sanitas et infirmitas, et consistit in cognitione utriusque. Sic ergo cum sanitas quæ est in anima, sit principium sanitatis quæ fit per artem, ita fit sanitas in materia, aliquo intelligente quod sanitas est hoc, scilicet vel regularitas vel adæquatio calidi, frigidi, humidi et sicci. Et ideo necesse est, si sanitas debet contingere, quod hoc existat, scilicet regularitas vel æqualitas humorum. Et si regularitas vel æqualitas debeat esse, oportet quod sit calor, per quem humores reducantur ad æqualitatem; et ita semper procedendo a posteriori ad prius, intelliget illud quod est factivum caloris, et quod est factivum illius, donec reducatur ad aliquod ultimum, quod ipse statim posset facere, sicut hoc quod est dare talem potionem. Et demum motus incipiens ab illo quod statim potest facere, nominatur factio ordinata ad sanandum. Patet ergo quod, sicut in naturalibus ex homine generatur homo, ita in artificialibus accidit quodam modo ex sanitate fieri sanitatem, et ex domo domum : scilicet ex ea quæ est sine materia in anima existens, illa quæ habet materiam. Ars enim medicinalis, quæ est principium sanationis, nihil est aliud quam species sanitatis quæ est in anima, quam Philosophus vocat quod quid erat esse rei artificiatæ. — *Ibid.* circa med.

Datur ergo principium in actionibus *artis*. Sed hoc diversimode contingit. In generationibus enim et motibus artificialibus est aliqua actio quæ vocatur intelligentia, et aliqua quæ vocatur factio. Ipsa enim excogitatio artificis vocatur intelligentia, quæ incipit ab hoc principio, quæ est species rei fiendæ per artem. Et hæc operatio protenditur, ut supra dictum est, usque ad illud quod est ultimum in intentione et primum in opere. Et ideo illa actio quæ incipit ab ultimo ad quod intelligentia terminatur, vocatur factio, quæ est motus jam in exteriorem materiam. Et sicut diximus esse de actione artis respectu formæ, quæ est ultimus finis generationis artificialis, similiter est de omnibus aliis intermediis. Sicut ad hoc quod convalescat, oportet quod adæquentur humores. Hoc igitur ipsum quod est adæquari, est unum de intermediis, quod est propinquissimum sanitati. Et sicut medicus ad hoc quod faceret sanitatem, incipiebat considerando quid esset sanitas; ita ad hoc quod faciat adæquationem, oportet quod sciat quid sit adæquatio, videlicet quod adæquatio est debita proportio humorum in respectu ad naturam humanam. Sic igitur patet quod principium faciens sanitatem, unde incipit motus ad sanandum, est species, quæ est in anima, vel ipsius sanitatis vel aliorum intermediorum per quæ acquiritur

sanitas. Et hoc dico, si sanatio fiat ab arte. Si autem fiat alio modo, non erit principium sanitatis species quæ est in anima. — *Ibid.* post med.

Quod autem attinet ad generationes *casuales*, dicit Philosophus (l. c. *text.* 23), quod quando sanatio fit a casu, tunc principium sanitatis fit ab hoc quod est principium faciendi sanitatem apud eum qui facit sanitatem secundum artem. Sed hoc est intelligendum de principio factionis, quod est ultimum in intelligendo, et primum in exsequendo. Sicut in medicando principium sanitatis aliquando forsan fit a calefactione. Et hinc jam incipit sanatio, quando aliquis a casu sanatur, quia calorem aliquis excitat confricatione, præter intentionem confricantis. Calor itaque in corpore excitatus per fricationem vel medicationem aut est pars sanitatis, quasi intrans substantiam sanitatis, sicut cum ipsa alteratio calefactionis ad sanitatem sufficit ; aut sequitur ad calorem aliquid quod est pars sanitatis : sicut cum per calorem fit sanitas per hoc, quod calor dissolvit aliquos humores compactos, quorum dissolutio est jam constituens sanitatem. Aut etiam hoc potest esse per plura media : sicut cum calor consumit humores superfluos impedientes aliquos meatus in corpore, quibus consumptis fit debitus motus spirituum ad aliquas determinatas partes corporis. Et hoc ultimum est jam faciens sanitatem ; et quod est proximum sanitatis factivum, est aliqua pars sanitatis intrans scilicet constitutionem sanitatis. Et similiter est in omnibus artificialibus ; nam partes domus sunt lapides, quorum compositio jam est aliquid domus. — Et ex his patet quod omne quod fit, sive in naturalibus sive in artificialibus sive in casualibus, ab aliquo fit, et ex aliquo, et fit aliquid, puta sanum vel planta, et quodlibet aliud. — *Ibid.*

Ad primum ergo dicendum, quod omne quod fit *ab aliquo*, fit a simili quidem, secundum Philosophum. Sed hoc non eodem modo se habet in omnibus, sicut ipse dicit 7. *Metaphys.* (*text.* 30 ; l. 6, c. 9.). Unde manifestat ibidem, quomodo hoc diversimode in diversis inveniatur : primo distinguendo diversos modos, quibus generatum est simile generanti, secundo eos declarando. — Sciendum est autem circa primum, quod omne quod generatur ab aliquo, aut generatur per se, aut per accidens. Quod autem generatur ab aliquo per accidens, non generatur ab eo secundum quod hujusmodi. Unde non oportet in generante esse similitudinem generati : sicuti inventio thesauri non habet similitudinem aliquam in eo qui fodiens ad plantandum invenit thesaurum per accidens. Sed generans per se, generat tale secundum quod hujusmodi. Unde oportet quod in generante per se, sit aliqualiter similitudo generati. Sed hoc contingit tripliciter. *Uno* modo, quando forma generati præcedit in generante secundum eundem modo essendi, et simili materia : sicut cum ignis generat ignem, vel homo generat hominem ; et hæc est generatio totaliter univoca. *Alio* modo, quando forma generati præcedit in generante, non quidem secundum eundem modum essendi, sed nec in substantia ejusdem rationis : sicut forma domus præcedit in artifice non secundum esse materiale, sed secundum esse immateriale, quod habet in mente artificis, non in lapidibus et lignis ; et hæc generatio est partim ex univoco quantum ad formam, partim ex æquivoco quantum ad esse formæ in subjecto. *Tertio* modo, quando ipsa tota forma generati non præcedit in generante, sed aliqua pars ejus, aut aliqua pars partis : sicut in medicina calida præcedit calor, qui est pars sanitatis, aut aliquid ducens ad partem sanitatis ; et hæc generatio nullo modo est univoca. Ex hoc est quod dicit Philosophus (l. c. *text.* 30) : Palam ex dictis est quod aut fiunt omnia quodammodo aut totaliter ex « univoco », sicut naturalia, et ut ignis ab igne, homo ab homine ; aut ex eo quod est « ex parte univocum », quantum ad formam, et ex parte æquivocum, quan-

tum ad esse formæ in subjecto : sicut domus fit ex domo, quæ est ars in artifice; ipsa enim ars ædificativa est species domus ; aut tertio modo fiunt aliqua ex parte formæ præexistentis in generante, sive ex ipso generante habente partem prædictam. Potest enim dici, quod generatio fit vel ex forma sive parte formæ, vel ex habente formam vel partem formæ; sed ex habente quidem, sicut ex generante ; ex forma vero sive parte formæ, sicut ex eo quod generans generat : nam forma non generat nec agit, sed habens formam per eam. Et hoc dico, quod aliquid fit ex alio simili secundum aliquem prædictorum modorum, nisi fiat ex eo per accidens; tunc enim non oportet hujusmodi similitudinem observari, sicut dictum est. — 7. *Metaphys.* l. 8.

His dictis manifestat Philosophus modos prædictos : primo in *artificialibus*, secundo in *naturalibus*. — Dicit ergo primo, quod ideo oportet quod sit fieri ex aliqua parte, quia prima causa faciendi secundum se, est pars generati præexistentis in generante, quæ est vel ipsa forma generantis vel pars formæ. Cum enim per motum calor generatur, in ipso motu est quodammodo calor, sicut in virtute activa; nam ipsa virtus causandi calorem quæ est in motu, est aliquid de genere caloris. Et iste calor in motu existens virtute, facit calorem in corpore, non quidem generatione univoca, sed æquivoca ; quia calor in motu, et in corpore calido, non est unius rationis. Is vero, scilicet calor, aut est ipsa sanitas, aut aliqua pars sanitatis, aut sequitur eum aliqua pars sanitatis, aut sanitas ipsa. Per hæc autem quatuor, quæ ponit Philosophus, dat intelligere quatuor modos, quibus potest se habere forma generantis ad formam geniti. Quorum *primus* est quando forma generati totaliter est in generante, sicut forma domus est in mente artificis, et sicut forma ignis generati est in igne generante. *Secundus* modus est quando pars formæ generati est in generante, sicut cum medicina calida sanat calefaciendo ; nam calor medicinæ factus est in sanato pars sanitatis. *Tertius* modus est quando pars formæ generatæ est in generante non actu, sed virtute; sicut quando motus calefaciendo sanat. Calor enim est in motu virtute, et non actu. *Quartus* modus est quando ipsa tota forma est in generante virtute, sed non actu; sicut forma stuporis est in pisce stupefaciente manum; et similiter est in aliis quæ agunt in tota specie. — Quare patet quod, sicut in syllogismis, omnium principium est substantia, id est quod quid est rei. Nam syllogismi demonstrativi sunt ex quid est, cum in demonstrationibus medium sit definitio; sic et hic, scilicet in operativis, generationes sunt ex quod quid est. In quo ostenditur similitudo intellectus speculativi et practici. Sicut enim intellectus speculativus procedit ad demonstrandum passiones de subjectis ex consideratione ejus quod quid est, ita intellectus procedit ad operandum ex specie artificii, quæ est ejus quod quid est, ut supra dictum est. — *Ibid.*

Id ipsum manifestat Philosophus in rebus naturalibus, quod scilicet similiter se habent ea quæ sunt constituta secundum naturam, his quæ fiunt per artem. Sperma enim operatur ad generationem, sicut contingit in his quæ fiunt per artem. Sicut enim artifex non est actu domus, nec habet formam quæ sit domus actu, sed potestate ; ita sperma non est animal actu, nec habet animam quæ est species animalis actu, sed potestate tantum. Est enim in semine virtus formativa quæ hoc modo comparatur ad materiam concepti, sicut comparatur forma domus in mente artificis ad lapides et ligna ; nisi quod forma artis est omnino extrinseca lapidibus et lignis, virtus autem spermatis est intrinseca. Quamvis autem generatio animalis ex spermate, non sit a spermate sicut ab univoco, quia sperma non est animal; id tamen a quo est sperma, est aliqualiter univocum ei quod fit ex spermate; nam sperma fit ab animali. Et in hoc est dissimilitudo inter generationem naturalem

et artificialem, quia non oportet quod forma domus in mente artificis sit a domo, licet hoc quandoque accidat, ut cum aliquis ad exemplar unius domus facit aliam; sed semper oportet quod sperma sit ab animali. Dictum est autem aliqualiter univocum, non univocum absolute, quia non oportet in omni generatione naturali esse omnimodam univocationem, sicut cum dicitur, quod homo fit ex homine; fit enim femina ex viro sicut ex agente, et mulus non fit ex mulo, sed ex equo vel asino, in quo tamen est aliqua similitudo, ut supra dictum est. Et præterea quod dictum est, quod a quo est sperma oportet esse aliqualiter univocum, intelligendum est, ut notat hic Philosophus, si non fuerit orbatio, id est si non fuerit defectus naturalis virtutis in semine. Tunc enim generatur aliquid quod non est simile generanti, sicut patet in monstruosis partibus. Et sicut in rebus artificialibus aliqua fiunt non solum per artem, sed a casu, quando materia potest moveri a se ipsa eo motu quo movetur ab arte; quando vero non potest hoc modo moveri, tunc non potest id quod fit ab arte, ab alio fieri quam ab arte : ita et hic possunt aliqua fieri a casu et sine spermate, illa scilicet quorum materia hoc modo potest moveri a se ipsa eo motu quo movet sperma, id est ad generationem animalis : sicut patet in his quæ generantur ex putrefactione, quæ quodammodo dicuntur esse a casu, quodammodo non. — *Ibid.*

Nihil enim prohibet aliquam generationem esse per se, cum refertur ab unam causam, quæ tamen est per acccidens, et casualis cum refertur in aliam causam (Vide resp. ad 2.). Unde generatio animalis ex putrefactione, si referatur ad causas particulares hic inferius agentes, invenitur esse per accidens et casualis. Non enim calor, qui causat putredinem, intendit naturali appetitu generationem hujus vel illius animalis quæ ex putrefactione sequitur, sicut virtus quæ est in semine indit productionem talis speciei. Sed si referatur ad virtutem cœlestem, quæ est universalis regitiva virtus generationum et corruptionum in istis inferioribus, non est per accidens, sed per se intenta; quia de ejus intentione est ut educantur in actum omnes formæ quæ sunt in potentia materiæ. — 7. *Metaphys.* l. 6.

Illa autem quorum materia non potest moveri a seipsa eo motu quo a spermate movetur, impossibilia sunt fieri aliter quam ex ipsis seminibus; sicut patet de homine et equo et aliis animalibus perfectis. Patet autem ex his quæ hic dicuntur, quod non omnia animalia possunt generari et ex semine et sine semine, ut Avicenna ponit; neque quod nulla generantur utroque modo, ut ponit Averroes. — 7. *Metaphys.* l. 8.

Virtus ergo activa quæ est in spermate, etsi non sit anima in actu, est tamen anima in virtute; sicuti forma domus in anima, non est domus actu, sed virtute. Unde, sicut ex forma domus quæ est in mente, potest fieri forma domus in materia, ita ex virtute seminis potest fieri anima completa, præter intellectum, qui est ab extrinseco, ut dicitur in 16. *de Animalibus* (sive 2. *de Generatione Animal.* c. 3); et adhuc amplius, in quantum virtus quæ est in semine, est ab anima perfecta, cujus virtute agit. Media enim principia agunt in virtute primorum. In his vero quæ generantur ex putrefactione, etiam est in materia aliquod principium simile virtutis activæ quæ est in spermate, ex quo causatur anima in talibus animalibus. Et sicuti virtus quæ est in spermate, est ab anima completa animalis, et a virtute cœlestis corporis, ita virtus quæ est in materia putrefacta generativa animalis, est a solo corpore cœlesti, in quo sunt virtute omnes formæ generatæ, sicut in principio activo. Qualitates etiam activæ licet sint accidentia, non tamen agunt solum in virtute propria, sed in virtute formarum substantialium, ad quæ se habent sicut instrumenta; sicut dicitur in 2. *de Anima* (*text.* 52; c. 5), quod calor ignis est sicut instrumentum animæ nutritivæ. — *Ibid.*

Ad secundum dicendum, quod Philosophus 7. *Metaphys.* (*text.* 29; l. 6, c. 9) affert differentiam quæ est inter illa quæ possunt fieri ab arte et a casu, et inter illa quæ non possunt fieri nisi ab arte; et dicit causam hujus differentiæ in artificialibus hanc esse, quia materia, a qua incipit generatio, secundum quam contingit facere et fieri aliquid eorum quæ sunt ab arte, talis est in qua existit aliqua pars rei. Oportet namque in materia qualibet esse aptitudinem ad formam. Non enim quodlibet artificiatum potest fieri ex qualibet materia, sed ex determinata; sicut serra non fit ex lana, sed ex ferro. Ipsa ergo aptitudo ad formam artificiati, quæ est in materia, jam est aliqua pars artificiati quæ est in materia, quia sine aptitudine artificiatum esse non potest; sicut serra non potest esse absque duritie, per quam ferrum est ordinatum ad formam serræ. — Sed hæc pars *dupliciter* invenitur in materia : *quandoque* quidem ita, quod materia per eam potest moveri a se ipsa per partem formæ in ea existentem; *quandoque* vero non. Sicut in corpore humano, quod est materia sanationis, inest virtus activa, per quam corpus potest sanare se ipsum. In lapidibus et lignis non est aliqua virtus activa, per quam possit moveri materia ad formam domus. Et si quidem materia sic possit moveri per partem formæ, quam in se habet ad formam, hoc contingit *dupliciter :* — quia *quandoque* potest sic moveri per principium intrinsecum, quod est pars prædicta, sicut moveretur per artem, ut accidit in sanatione; nam natura humani corporis eodem modo agit ad sanitatem sicut et ars. *Quandoque* vero non potest moveri materia per principium intrinsecum, eodem modo sicut movetur ab arte, licet aliquo modo per ipsum moveri possit. Multa enim sunt quæ possunt a se ipsis moveri, sed non sic sicut moventur ab arte : ut patet in saltatione. Homines enim non habentes artem saltandi possunt quidem movere se ipsos, sed non illo modo sicut movent se qui habent artem prædictam. Illa igitur artificialia, quæ habent talem naturam, sicut lapides sunt materia domus, non possunt a se ipsis moveri, impossibile est enim moveri ea nisi ab alio; et hoc non solum est in artificialibus, sed etiam in naturalibus. Sic enim et materia ignis non potest moveri ad formam ignis nisi ab alio ; et inde est quod forma ignis non generatur nisi ab alio. Et propter hoc quædam artificialia non possunt fieri sine habente artem; quæ scilicet in sua materia vel non habent aliquod principium motivum ad formam, vel non sic motivum sicut ars movet. Quæ vero ab aliquo extrinseco principio moveri possunt non habente artem, possunt esse et fieri etiam sine habente artem ; movebuntur enim eorum materiæ ab his quæ non habent artem. Quod quidem ostenditur dupliciter : *uno modo* in quantum possunt moveri ab aliquibus aliis extrinsecis principiis non habentibus artem; sicut arborem plantare potest etiam qui non habet artem plantandi. *Alio modo* quando materia movetur ex parte, id est ab aliquo principio intrinseco quod est aliqua pars formæ; sicut cum corpus humanum sanatur ab aliquo principio intrinseco quod est aliqua pars formæ. — 7. *Metaphys.* l. 8.

Sed sciendum est, quod occasione horum quæ hic dicuntur ex Philosopho, quidam ponunt, quod in omni generatione naturali est aliquod principium activum in materia, quod quidem est forma in potentia præexistens in materia, quæ est quædam inchoatio formæ. Unde hæc formæ pars dicitur; quod quidem adstruere nituntur ex hoc quod hic dicitur. Videtur enim hic Aristoteles dicere, quod illa, in quorum materia non est principium activum, fiunt tantum ab arte. Oportet igitur quod in materia illorum quæ fiunt a natura, insit aliquod principium activum. Et ideo dicendum est, quod sicut sola viventia inveniuntur se movere secundum locum, alia vero moventur a principio extrinseco, vel generante vel removente prohibens, ut dicitur 8. *Phys.*

(*text.* 34; c. 5); ita secundum alios motus, sola viventia inveniuntur movere se ipsa. Et hoc ideo quia inveniuntur habere diversas partes, quarum una potest esse movens et alia mota; quod oportet esse in omni movente se ipsum, ut probatur in 8. *Phyc.* (*text.* 40; c. 5.). Sic igitur invenimus in generatione viventium esse principium activum intrinsecum, quod est virtus formativa in semine. Et sicut est potentia augmentativa moventis in motu augmenti, ita est ei in motu alterationis, quæ est sanatio, principium movens intra. Nam cum cor non sit susceptivum infirmitatis, virtus naturalis quæ est in corde sano, totum corpus ad sanitatem alterat. De tali igitur materia habente in se principium activum loquitur hic (7. *Metaphys. text.* 30; l. 6, c. 9) Philosophus, et non de rebus inanimatis. Quod ex hoc patet, quod materiam ignis comparat materiæ domus in hoc, quod utraque movetur ad formam a principio extrinseco. Non tamen sequitur quod generatio inanimatorum corporum non sit naturalis. Non enim oportet ad motum naturalem, quod semper principium motus, quod est in mobili, sit principium activum et formale; sed quandoque est passivum et materiale. Unde et natura in 2. *Phys.* (*text.* 6 sqq.; c. 1) distinguitur per materiam et formam. Et ab hoc principio dicitur naturalis generatio simplicium corporum, ut dicit Commentator in 2. *Phys. text.* 1. Differentia tamen est inter materiam naturalium et artificialium : quia in materia rerum naturalium est aptitudo naturalis ad formam, et potest reduci in actum per agens naturale ; non autem hoc contingit in materia artificialium. — *Ibid.*; cf. supra in Physica q. 1, a. 2, in c.

Ad tertium dicendum, quod dupliciter potest aliquid fieri ex aliquo : scilicet ex privatione et ex subjecto quod dicitur materia ; sicut dicitur, quod homo fit sanus, et quod laborans fit sanus. Dicitur autem magis aliquid fieri ex privatione quam ex subjecto ; sicut magis dicitur aliquis fieri sanus ex laborante quam ex homine. Sed hoc fieri, magis dicimus in subjecto quam in privatione. Magis enim proprie dicimus quod homo fit sanus quam quod laborans. Et ideo ille qui est sanus, non dicitur laborans, sed magis dicitur homo; et e converso homo dicitur sanus. Unde hæc differentia est inter hoc quod est fieri ex subjecto, et fieri ex privatione, quia id quod fit prædicatur de subjecto, non autem de privatione. Sed in quibusdam privatio est non manifesta; sicut privatio cujuscunque figuræ in ære non habet nomen, nec etiam privatio domus in lateribus et lignis. Et ideo utimur materia pro materia et privatione simul. Et propter hoc, sicut illic dicimus, quod sanus fit ex laborante, ita hic dicimus, quod statua fit ex ære, et domus ex lapidibus et lignis. Et propter hoc etiam sicut ibi, id ex quo fit aliquid sicut ex privatione, non prædicatur de subjecto, quia non dicimus, quod sanus sit laborans, ita nec hic dicimus, quod statua sit lignum ; sed prædicatur abstractum in concreto, dicendo, quod non est lignum, sed lignea ; nec æs, sed ærea ; nec lapis, sed lapidea. Et similiter domus non est lateres, sed lateritia. Quia si quis diligenter inspiciat, non fit statua ex ligno, nec domus ex lateribus, simpliciter loquendo, sed per aliquam permutationem ; fiunt enim ista ex istis sicut ex aliquo permutato, non sicut ex permanente. Æs enim infiguratum non manet dum fit statua, nec lateres incompositi dum fit domus.— 7. *Metaphys.* l. 6.

Adde quod hæc particula « ex » sæpe in similibus propositionibus non significat aliquam causalitatem materialem, sed tantum ordinem : ut cum dicitur quod ex vino fit acetum, et ex vivo mortuum ; tunc enim hæc præpositio significat ordinem, si fiat relatio ad formam vini vel animalis : quia scilicet in eadem materia post formam vini est acetum, et post formam animalis est mortuum. Per quem modum dicimus, quod ex die fit nox. — 8. *Metaphys.* l. 4 (3).

Ad quartum dicendum, quod quando

hic dicitur, quod omne quod fit aliquid, est terminus generationis, sumitur « aliquid » generalius, ita quod per aliquid intelligatur quodlibet prædicamentum, in quo potest esse generatio simpliciter vel secundum quid, per se vel per accidens : sicut dicit ipse Philosophus hic (7. *Metaphys text.* 22 ; l. 6, c. 7). — 7. *Metaphys.* l. 6.

Quod autem dicitur, quod materia et forma fiunt : dicendum cum Philosopho 7. *Metaphys.* (*text.* 26, 27 et 28 ; l. 6, c. 8), quod sicut agens generando non facit materiam vel subjectum generationis, quæ est æs, ita etiam non facit formam, scilicet hoc ipsum quod est sphæra, nisi forte per accidens ; facit enim æream sphæram, quod est compositum. Et quia ærea sphæra est sphæra, ideo per accidens facit sphæram. Quod autem agens non faciat materiam, per se est manifestum, eo quod materia præexistit factioni. Sed de formis potest esse dubium, eo quod forma non invenitur nisi in termino actionis. Probatur tamen a Philosopho (l. c.), quod forma non fit nisi per accidens. Formæ enim non proprie habent esse, sed magis sunt quibus aliqua habent esse. Unde si fieri est via in esse, illa tantum per se fiunt, quæ per formas habent esse. Formæ autem incipiunt esse, eo modo quo sunt in illis factis, quæ per formas habent esse. — Et quod forma non fiat, sic probatur. Facere enim hoc aliquid, est facere hoc ex aliquo subjecto, quod est universaliter verum in omni generatione. Facere enim hoc, quod est æs rotundum, non est facere hoc ipsum quod est rotundum, scilicet rotunditatem, aut hoc ipsum quod est facere sphæram, scilicet formam sphæræ ; sed est facere aliquid alterum, scilicet speciem, non qualitercunque, sed in alio, scilicet in materia, quod est facere compositum. Quod sic patet. Si enim agens facit aliquid, oportet quod faciat ex aliquo alio, sicut ex materia ; hoc supra probatum est : sicut agens dicitur facere sphæram æream ; et hoc ideo, quia facit hoc quod est sphæra ærea, ex hoc quod est æs. Si igitur etiam ipsam formam faciat, palam erit, quod faciet eam similiter, scilicet ex aliqua materia. Et ita sicut sphæra ærea erit composita ex materia et forma, sic et forma sphæræ æreæ erit composita ex materia et forma, et redibit eadem quæstio de forma formæ, et sic in infinitum, quia omne generatum habet materiam et formam. Palam igitur est quod non fit species rei generatæ, nec aliquid aliud quodcunque fit, quod oporteat vocare formam, in rebus sensibilibus, sicut ordo et compositio et figura, quæ in aliquibus tenent locum formæ, maxime in artificialibus. Et quia generatio est ejus quod fit, palam est quod nec generatio est formæ, sed compositi. — Nec iterum quod quid erat esse rei generatæ, generatur nisi per accidens. Sed forma et quod quid erat esse, est quod fit in alio, id est in materia, non per se. Et idem et de eo quod fit vel ab arte, vel a natura, vel de potestate, id est a quocunque agente per violentiam. Dicitur autem quod quid erat esse non fieri, quamvis sit idem rei factæ. Supra enim ostensum est, unamquamque rem esse idem cum suo quod quid erat esse ; sed tamen quod quid erat esse, est quod per se pertinet ad speciem. Unde ab eo excluduntur conditiones individuales, quæ per accidens sunt speciei. Species autem et alia universalia non generantur nisi per accidens, singularibus generatis. — Sciendum tamen, quod licet dicatur ex Philosopho, quod forma fit in materia, non tamen proprie dicitur ; forma enim proprie non fit, sed compositum. Sicut enim dicitur forma esse in materia, licet forma non sit, sed compositum per formam ; ita proprius modus loquendi est, ut dicamus compositum generari ex materia in talem formam ; formæ enim proprie non fiunt, sed educuntur de potentia materiæ, in quantum materia, quæ est in potentia ad formam, fit actu sub forma, quo est facere compositum. — 7. *Metaphys.* l. 7.

Est alia ad idem ratio, quam affert Philosophus hic (l. c.). Omne quod fit

oportet esse divisibile, ita scilicet quod ejus hoc sit hoc, id est una pars sit hoc, et hoc sit hoc, id est alia pars sit hoc. Quod est, quia oportet quod una pars sit materia, et alia pars ejus sit species. Si autem hoc sit, palam est quod id quod est ut species, aut quod est ut substantia, id est ut quod quid erat esse, non fit, sed compositum quod dicitur et denominatur a tali forma, vel quidditate, vel quod quid est, fit. — *Ibid.* — Et hoc verum est tam de forma substantiali, quam de accidentali, ut patet ex ratione allata, quæ pro utraque probat. — 7. *Metaphys.* l. 8 ; cf. supra in Physica q. 3.

ARTICULUS V

UTRUM NUMERI ET MAGNITUDINES SINT SUBSTANTIÆ RERUM, SICUT PLATONICI PONEBANT.

Videtur quod numeri et magnitudines sint substantiæ rerum, sicut dicunt Platonici.

1. Unum enim est principium numeri ; at unum et ens convertuntur : ergo omnia entia, quæ sunt principiata, cujusmodi sunt substantiæ rerum sensibilium, sunt numeri. — 3. *Metaphys.* l. 12.

2. Præterea, si prædicta non sunt substantiæ quædam, fugit a nobis quid sit substantialiter ens, et quæ sint substantiæ entium. Manifestum est enim quod passiones, motus et relationes et dispositiones seu ordines et orationes, secundum quod voce proferuntur, prout ponuntur in genere quantitatis, non videntur alicujus significare substantiam, quia omnia hujusmodi videntur dici de subjecto, et nihil eorum significat hoc aliquid. Et hoc specialiter manifestum est in præmissis, quæ non dicuntur absolute, sed eorum ratio in quadam relatione consistit. Inter omnia vero, quæ maxime videntur significare substantiam, sunt ignis et terra et alia hujusmodi ; in his autem inveniuntur quædam dispositiones, scilicet calor et frigus et aliæ hujusmodi passiones et passibiles qualitates, quæ non sunt substantiæ. Unde relinquitur quod soli numeri, seu magnitudines, seu ipsum corpus sit substantia. — 3. *Metaphys.* l. 13.

3. Præterea, id per quod aliquid definitur, videtur esse substantia ejus ; nam definitio significat substantiam. Sed corpus definitur per superficiem, et superficies per lineam, et linea per punctum, et punctus per unitatem ; ergo hæc omnia sunt substantiæ rerum sensibilium ; in istis enim tantum ista reperiuntur ; nec tantum videntur esse substantia, sed magis substantia quam corpora, cum ipsis sint priora. — *Ibid.*

Sed contra est, quod Philosophus 3, 7 et 8 (al. 2, 6 et 7) *Metaphys.* improbat has sententias Platonicorum.

Respondeo dicendum cum Philosopho, quod propter prædictas rationes multi antiquorum philosophorum, et maxime illi qui fuerunt priores, nihil opinabantur esse ens et substantiam nisi corpus, omnia vero alia esse quædam accidentia corporis. Et inde est quod quando volebant inquirere principia entium, inquirebant principia corporum. Alii vero posteriores philosophi, qui reputabantur sapientiores prædictis philosophis, quasi altius attingentes ad principia rerum, scilicet Pythagorici et Platonici, opinati sunt numeros esse rerum substantias, in quantum scilicet numeri componuntur ex unitatibus. Unum autem videtur esse una substantia rerum.

Sed hos philosophos improbat Aristoteles multis in locis et multis rationibus, et primo in 1. *Metaphys.* (*text.* 35-41 ; l. 1, c. 9) contra Platonicos, qui dicebant numeros esse substantias rerum, et præterea species separatas esse numeros, ponit *sex rationes*. Quarum *prima* talis est : Eorum quæ sunt idem secundum substantiam, unum non est causa alterius. Sed sensibilia secundum substantiam sunt numeri secundum Platonicos et Pythagoricos. Si igitur species sunt etiam numeri, non poterunt species esse causæ sensibilium. Si autem dicatur, quod

alii numeri sunt species, et alii sunt sensibilia, sicut ad litteram Plato ponebat (ut si dicamus, quod hic numerus est homo, et ille alius numerus est Socrates, et alius numerus est Callias), istud adhuc non videtur sufficere : quia secundum hoc sensibilia et species conveniunt in ratione numeri, et eorum quæ sunt idem secundum rationem, unum non videtur esse causa alterius; ergo species non erunt causæ horum sensibilium. — Non iterum potest dici, quod sunt causæ, quia illi numeri qui sunt species sunt sempiterni. Illa enim differentia non sufficit ad hoc quod quædam ponantur causæ aliorum, quia aliqua differunt per sempiternum et non sempiternum secundum esse suum absolute consideratum; sed per causam et causatum differunt secundum habitudinem unius ad alterum : ergo diversa numero non differunt per causam et causatum per hoc quod quædam sunt sempiterna, quædam non sempiterna. — Si autem dicatur, quod hæc sensibilia sunt quædam rationes, id est proportiones numerorum, et per hunc modum numeri sunt causæ horum sensibilium, sicut videmus in symphoniis, id est musicis consonantiis, quia numeri dicuntur esse causæ consonantiarum, in quantum proportiones numerales, quæ applicantur sonis, consonantias reddunt; — palam est quod oportebat præter numeros ipsos in sensibilibus ponere aliquod unum secundum genus, cui applicantur proportiones numerales, ut scilicet eorum quæ sunt illius generis proportiones, sensibilia constituant : sicut præter proportiones numerales in consonantiis inveniuntur soni. Si autem illud, cui applicatur illa proportio numeralis in sensibilibus, est materia, manifestum est quod oportebat dicere, quod ipsi numeri separati, qui sunt species, sint proportiones alicujus unius, scilicet ad aliquod aliud. Oportet enim dicere, quod hic homo, qui est Callias vel Socrates, est similis homini ideali, qui dicitur autosanthropos, id est per se homo. Si igitur Callias non est numerus tantum, sed magis est ratio quædam vel proportio in numeris elementorum, scilicet ignis, terræ, aquæ et aeris, et ipse homo idealis erit quædam ratio vel proportio in numeris aliquorum, et non erit homo idealis numerus per suam substantiam. Ex quo sequitur quod nullus numerus erit præter res numeratas. Si enim numerus specierum est maxime separatus, et ille non est separatus a rebus, sed est quædam proportio rerum numeratarum, nunc nullus alius numerus erit separatus ; quod est contra Platonicos. Sequitur autem quod homo idealis sit proportio aliquorum numeratorum, sive ponatur esse numerus, sive non. Tam enim secundum ponentes substantias esse numeros, quam secundum Naturales, qui numeros substantias esse non dicebant, oportet quod in rerum substantiis aliquæ proportiones numerales inveniantur. Quod patet præcipue ex opinione Empedoclis, qui ponebat, unamquamque rerum sensibilium constitui per quandam harmoniam et proportionem. — 1. *Metaphys.* l. 16 (9).

Secunda ratio talis est : Ex multis numeris fit unus numerus ; si igitur rerum substantiæ et species sunt numeri, ex multis speciebus fiet una species ; quod est impossibile. Nam si ex multis diversarum specierum aliquid unum in specie constituatur, hoc fit per mixtionem, in qua non salvantur species eorum quæ miscentur, sicut ex quator elementis fit lapis. Et iterum ex hujusmodi diversis secundum speciem non fit aliquod unum ratione specierum : quia ipsæ species non conjunguntur ad aliquod unum constituendum, nisi secundum rationem individuorum, quæ alterantur ut possint permisceri ; ipsæ autem species numerorum simul conjunctæ numerum constituunt, ut species numeri binarii et species numeri ternarii simul junctæ constituunt numerum quinarium, ita quod in quinario uterque numerus remanet et salvatur. Si autem dicatur, quod ex multis numeris non fit unus numerus, sed quilibet

numerus immediate constituitur ex unitatibus, respondet Philosophus, quod remanebit quæstio, quomodo se habeant unitates ad invicem, ex quibus numeri constituuntur. *Aut* enim oportet quod omnes unitates sint conformes ad invicem, *aut* quod sint difformes ad invicem. Sed ex primo sequuntur multa inconvenientia, et præcipue quantum ad ponentes species esse numeros; quia sequitur quod diversæ species non differant secundum substantiam, sed solum secundum excessum unius speciei super aliam. Inconveniens etiam videtur, quod unitates nullo modo differant, et tamen sunt multæ, cum diversitas multitudinem sequatur. Si vero non sunt conformes, hoc potest esse dupliciter : *uno modo*, quia unitates unius numeri sunt differentes ab unitatibus alterius numeri, sicut unitates binarii ab unitatibus ternarii; et tamen unitates unius et ejusdem numeri sunt sibi invicem conformes. *Alio modo*, ut unitates ejusdem numeri non sibi invicem nec unitatibus alterius numeri conformes existant. Quocunque autem modo ponatur difformitas inter unitates, videtur inconveniens. Nam omnis difformitas est per aliquam formam vel passionem; sicut videmus, quod corpora difformia differunt calido et frigido, albo et nigro, et hujusmodi passionibus. Unitates autem hujusmodi passionibus carent, cum sint impassibiles secundum Platonicos. Ergo non poterit inter ea poni talis difformitas vel differentia, quæ causatur ab aliqua passione. — Et sic patet quod ea quæ Plato ponit de speciebus et numeris, nec sunt rationabilia, sicut illa quæ per certam rationem probantur, nec sunt intelligentiæ confessa, sicut ea quæ sunt per se nota et solo intellectu certificantur, ut sunt prima principia. — 1. *Metaphys.* l. 16 (9).

Tertia ratio talis est : Omnia mathematica, quæ a Platone sunt dicta intermedia sensibilium et specierum, sunt ex numeris *aut* simpliciter, sicut ex propriis principiis, *aut* sicut ex primis. Et hoc ideo, quia secundum unam viam videtur quod numeri sint immediata principia aliorum mathematicorum; nam unum dicebant constituere punctum, binarium lineam, ternarium superficiem, quaternarium corpus. Secundum vero aliam viam videntur resolvi mathematica in numeros, sicut in prima principia, et non proxima ; nam corpus dicebant componi ex superficiebus, superficies ex lineis, lineas ex punctis, puncta autem ex unitatibus, quæ constituunt numeros. Utroque autem modo sequebatur numeros esse principia aliorum mathematicorum. Sicut igitur alia mathematica erant media inter sensibilia et species, ita necesse est facere aliquod genus numeri, quod sit aliud a numeris qui sunt species, et a numeris qui sunt substantia sensibilium ; et quod de hujusmodi numero sit Arithmetica, sicut de proprio subjecto, quæ est una mathematicarum, sicut Geometria de magnitudinibus mathematicis. Hoc autem videtur superfluum esse ; nam nulla ratio poterit assignari, quare sint numeri medii inter sensibilia et species, cum tam sensibilia quam species sint numeri. — *Ibid.*

Quarta ratio talis est : Ea quæ sunt in sensibilibus, et in mathematicis, sunt causata ex speciebus. Si igitur aliqua dualitas in sensibilibus, et in mathematicis invenitur, oportet quod utraque unitas huius posterioris dualitatis, sit causata ex priori dualitate, quæ est species dualitatis ; et hoc est impossibile, scilicet quod unitas ex dualitate causetur. Hoc enim præcipue oportet dicere, si unitates unius numeri, sint alterius speciei ab unitatibus alterius; quia tunc a specie ante illius numeri unitates, species sortientur. Et sic oportet quod unitates posterioris dualitatis, sint causatæ ex priori dualitate. — *Ibid.*

Quinta ratio est : Multa non conveniunt ad unum constituendum, nisi propter aliquam causam, quæ potest accipi *vel* extrinseca, sicut aliquod agens, quod conjungit; *vel* intrinseca, sicut aliquod vinculum uniens. Unde si aliqua uniuntur per se ipsa, oportet ut unum sit ut potentia, et aliud ut actus. Nullum autem

horum potest dici in unitatibus, et non est assignare causam. — *Ibid.*

Sexta ratio talis est : Si numeri sunt species et substantiæ rerum, oportet sicut præmissum est dicere, vel quod unitates sint differentes aut convenientes. Si autem *differentes*, sequitur quod unitas, in quantum unitas, non sit principium. Quod patet per similitudinem sumptam a Naturalium positione. Naturales enim ponebant quatuor corpora esse rerum principia; quamvis autem commune sit ipsis hoc quod est esse corpus, non tamen ponebant corpus commune esse principium, sed magis ignem, aquam, terram et aerem, quæ sunt corpora differentia. Unde, si unitates sint differentes, quamvis omnes conveniant in ratione unitatis, non tamen erit dicendum, quod ipsa unitas, in quantum hujusmodi, sit principium ; quod est contra positionem Platonicorum. Nam ab eis dicitur, quod unum sit principium, sicut etiam de Naturalibus dicitur, quod ignis aut aqua aut aliquod corpus similium partium principium sit. Sed si hoc est verum, sequetur quod numeri non sunt substantia rerum. Numerus enim non ponitur esse rerum substantia, nisi in quantum constituitur ex unitatibus, quæ dicuntur esse rerum substantiæ. Quod iterum est contra positionem Platonicorum, quam nunc prosequimur. — Si autem dicas, quod omnes unitates sunt *indifferentes*, sequitur quod universum totum sit aliquid unum et idem, ex quo substantia rei cujuslibet est ipsum unum, quod est commune indifferens. Et ulterius sequitur quod idem illud sit unum principium omnium, quod est impossibile ratione ipsius rationis, quæ de se est inopinabilis, ut scilicet sint omnia unum secundum rationem substantiæ; tum quia includit contradictionem, ex eo quod ponit unam esse substantiam rerum, et tamen ponit illud unum esse principium. Nam unum et idem non est sui ipsius principium, nisi forte dicatur, quod unum multipliciter dicitur, ut distincto uno ponantur omnia esse unum genere, et non specie vel numero. — *Ibid.*

Platonici autem non tantum dicebant numeros esse species et substantias rerum, sed etiam volentes rerum substantias reducere ad prima principia, cum ipsas magnitudines dicerent esse substantias rerum sensibilium, lineam, superficiem et corpus, istorum principia assignantes, putabant se rerum principia invenisse. Assignando autem magnitudinum principia, dicebant lineas componi ex producto et brevi, eo quod principia rerum omnium ponebant esse contraria. Et quia linea est prima inter quantitates continuas, ei per prius attribuebant magnum et parvum, ut per hoc, quod hæc duo sunt principia lineæ, sint etiam principia aliarum magnitudinum. Planum autem sive superficiem eadem ratione dicebant componi ex lato et arcto, et corpus ex profundo et humili. — *Ibid.*

Contra hæc Philosophus 1. *Metaphys.* (*text.* 43; l. 1, c. 9) ponit *duas rationes*, quarum *prima* talis est. Quorum principia sunt diversa, ipsa etiam sunt diversa; sed principia dictarum magnitudinum secundum prædictam positionem sunt diversa. Latum enim et arctum, quæ ponuntur principia superficiei, sunt alterius generis quam profundum et humile, quæ ponuntur principia corporis. Et similiter potest dici de longo et brevi, quod differunt ab utroque; ergo etiam linea, superficies et corpus erunt ad invicem distincta. Quomodo ergo poterat dici, quod superficies haberet in se lineam, et quod corpus habeat lineam et superficiem? Et simile potest induci de numero. Multum enim et paucum, quæ simili ratione ponuntur principia rerum, sunt alterius generis a longo, lato, brevi et stricto, profundo et humili. Et ideo numerus non continetur in his magnitudinibus, sed est separatus per se. Unde et eadem ratione nec superius inter prædicta erit etiam in inferioribus, sicut linea non in superficie, nec superficies in corpore. Si autem dicatur, quod quædam prædictorum contrariorum sunt genera aliorum,

sicut quod longum est lati genus, et latum genus profundi, — contra est, quod sicut se habent principia ad invicem, et principiata. Si igitur latum est genus profundi, et species corporis. — *Ibid.*

Secunda ratio sumitur ex punctis, circa quæ Plato videtur dupliciter deliquisse : — *primo* quidem, quia, cum punctus sit terminus lineæ sicut linea superficiei, et superficies corporis, sicut posuit aliqua principia ex quibus componuntur prædicta, ita debuit aliquid ponere ex quo existerent puncta ; quod videtur prætermisisse. — *Secundo*, quia circa puncta videbatur diversimode sentire. Quandoque enim contendebat, totam doctrinam geometricam de hoc genere existere, scilicet de punctis, in quantum scilicet puncta ponebat principia et substantiam omnium magnitudinum. Et hoc non solum implicite, sed etiam explicite punctum vocabat principium lineæ, sic ipsum definiens. Multoties vero dicebat, quod lineæ indivisibiles essent principia linearum et aliarum magnitudinum, et hoc genus esse de quo sit Geometria, scilicet lineæ indivisibiles. Et tamen per hoc quod ponit ex lineis indivisibilibus componi omnes magnitudines, non evadit quin magnitudines componantur ex punctis, et quin puncta sint principium magnitudinum. Linearum enim indivisibilium necessarium est esse aliquos terminos, qui non possunt est nisi puncta. Unde ex qua ratione ponitur linea indivisibilis principium magnitudinum, ex eadem ratione et punctum principium magnitudinis ponitur. — *Ibid.*

Contra eos vero qui dicunt, lineas, superficies et corpus substantias esse, arguit Philosophus 3. *Metaphys.* (*text.* 17 ; l. 2, c. 5) sic : In corpore solido inest potentialiter quælibet figura, quæ potest protrahi ex illo solido per aliquam dimensionem. Sed manifestum est quod in quodam magno lapide nondum secto non inest Mercurius, id est figura Mercurii, in actu, sed solum in potentia ; ergo similiter in cubo, id est in corpore habente sex superficies quadratas, non inest medietas cubi, quæ est quædam alia figura actu, sed hoc modo est actu, quando jam cubus dividitur in duas medietates. Et quia omnis protractio novæ figuræ in solido fit secundum aliquam superficiem, quæ terminat figuram, manifestum est quod nec etiam superficies talis erit in corpore actu, sed solum in potentia; quia si quæcunque superficies præter exteriorem essent in actu in corpore solido, pari ratione esset in actu superficies, quæ terminat medietatem figuræ. Quod autem dictum est de superficie, intelligendum est in linea, puncto et unitate. Hæc enim in continuo non sunt in actu, nisi solum quantum ad illa quæ terminant continuum, quæ manifestum est non esse substantiam corporis. Aliæ vero superficies vel lineæ non possunt esse corporis substantiæ, quia non sunt actu in ipso; substantia autem est actu in eo cujus est substantia. Unde concluditur, quod si inter omnia maxime videtur esse substantia corpus; superficies autem et lineæ magis videntur esse substantia quam corpus (illud enim dicebant, ut patet in ratione illorum allata) ; hæc autem si non sunt entia in actu, nec sunt aliquæ substantiæ, videtur effugere cognitionem nostram, quid sit ens, et quid sit rerum substantia. — 3. *Metaphys.* l. 13.

Præter autem illud inconveniens alia etiam irrationabilia accidunt ex parte generationis et corruptionis ponentibus lineas et superficies esse substantias rerum. Omnis enim substantia, quæ prius non fuit et postea est, aut prius fuit et postea non est, videtur hoc pati cum generatione et corruptione ; et hoc manifeste apparet in omnibus his quæ per motum causantur. Puncta autem et lineæ et superficies quandoque quidem sunt, quandoque vero non sunt, et tamen non generantur nec corrumpuntur; ergo nec sunt substantiæ. Utrumque suppositorum probatur : — *primo* quidem, quod quandoque sint et quandoque non sint. Contingit enim corpora prius divisa copulari in unum, aut prius copulata dividi. Quando

autem corpora prius divisa copulantur, fit una superficies duorum corporum, quia partes corporis continui copulantur ad unum communem terminum, qui est superficies una. Quando vero corpus unum dividitur in duo, efficiuntur duæ superficies : quia non potest dici, quod quando corpora duo componuntur, duæ eorum superficies maneant, sed utræque desinunt esse. Similiter quando corpora dividuntur, incipiunt esse de novo duæ superficies prius non existentes. Non enim potest dici, quod superficies, quæ est indivisibilis secundum profunditatem, dividatur in duas superficies secundum profunditatem ; aut linea, quæ est indivisibilis secundum latitudinem, dividatur secundum latitudinem ; aut punctum, quod omnino est indivisibile, quocunque modo dividatur. Et sic patet, quod ex uno non possent fieri duo in via divisionis, nec ex duobus prædictorum potest fieri unum in via compositionis. Unde relinquitur quod puncta et lineæ et superficies quandoque esse incipiant, et quandoque esse deficiant. — *Secundum* autem suppositorum consequenter probatur, scilicet quod ista non generantur neque corrumpuntur. Omne enim quod generatur ex aliquo generatur, et omne quod corrumpitur in aliquid corrumpitur sicut in materiam; sed non est dare aliquam materiam ex qua ista generentur et in quam corrumpantur propter eorum simplicitatem : ergo non generantur nec corrumpuntur. — *Ibid.*

Quod præterea manifestatur a simili. Ita enim se habet « nunc » in tempore, sicut punctus in linea. « Nunc » autem non videtur generari et corrumpi, quia si generaretur vel corrumperetur, oporteret quod generatio et corruptio ipsius mensuraretur aliquo tempore vel instanti; et sic mensura ipsius « nunc » esset vel aliud « nunc » in infinitum, vel aliquod tempus, quod est impossibile. Et licet « nunc » non generetur et corrumpatur, tamen videtur semper esse aliud et aliud « nunc »; non quidem quod differant secundum substantiam, sed secundum esse; quia substantia ipsius « nunc » respondet subjecto mobili. Variatio autem ipsius « nunc » secundum esse, respondet variationi motus, ut ostenditur in 4. *Phys.* (*text.* 104 ; c. 11.). Similiter ergo videtur se habere de puncto in comparatione ad lineam, et de linea in comparatione ad superficiem, et de superficie in comparatione ad corpus ; scilicet quod non corrumpantur nec generentur, et tamen aliqua variatio attendatur circa hujusmodi. Eadem enim ratio est de omnibus his : omnia enim huiusmodi similiter sunt termini, secundum quod in extremo considerantur, vel divisiones, secundum quod sunt in medio. Unde sicut secundum defluxum motus variatur « nunc » secundum esse, licet maneat idem secundum substantiam propter identitatem mobilis ; ita etiam variatur punctus; nec fit aliud propter divisionem lineæ, licet non corumpatur nec generetur simpliciter. Et eadem ratio est de aliis. Ergo manifestum est quod hæc non sunt substantiæ rerum ; non enim hæ incipiunt esse aut non esse nisi per generationem et corruptionem. — 3. *Metaphys.* l. c. ; 1. *Metaphys.* l. c. ; cf. 3. *Metaphys.* l. 12 ; 7. *Metaphys.* l. 11, 13, 14 ; 8. *Metaphys.* l. 3 ; 12. *Metaphys.* l. 12 (9).

Ad primum ergo dicendum, quod Platonici ponebant, quod ex primo uno et prima dualitate fiebat numerus, ex quo numero et a qua inæqualitate fiebat magnitudo. Hoc autem supra (in c.) improbatum est. Quod autem sit aliquod separatum, quod sit ipsum unum et ens, probat Aristoteles in 12. *Metaphys.* (*text.* 3; l. 11, c. 1), ostendens unitatem primi principii omnino separati, quod tamen unum non est substantia eorum, sicut Platonici putabant, sed est omnibus unitatis causa et principium. Unum autem secundum quod dicitur de aliis rebus, dicitur dupliciter: *uno modo* secundum quod convertitur cum ente ; et sic unaquæque res est una per suam essentiam, ut supra (in c.) ostensum est, nec aliquid addit unum supra ens

nisi solam rationem indivisionis. *Alio modo* dicitur unum secundum quod significat rationem primæ mensuræ vel simpliciter vel in aliquo genere. Et hoc quidem si sit simpliciter minimum et indivisibile, est unum quod est principium et mensura numeri; si autem non sit simpliciter minimum et indivisibile, nec simpliciter unum, sed secundum positionem erit unum et mensura, ut æs in ponderibus, et diesis in melodiis, et mensura pedalis in lineis. Et ex tali uno nihil prohibet componi magnitudinem. Sed quia Platonici æstimaverunt idem esse unum quod est principium numeri, et quod convertitur cum ente, ideo posuerunt unum quod est principium numeri, esse substantiam cujuslibet rei, et per consequens numerum, in quantum ex pluribus substantialibus principiis, rerum compositarum substantia consistit vel constat. — 3. *Metaphys.* l. 12.

Ad secundum et *tertium* dicendum, quod deceptio antiquorum philosophorum quantum ad magnitudines provenit ex hoc, quod non distinguebant de corpore secundum quod est in genere substantiæ, et secundum quod est in genere quantitatis. In genere enim substantiæ est secundum quod componitur ex materia et forma, quam consequuntur dimensiones in materia corporali. Ipsæ autem dimensiones pertinent ad genus quantitatis, quæ non sunt substantiæ sed accidentia, quibus subjicitur substantia composita ex materia et forma, sicut dictum est de deceptione Platonicorum circa unum. — 3. *Metaphys.* l. 13.

ARTICULUS VI

UTRUM FORMÆ SEU SUBSTANTIÆ RERUM SINT SICUT NUMERI.

Videtur quod formæ seu substantiæ rerum non sint sicut numeri.

1. Improbat enim Philosophus (1. *Metaphys. text.* 36 ad 41 ; l. 1, c. 9) antiquos dicentes substantias et species rerum esse numeros ; ergo formæ rerum, quæ sunt aut ipsorum substantiæ et species aut principium substantiæ et speciei earum, non sunt sicut numeri. — 1. *Metaphys.* l. 16 (9) ; 8. *Metaphys.* l. 3.

2. Præterea, numeri sunt ex unitatibus ; at formæ rerum non sunt ex unitatibus, sicut dicit Philosophus 1. *Metaphys.* (*text.* 37 ; l. 1, c. 9) : ergo formæ rerum non sunt sicut numeri. — 1. *Metaphys.* l. 16 (9).

Sed contra est, quod dicit Philosophus 8. *Metaphys.* (*text.* 10 ; l. 7, c. 3) : Palam autem quia etsi sint aliqualiter numeri substantiæ, sic sunt, et non, ut quidam dicunt, unitatum. Nam et definitio numerus quidam est (divisibilis etenim, et in indivisibilia ; non enim infinitæ rationes) ; numerus vero tale quid est. — 8. *Metaphys.* l. 3.

Respondeo dicendum, quod Philosophus 8. *Metaphys.* (*text.* 10 ; l. 7, c. 3) ponit quatuor modos, secundum quos assimilantur formæ numeris. — *Primus* modus sumitur ex parte definitionis, quæ significat substantiam rerum. Est enim definitio divisibilis in duo : quorum unum se habet ut forma, aliud ut materia, ut superius dictum est. Et iterum est in indivisibilia divisibilis. Divisio enim definitionis oportet quod per aliqua indivisibilia terminetur, non enim definitiones procedunt in infinitum. Puta, si definitio hominis dividatur in animal et rationale, definitio animalis in animatum et sensibile, non procedet hoc in infinitum, cum non sit procedere in infinitum in causis materialibus et formalibus. Et sic definitionis divisio non assimilatur divisioni quantitatis continuæ, quæ est in infinitum ; sed divisioni numeri, qui est divisibilis in indivisibilia. — *Secundus* modus assimilationis substantiæ, quam significat definitio, ad numeros est ; quod si aliquid addatur vel subtrahatur alicui numero, etiamsi sit minimum, non erit idem numerus secundum speciem. Minimum enim in numeris est unitas, quæ si addatur in ternario, surgit quaternarius, quæ

est alia species numeri ; si vero abstrahatur ab eodem, remanet binarius, qui est etiam alia species numeri. Et hoc ideo, quia illa ultima differentia dat speciem numero. Et similiter est in definitionibus et quod quid erat esse, quod significat definitio ; quia quocunque minimo addito vel ablato, est alia definitio, et alia natura speciei. Sic enim substantia animata sensibilis tantum, est definitio animalis ; cui si addas et rationale, constituis speciem hominis ; si autem subtrahas sensibile, constituis speciem plantæ, quia etiam ultima differentia dat speciem. — *Tertia* assimilatio est, quod numerus est id quod est unum. Est enim per se unum numerus, in quantum ultima unitas dat numero speciem et unitatem. Sic etiam in rebus compositis ex materia et forma, per formam est aliquid unum, et unitatem et speciem sortitur. Et propter hoc loquentes de unitate numeri, ac si numerus non esset unus per se ipsum, non possunt dicere quo est unus, si est unus. Cum enim componatur ex multis unitatibus, aut non est unus simpliciter, sed unitates aggregantur in eo per modum coacervationis, quæ non facit simpliciter unum, et per consequens nec ens in aliqua specie constituunt, et sic numerus non est aliqua species entis ; — aut si numerus est unus simpliciter, et non per se ipsum, dicendum est, quid faciat eum unum ex multis unitatibus ; quod non est assignare. Et similiter definitio est una per se ipsam ; et sic non habent aliquid assignare per quod fiat unum. Et hoc rationabiliter accidit, quia per eandem rationem substantia quam significat definitio, est ita unum sicut et numerus, scilicet per se, ex hoc quod una pars ejus est ut forma alterius. Et non est una ut indivisibile, sicut unitas ac punctum, sicut quidam dixerunt, sed quia unaquæque earum est una forma et natura quædam. — *Quarta* assimilatio est, quod sicut numerus non suscipit magis aut minus, ita nec substantia quæ dicitur secundum speciem, licet forte illa quæ dicitur secundum materiam. Sicut enim ratio numeri in aliquo determinato consistit, cui non est addere nec subtrahere, ut dictum est, ita et ratio formæ. Sed magis et minus contingit ex hoc quod materia perfectius vel minus perfecte formam participat. Unde etiam albedo non suscipit magis et minus, sed album. — 8. *Metaphys.* l. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus improbat Platonem quantum ad hoc quod dixit numeros esse species et substantias rerum, sicut patet ex supra (art. præced. in c.) dictis ; sed non negat eas numeris assimilari, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod numerus potest sumi dupliciter : vel ut est numerus unitatum vel ut est numerus rerum. Numerus unitatum dicitur numerus simplex et absolutus ; quantum ad hoc verum est, quod species rerum non sunt numeri unitatum. Numerus autem rerum est numerus applicatus ad res, sicut quatuor canes et quatuor homines ; et hoc modo substantiæ rerum possunt dici numeri. — 8. *Metaphys.* l. 3.

QUÆSTIO XXXV

DE SUBSTANTIA IMMATERIALI (1).

Deinde considerandum est de substantia immateriali.

Erit autem consideratio nostra tripartita : primo enim considerabimus de formis subsistentibus completis nec in alterius compositionem venientibus ; deinde de rebus materialibus et immaterialibus per comparationem ad invicem ; tertio de formis separatis ad alterius compositionem ordinatis, scilicet animis separatis.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR UNDECIM :

1. Utrum bene senserint antiqui de substantiis immaterialibus, et præcipue Aristoteles et Plato.

(1) Plures, quæ omissæ sunt, de substantia *materiali* quæstiones discutiuntur in tractatu *de Formis*, quam habes infra in appendice.

2. Quomodo probari possit dari creaturas immateriales et intellectuales.
3. Utrum substantiæ spirituales sint incorporeæ.
4. Utrum sint compositæ ex materia et forma.
5. Utrum causam sui esse habeant.
6. Utrum componantur ex essentia et esse.
7. Utrum in illis sit personalitas.
8. Utrum in illis sit compositio subjecti et accidentis.
9. Utrum in illis sit multitudo seu numerus.
10. Utrum omnes differant specie.
11. Utrum duratio earum habeat prius et posterius.

ARTICULUS I

UTRUM BENE SENSERINT ANTIQUI DE SUBSTANTIIS IMMATERIALIBUS, ET PRÆCIPUE ARISTOTELES ET PLATO.

Videtur quod Aristoteles et Plato male senserint de substantiis immaterialibus.

1. Nam primo Aristoteles 12. *Metaphys.* (*text.* 30; l. 11, c. 6) probans dari substantias immateriales et immobiles procedit ex sempiternitate motus ; falsum est autem et fidei veritati repugnans dicere motum esse sempiternum : ergo male Aristoteles processit in investigatione substantiarum immaterialium. — *Opusc.* 15, c. 2; 12. *Metaphys.* l. 5 (4).

2. Præterea, secundum positionem Aristotelis inter nos et summum Deum non ponitur nisi duplex ordo intellectualium substantiarum : scilicet substantiæ separatæ, quæ sunt fines motuum cœlestium corporum ; et animæ orbium, quæ sunt moventes per appetitum et desiderium. Hæc autem Aristotelis positio non sufficiens videtur; apparet enim in hominibus qui a dæmonibus opprimuntur, et in magorum operibus aliqua fieri non posse nisi per aliquam immaterialem substantiam. — *Opusc.* 15, c. 2.

3. Præterea, inconveniens videtur immateriales substantias ad numerum corporalium substantiarum coarctari. Non enim ea quæ sunt superiora in entibus, sunt propter ea quæ sunt inferiora, sed potius e contrario ; id enim propter quod aliquid est, nobilius est. Rationem autem finis non sufficienter aliquis accipere potest ex his quæ sunt ad finem, sed potius e contrario. Unde magnitudinem et virtutem superiorum rerum non sufficienter aliquis accipere potest ex inferiorum rerum consideratione, quod manifeste apparet in rerum corporalium ordine. Non enim potest cœlestium corporum magnitudo et numerus accipi ex elementarium corporum dispositione, quæ quasi nihil sunt in comparatione ad illa. Plus autem excedunt immateriales substantiæ substantias corporales, quam corpora cœlestia excedant elementaria corpora. Unde numerus et virtus et dispositio immaterialium substantiarum ex numero cœlestium motuum sufficienter apprehendi non potest. — Hoc autem fecit Aristoteles, ut patet 12. *Metaphys.* (*text.* 30 ad 50; l. 11, c. 6, 7, 8). Assumit enim, quod nullus motus potest esse in cœlo, nisi ordinatus ad alicujus stellæ delationem ; quod satis probabilitatem habet. Omnes enim substantiæ orbium esse videntur propter astra, quæ sunt nobiliora inter cœlestia corpora, et manifestiorem effectum habentia. Ulterius autem assumit, quod omnes substantiæ superiores, impassibiles et immateriales, sunt fines, cum sint secundum se optima ; et hoc quidem rationabiliter dicitur. Nam bonum habet rationem finis ; unde illa quæ sunt per se optima in entibus, sunt fines aliorum. Sed quod concludit, hunc esse numerum immaterialium substantiarum, qui est cœlestium motuum, non sequitur ex necessitate. Est enim finis proximus et remotus. Non est autem necessarium quod proximus finis supremi cœli sit suprema substantia immaterialis, quæ est summus Deus ; sed magis probabile est ut inter primam immaterialem substantiam et corpus cœleste sint multi ordines immaterialium substantiarum, quarum inferior ordinetur ad superiorem sicut ad finem, et ad infimas earum ordinetur corpus cœleste sicut ad finem proximum. Oportet autem unamquamque rem esse comproportionatam

quodam modo suo proximo fini. Unde propter distantiam maximam primæ immaterialis substantiæ ad substantiam corpoream quamcunque, non est probabile quod corporalis substantia ordinetur ad primam substantiam sicut ad proximum finem. Unde etiam Avicenna ponit causam primam non esse immediatum finem alicujus cœlestium motuum. — *Opusc.* 15, c. 2. — Ergo ex his videtur quod male senserit Aristoteles de substantiis immaterialibus.

4. Præterea, videtur etiam Plato errasse in his quæ sensit de substantiis immaterialibus ; admisit enim ideas abstractas, et quædam mathematica inter ideas et sensibilia, quæ Aristoteles multis in locis improbat, et videntur absurda : ergo et Plato male sensit de substantiis immaterialibus. — *Opusc.* 15, c. 1 ; 1. *Metaphys.* l. 15 (9).

Sed contra : Aristoteles probavit dari substantiam immaterialem per viam motus, quæ via infallibilis est, et ea etiam probatur dari Deum ; et Plato per viam participationis, quæ via etiam bona est et rationabilis ; ergo uterque, Aristoteles et Plato, saltem in aliquo bene senserunt de substantiis immaterialibus. — *Opusc.* 15, c. 1 et 2.

Respondeo dicendum, quod primi philosophantium sola corpora esse æstimaverunt, ponentes prima principia aliqua corporea elementa, aut plura, aut unum. Et si unum, aut aquam, ut Thales Milesius ; aut aerem, ut Diogenes ; aut ignem, ut Epasius (1); aut vaporem, ut Heraclitus. Et si plura, aut finita, sicut Empedocles quatuor elementa, et cum his duo moventia, amicitiam et litem ; aut infinita, sicut Democritus et Anaxagoras, quorum uterque posuit infinitas partes minimas esse omnium rerum principia ; nisi quod Democritus eas posuit genere similes, differre autem solum figura et ordine et positione ; Anaxagoras autem diversarum rerum, quæ sunt similium partium, infinitas partes minimas prima rerum principia existimavit. Et quia omnibus inditum fuit animo, ut illud divinum existimarent quod esset primum rerum principium, prout quisquis alicui eorum corporum auctoritatem attribuebat primi principii, eidem etiam divinitatis nomen et dignitatem attribuendam censebat. — Quæ quidem ideo dicta sunt, quia his omnibus et eorum sequacibus nullas substantias incorporeas esse videbatur, quas angelos nominamus. Sed Epicurei ex Democriti doctrinis originem sumentes, deos quosdam ponebant, corporeos quidem, utpote humana figura figuratos, quos dicebant esse penitus otiosos, nihil curantes, ut sic perpetuis voluptatibus fruentes possent esse beati. Unde hæc opinio in tantum invaluit, ut usque ad Judæos Dei cultores perveniret ; quorum Sadducæi dicebant, non esse angelum neque spiritum. — *Opusc.* 15, c. 1.

Huic autem opinioni triplici via restiterunt antiqui philosophi. Primo namque Anaxagoras, etsi cum ceteris philosophis naturalibus naturalia principia corporalia poneret, posuit tamen primus inter philosophos quoddam incorporale principium, id est intellectum. Cum enim secundum suam positionem omnia corporalia in omnibus mixta essent, non videbatur quod ab invicem corpora distingui potuissent, nisi fuisset aliquod distinctionis principium, quod ipsum secundum se penitus esset immixtum, et nihil cum natura corporali habens commune. Sed ejus opinio etsi in veritate alias præcesserit, quia solum materialem naturam ponebant, invenitur tamen a veritate deficere in duobus : *primo* quidem, quia, ut ex ejus positione apparet, non posuit nisi unum intellectum separatum, qui hunc mundum effecerat commixta distinguendo. Cum autem Deo attribuamus mundi institutionem, secundum hoc et de substantiis incorporalibus, quas angelos dicimus, quæ sunt infra Deum et supra naturas corporeas, ex ejus opinione nihil habere poterimus. *Secundo* etiam, quia circa intellectum, quem unum ponebat

(1) Al. « Ephasius » vel « Anaximander ».

immixtum, in hoc videtur deficere, quod ejus virtutem et dignitatem non sufficienter expressit. Cum enim existimaret intellectum, quem posuit separatum, non ut universale essendi principium, sed solum principium distinctivum, non ponebat quod corpora invicem commixta esse haberent ab intellectu separato, sed solum quod ab eo distinctionem sortirentur. — *Opusc.* 15, c. 1.

Unde Plato sufficientiori via processit ad opinionem antiquorum evacuandam. Cum enim apud antiquos Naturales poneretur ab omnibus, certam rerum veritatem sciri non posse, tum propter rerum corporalium continuum fluxum, tum propter deceptionem sensuum, quibus corpora cognoscuntur : posuit naturas quasdam a materia fluxibilium rerum separatas, in quibus esset veritas fixa ; et sic eis inhærendo anima nostra veritatem cognosceret. Unde secundum hoc intellectus veritatem cognoscens aliquid seorsum apprehendit præter naturam sensibilium rerum ; et sic existimavit esse aliqua a sensibilibus separata. Intellectus autem noster duplici abstractione utitur circa intelligentiam veritatis : *una* quidem secundum quod apprehendit numeros mathematicos et magnitudines et figuras mathematicas sine materiæ sensibilis intellectu : non enim intelligendo binarium aut ternarium, aut lineam et superficiem, aut triangulum et quadratum, simul in nostra apprehensione aliquid cadit quod pertineat ad calidum vel frigidum aut aliquid hujusmodi quod sensu percipi possit. *Alia* vero abstractione utitur intellectus noster intelligendo aliquid universale absque consideratione alicujus particularis ; puta, cum intelligimus hominem, nihil intelligentes de Socrate vel Platone vel alio quocunque ; et idem apparet in aliis. — *Ibid.*

Unde Plato duo genera rerum a sensibilibus abstracta ponebat, scilicet mathematica, et universalia, quæ species seu ideas nominabat. Inter quæ tamen hæc differentia videbatur, quod in mathematicis apprehendere possumus plura unius speciei, puta duas lineas æquales, vel duos triangulos æquilateros et æquales ; quod in speciebus omnino esse non potest ; sed homo in universali acceptus, secundum speciem est unus tantum. Sic igitur mathematica ponebat media inter species seu ideas, et sensibilia ; quæ quidem cum sensibilibus conveniunt in hoc quod plura sub eadem specie continentur ; cum speciebus autem in hoc quod sunt a materia sensibili separata. In ipsis etiam speciebus ordinem quendam ponebat, quia secundum quod aliquid erat simplicius in intellectu, secundum hoc prius erat in ordine rerum. Id autem quod primo est in intellectu, est unum et bonum ; nihil enim intelligit qui non intelligit unum et bonum. Unum autem et bonum consequuntur se. Unde ipsam primam ideam unius, quod nominabat secundum se unum et secundum se bonum, primum rerum principium esse ponebat, et hunc summum Deum esse dicebat. Sub hoc autem uno diversos ordines participantium et participatorum instituebat in substantiis a materia separatis, quos quidem omnes ordines secundos deos esse dicebat, quasi quasdam unitates secundas post primam simplicem unitatem. Rursus, quia omnes aliæ species participant uno, ita etiam oportet quod intellectus, ad hoc quod intelligat, participet entium speciebus. Ideo sicut sub summo Deo, qui est unitas prima, simplex et imparticipata, sunt aliæ rerum species quasi unitates secundæ et dii secundi ; ita sub ordine harum specierum seu unitatum ponebat ordinem intellectuum separatorum, qui participant supradictas species ad hoc quod sint intelligentes in actu ; inter quos tanto unusquisque est superior, quanto propinquior est primo intellectui, qui plenam habet participationem specierum, sicut et in diis seu unitatibus tanto unusquisque est superior, quanto perfectius participat unitatem primam. Separando autem intellectus a diis, non excludebat

quin dii essent intelligentes; sed volebat quod superintellectualiter intelligerent, non quidem quasi participantes aliquas species, sed per se ipsos, ita tamen quod nullus eorum esset bonum et unum nisi per participationem primi unius et boni. Rursus, quia animas quasdam intelligentes videmus (non autem hoc convenit animæ ex eo quod est anima; alioqui sequeretur quod omnis anima esset intelligens, et quod anima secundum totum id quod est, esset intellectus), ponebat ulterius, quod sub ordine intellectuum separatorum esset ordo animarum ; quarum quædam, superiores videlicet, participant intellectuali virtute, infimæ vero ab hac virtute deficiunt. — Rursus, quia corpora videntur non per se moveri nisi sint animata, hoc ipsum quod est per se moveri, ponebat corporibus accidere in quantum participabant animam; nam illa corpora, quæ ab animæ participatione deficiunt, non moventur nisi ab alio. Unde ponebat animabus proprium esse, quod se ipsas moverent secundum se ipsas. — *Opusc.* 15, c. 1.

Sic igitur sub ordine animarum ponebat ordinem corporum ; ita tamen quod supremum corpus, scilicet primum cœlum, quod primo motu movetur, participat motum a suprema anima, et sic deinceps usque ad infimum cœlestium corporum. Sub his autem ponebant Platonici et alia immortalia corpora, quæ perpetuo animas participant, scilicet aerea vel ætherea. Horum autem quædam ponebant a terrenis corporibus esse penitus absoluta, quæ dicebant esse corpora dæmonum ; quædam vero terrenis corporibus indita, quod pertinet ad animas hominum. Non enim ponebant hoc corpus terrenum humanum (quod palpamus et videmus) immediate participare animam, sed esse aliud interius corpus animæ incorruptibile et perpetuum, sicut et ipsa incorruptibilis est; ita quod anima cum suo perpetuo invisibili corpore est in hoc corpore grossiori non sicut forma in materia, sed sicut nauta in navi. Et sicut hominum quosdam dicebant esse bonos, quosdam autem malos, ita et dæmonum. Animas autem cœlestes et intellectus separatos et deos omnes dicebant esse bonos. — *Ibid.*

Sic igitur patet quod inter nos et summum Deum quatuor ordines ponebant, scilicet deorum secundorum, intellectuum separatorum, animarum cœlestium et dæmonum bonorum seu malorum. Quæ si vera essent, omnes hujusmodi medii ordines apud nos angelorum nomine censerentur ; nam et dæmones in sacra scriptura (*Matth.* 25, 41) angeli nominantur. Ipsæ etiam animæ cœlestium corporum, si tamen sint animata, inter angelos sunt connumerandæ, ut Augustinus definit in *Enchiridion* (c. 58 ; — Migne t. 40, col. 260). — *Ibid.*

Hujus autem positionis radix efficaciam videtur non habere. Non enim necesse est ut ea quæ intellectus separatim intelligit, separatim esse habeant in rerum natura. Unde nec universalia oportet separata ponere et subsistentia præter singularia, neque etiam mathematica præter sensibilia, quia universalia sunt essentiæ ipsorum particularium, et mathematica sunt terminationes quædam rerum sensibilium. Et ideo Aristoteles manifestiori et certiori via processit ad investigandum substantias a materia separatas, scilicet per viam motus : — primo quidem constituens et ratione et exemplis, omne scilicet quod movetur, ab alio moveri; et si aliquid a se ipso moveri dicatur, hoc non est secundum idem, sed secundum diversas sui partes, ita scilicet, quod una pars ejus sit movens, et alia mota. Et cum non sit procedere in infinitum in moventibus et motis, quia remoto primo movente, esset consequens etiam alia removeri; oportet deveniri ad aliquod primum movens immobile, et aliquod primum mobile, quod movetur a se ipso, modo quo dictum est. Semper enim quod per se ipsum est, est prius et causa ejus quod est per aliud. — Rursus constituere

intendit motus æternitatem, et quod nulla virtus movere potest tempore infinito, nisi infinita fuerit; itemque quod nulla virtus in magnitudine sit virtus infinita. Ex quibus concludit, quod virtus primi motoris non est virtus corporis alicujus; unde oportet primum motorem esse incorporeum et absque magnitudine. Item cum in genere mobilium inveniatur appetibile, sicut movens non motum; appetens autem sicut movens motum; concludit ulterius, quod primum movens immobile est sicut bonum quoddam appetibile; et quod primum movens se ipsum est primum mobile, quod movetur per appetitum ipsius. — *Opusc.* 15, c. 2.

Est autem considerandum ulterius, quod in ordine appetituum et appetibilium primum est quod est secundum intellectum; nam appetitus intellectivus appetit id quod est secundum se bonum, appetitus autem sensitivus non potest attingere ad appetendum quod est secundum se bonum, sed solum ad appetendum id quod videtur bonum. Bonum enim absolute et simpliciter non cadit sub apprehensione sensus, sed solius intellectus. Unde relinquitur quod primum mobile appetit primum movens appetitu intellectuali; ex quo potest concludi, quod primum mobile sit appetens et intelligens; et cum nihil moveatur nisi corpus, potest concludi, quod primum mobile sit corpus animatum anima intellectuali. Non autem solum primum mobile, quod est primum cœlum, movetur motu æterno, sed etiam orbes inferiores omnes cœlestium corporum : unde et unumquodque cœlestium corporum animatum est propria anima, et unumquodque habet suum appetibile separatum, quod est proprius finis sui motus. — *Ibid.*

Sic igitur sunt multæ substantiæ separatæ nullis penitus unitæ corporibus. Sunt autem (et) multæ intellectuales substantiæ cœlestibus corporibus unitæ. Harum autem numerum Aristoteles investigare conatur secundum numerum motuum cœlestium corporum. Quidam autem de ejus sectatoribus (scilicet Avicenna) numerum earum assignat non quidem secundum numerum motuum, sed magis secundum numerum planetarum, et aliorum cœlestium (superiorum) corporum, scilicet orbis stellati et orbis qui est sine stellis. Multi enim motus ordinari videntur ad motum unius stellæ; et sicut omnia alia corpora cœlestia sub uno primo cœlo continentur, cujus motu omnia alia revolvuntur; ita etiam sub prima substantia separata, quæ est unus Deus, omnes aliæ substantiæ separatæ ordinantur, et sic sub anima primi cœli omnes cœlorum animæ. — *Ibid.*

Sub corporibus autem cœlestibus secundum Aristotelem ponuntur animata sola corpora animalium et plantarum. Non enim posuit, quod aliquod simplex elementare corpus possit esse animatum, quia corpus simplex non potest esse conveniens organum tactus, qui sensus est de necessitate cujuslibet animalis; et sic inter nos et cœlestia corpora nullum intermedium corpus animatum ponebat. — *Ibid.*

Sic igitur secundum Aristotelem inter nos et summum Deum non ponitur nisi duplex ordo intellectualium substantiarum, scilicet substantiæ separatæ, quæ sunt fines motuum cœlestium corporum; et animæ orbium, quæ sunt moventes per appetitum et desiderium. — *Ibid.*

Hæc autem Aristotelis positio certior quidem videtur, eo quod non multum recedit ab his quæ sunt manifesta secundum sensum; tamen minus sufficiens videtur quam Platonis positio, ut manifeste patet in rationibus contra ipsum allatis. — *Ibid.*

Ex his de facili accipere possumus, in quo conveniant et in quo differant positiones Aristotelis et Platonis circa immateriales substantias. — *Primo* quidem *conveniunt* in modo existendi ipsarum. Posuit enim Plato, inferiores omnes substantias immateriales esse unum et bonum per participationem primi, quod est

secundum se unum et bonum. Omne autem participans aliquid, accipit id quod participat ab eo a quo participat; et quantum ad hoc, id a quo participat est causa ipsius; sicut aer habet lumen participatum a sole, qui est causa illuminationis ipsius. Sic igitur secundum Platonem summus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis, quod unaquæque earum et unum sit, et bonum sit. Et hoc etiam Aristoteles posuit, quia, ut dicit, necesse est ut id quod est maxime ens et maxime verum, sit causa essendi et veritatis omnibus aliis. — *Secundo* autem *conveniunt* quantum ad conditionem naturæ ipsarum; quia uterque posuit omnes hujusmodi substantias penitus esse a materia immunes, non tamen eas esse immunes a compositione potentiæ et actus; nam omne participans ens oportet esse compositum ex potentia et actu. Id enim quod recipitur ut participatum oportet esse actum ipsius substantiæ participantis; et sic cum omnes substantiæ præter supremam, quæ est per se unum et per se bonum, sint participantes, secundum Platonem, necesse est quod omnes sint compositæ ex potentia et actu; quod etiam necesse est dicere secundum sententiam Aristotelis. Ponit enim quod ratio veri et boni attribuitur actui. Unde et primum verum et bonum oportet esse actum purum. Quæcunque vero ab hoc deficiunt, oportet aliquam permixtionem potentiæ habere. — *Tertio* vero *conveniunt* in ratione providentiæ. Posuit enim Plato, quod summus Deus, qui hoc quod est ipsum unum, est et ipsum bonum, ex primæva ratione bonitatis proprium habet ut inferioribus omnibus provideat; et unumquodque inferiorum, in quantum participat bonitatem primi boni, etiam providet his quæ post se sunt, non solum ejusdem ordinis, sed etiam diversorum; et sic primus intellectus separatus providet toti ordini separatorum intellectuum, et quilibet superior suo inferiori, totusque ordo separatorum intellectuum providet ordini animarum et inferioribus ordinibus. Rursumque idem observari putat in ipsis animabus, ut supremæ quidem cœlorum animæ provideant omnibus inferioribus animabus et toti generationi inferiorum corporum; itemque superiores animæ inferioribus, scilicet animæ dæmonum animabus hominum. Ponebant enim Platonici dæmones esse mediatores inter nos et superiores substantias. Ab hac etiam providentiæ ratione Aristoteles non discordat. Ponit enim unum bonum separatum omnibus providens, sicut unum imperatorem vel dominum, sub quo sunt diversi rerum ordines; ita scilicet quod superiores rerum perfectæ providentiæ ordinem consequuntur, unde nullus defectus in eis invenitur. Inferiores enim entium, qui minus perfecte providentiæ ordinem recipere possunt, multis defectibus subjacent : sicut etiam in domo liberi, qui perfecte participant regimen patris familias, in paucis vel in nullis deficiunt; servorum autem actiones in pluribus inveniuntur deficere. Unde in inferioribus corporibus defectus proveniunt naturalis ordinis, qui in superioribus corporibus nunquam deficere invenitur. Similiter etiam humanæ animæ plerumque deficiunt ab intelligentia veritatis et a recto appetitu veri boni, quod in superioribus animabus vel intellectibus non invenitur. Propter quod etiam Plato dæmonum posuit quosdam bonos, quosdam malos, sicut et homines; Deum (deos) vero et intellectus et cœlorum animas omnino absque malitia esse. — Secundum igitur hæc tria circa substantias separatas invenitur opinio Aristotelis cum Platonis opinione concordare. — *Opusc.* 15, c. 3.

Sunt autem alia, quibus *differunt* : — *primo* quidem, ut supra dictum est, Plato supra cœlorum animas duplicem ordinem immaterialium substantiarum posuit, scilicet intellectus et deos; quos deos dicebat esse species intelligibiles separatas, quarum participatione intellectus

intelligunt. Aristoteles vero universalia separata non ponens, unum solum ordinem rerum posuit, supra cœlorum animas, in quorum etiam ordine primum posuit summum Deum; sicut et Plato summum Deum primum esse posuit in ordine specierum, quasi summus Deus sit prima idea unius et boni. Hunc autem ordinem Aristoteles posuit utrumque habere, ut scilicet esset intelligens et intellectum : ita scilicet quod summus Deus intelligens esset non participatione alicujus superioris, quod esset ejus perfectio, sed per essentiam suam; et idem æstimavit esse dicendum in ceteris bonis separatis substantiis sub summo Deo ordinatis, nisi quantum a simplicitate primi deficiunt, et summa perfectione, eorum intelligere perfici potest per superiorum substantiarum participationem. Sic igitur secundum Aristotelem hujusmodi substantiæ, quæ sunt fines cœlestium motuum, sunt et intellectus intelligentes, et intelligibiles species; non autem ita, quod sint species vel naturæ substantiarum sensibilium, sicut Platonici posuerunt, sed omnino altiores. — *Secundo* vero, quia Plato non coarctavit numerum intellectuum separatorum numero cœlestium motuum ; non enim ex hac causa movebatur ad ponendum intellectus separatos, sed ipsam naturam rerum secundum se considerans. Aristoteles vero a sensibilibus recedere nolens, ex sola consideratione motuum, ut supra dictum est, pervenit ad ponendum intellectuales substantias separatas ; et ideo earum numerum coarctavit cœlestibus motibus. — *Tertio* autem, quia Aristoteles non posuit animas medias inter cœlorum animas et animas hominum, sicut posuit Plato ; unde de dæmonibus nullam invenitur nec ipse nec ejus sequaces fecisse mentionem. — *Opusc.* 15, c. 4 (al. 3).

Hæc igitur dicta sint de opinionibus antiquorum. — *Opusc.* 15, c. 1, 2, 3, 4 (al. 1, 2, 3).

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad hoc quod Aristoteles processit ex sempiternitate motus in inquisitione substantiarum immaterialium, male processit. Sed tamen si quis diligenter attendat rationem ejus processus, non tollitur æternitate motus sublata. Nam sicut ex æternitate motus concluditur motoris infinita potentia, ita hoc idem concludi potest ex motus uniformitate. Motor enim qui semper movere non potest, necesse est quandoque citius, quandoque tardius moveat, secundum quod paulatim virtus ejus deficit in movendo. In motibus autem cœlestibus invenitur omnimoda uniformitas. Unde concludi potest, quod motori primi motus insit virtus ad semper movendum ; et sic idem sequitur. — *Opusc.* 15, c. 2.

Ad secundum dicendum, quod fatendum est, quod hæc Aristotelis positio non invenitur sufficiens, propter ea quæ apparent in hominibus qui a dæmonibus opprimuntur, et in magorum operibus, ut dictum est in arg. 2. Unde tentaverunt quidam sectatorum Aristotelis, ut patet in epistola Porphyrii (1) ad Cremophontem Ægyptium, horum causas reducere in virtutem cœlestium corporum, quasi sub quibusdam certis constellationibus magorum opera effectus quosdam insolitos et mirabiles assequantur, quos ex stellarum impressionibus esse dicunt ; sicut quod arreptitii interdum aliqua futura prænuntiant, ad quorum eventum fit quædam dispositio in natura per cœlestia corpora. Sed manifeste sunt in talibus quædam opera, quæ nullo modo possunt in causam corporalem reduci ; sicut quod arreptitii loquuntur quæ ignorant litteraliter, cum sint simplices idiotæ ; et qui vix villam unde nati sunt exierunt, alienæ gentis vulgare polite loquuntur. Dicuntur etiam in magorum operibus quædam imagines fieri responsa dantes et se moventes, quæ nullo modo per aliquam causam corporalem perfici possunt. — *Ibid.* c. 2.

Tertium contra positionem Aristotelis

(1) Cf. S. Augustinum *de Civ. Dei* l. 10, c. 11 (Migne t. 41, col. 288), ubi sermo est de Porphyrii epistola ad *Anebontem* Aegyptium.

processum concedimus ut verissimum, nisi dicamus, quod Aristoteles non induxit quasi necessarium, sed quasi probabiliter dictum. Sic enim dicit, antequam prædictam rationem assignet, enumeratis cœlestibus motibus, quare substantias et principia immobilia et sensibilia tot rationabile est suscipere : « Necessarium enim dimittatur fortioribus dicere ». Non enim reputabat se sufficientem ad hoc quod in talibus aliquid ex necessitate concluderet. — *Ibid.* c. 2.

Quartum argumentum contra Platonem concedimus.

ARTICULUS II

QUOMODO PROBETUR DARI CREATURAS IMMATERIALES SIVE INTELLECTUALES.

Videtur quod non sit probabile dari substantias immateriales seu intellectuales.

1. Dicitur enim in lib. *de Causis* (propos. 2) : « Omne esse superius aut est superius æternitate et ante ipsam aut est cum æternitate aut post æternitatem ». Sed creaturæ immateriales aut intellectuales non possunt esse nec ante æternitatem nec cum æternitate, hoc enim de Deo tantum dicitur ; post æternitatem autem sunt res temporales et corporeæ. Ergo non dantur creaturæ immateriales seu intellectuales. — Cf. locum cit. in respons. — Similiter in argg. proxime sequentibus.

2. Præterea, in eodem libro (propos. 27) dicitur : « Omnis substantia destructibilis non sempiterna aut est composita aut est delata super aliam rem. Quod est, quia substantia aut est indigens rebus ex quibus est, et est composita ex eis, aut est indigens fixione sua et essentia sua deferente. Cum ergo separatur deferens causa, corrumpitur et destruitur ». Sed sola substantia Dei non est destructibilis et sempiterna. Ergo quæcunque alia ab ipsa est composita aut delata super aliam rem ; quod non potest intelligi nisi de compositis ex materia et forma. Ergo omnis substantia creata est materialis.

3. Præterea, in eodem libro (propos. 31) dicitur : « Inter rem cujus substantia et actio sunt in momento (id est in mensuratione) æternitatis, et inter rem cujus substantia et actio sunt in momento (id est in mensuratione) temporis, existens est medium : et est illud cujus substantia est ex momento æternitatis et operatio ex momento temporis ». Sed res cujus substantia et actio sunt sub mensuratione æternitatis (id est, mensurantur æternitate), est Deus ; illa vero res cujus substantia et actio mensurantur a tempore, est res materialis et corporea ; res vero cujus substantia mensuratur æternitate, et actio tempore, non videtur esse alia quam anima, quæ quoad suam substantiam est similis Deo, et quoad actionem est temporalis propter corpus. Ergo non datur substantia creata penitus immaterialis.

4. Præterea, nihil potest dari infinitum præter Deum ; at si daretur creatura immaterialis, esset infinita. Dicitur enim in lib. *de Causis* (propos. 16), quod « omnes virtutes quibus non est finis, pendentes sunt super infinitum primum, quod est virtus virtutum » ; et hoc manifestius apparet in propos. 92. Proculi, quæ talis est : « Omnis multitudo infinitarum potentiarum ab una prima infinitate exorta est ». Ergo non datur substantia creata immaterialis.

5. Præterea, in eodem lib. (propos. 11) dicitur, quod « omnis intelligentia intelligit res sempiternas » ; et Proculus ait (propos. 172) : Omnis intellectus perpetuorum est proxime et intransmutabilium secundum substantiam substitutor (1). At nihil est sempiternum et perpetuum præter Deum ; Deus autem non est intelligibilis nisi sibi ipsi : ergo non datur alia intelligentia aut alius intellectus præter Deum.

6. Præterea, in eodem libro (propos. 9) dicitur, quod « omnis intelligentiæ fixio et essentia ejus est per bonitatem puram » ; at illud dici non potest nisi de

(1) « Omnis intellectus est proxime rerum æternarum et essentia immutabilium procreator ». Proclus edit. Didot, p. 105 s.

Deo, cujus bonitas est esse et essentia et fixio : ergo non est intelligentia præter Deum.

Sed contra est : 1. quod dicitur in eodem lib. (prop. 2, post citata verba in arg. 1) : « esse quod est ante æternitatem, est causa prima, quoniam est causa ei ; sed esse quod est cum æternitate, est intelligentia, quoniam est esse secundum habitudinem unam ».

2. Præterea, in propos. 27 (post citata verba in arg. 2) additur : « quod si substantia non est composita, tunc est simplex, et est semper, nec destruitur nec corrumpitur omnino » : ergo præter substantiam compositam datur etiam substantia simplex.

3. Præterea, non potest dari actio nobilior substantia, ut patet ex propos. 31 lib. *de Causis*, in qua dicitur : « impossibile est ut res cujus substantia cadat sub tempore, et ejus actio cadat sub æternitate ; sic enim actio ejus melior esset substantia ipsius ; hoc autem est impossibile ». At datur aliqua actio creaturæ non cadens sub tempore, ut intelligere, sicut patet in homine ; ergo potest dari substantia alicujus creaturæ non cadens sub tempore, et per consequens cadens sub æternitate ; cadere enim sub tempore in lib. *de Causis* contradividitur ab hoc quod est cadens sub æternitate. Ergo idem quod prius.

4. Præterea, in propos. 16 ejusdem libri (post citata verba in arg. 4 paulo inferius) dicitur de substantia immateriali causata seu creata, quod « virtus ejus non est facta infinita nisi inferius, non superius : quoniam ipsa non est virtus pura, quæ non est virtus nisi quia virtus est, et est res quæ non finitur inferius neque superius. Ens autem causatum primum habet finem, et virtus ejus est finis, secundum quem remanet causa ejus ; ens autem primum creans est infinitum primum purum ». Ex quibus patet quod substantia immaterialis, si detur, non necesse est eam esse infinitam simpliciter ; et proinde ex hoc nihil prohibet quin possit esse.

5. Præterea, in propos. 9 (post citata verba in arg. 6) dicitur : « Et virtus quidem intelligentiæ primæ est vehementioris unitatis quam res secundæ, quæ sunt post eam, quoniam ipsæ non accipiunt cognitionem ejus ; et non est facta ita, nisi quia causa est ei quod est sub ea ». Ex quo patet quod secundum auctorem hujus libri dantur aliæ intelligentiæ ab intelligentia quæ Deus est, quia hæc non potest dici facta.

Respondeo dicendum, quod dantur substantiæ immateriales et intellectuales creatæ.

Et primo quidem ex ratione *immaterialitatis*, quam substantiis separatis attribuimus, probatur multipliciter dari substantias immateriales. — *Primo* Aristoteles hac via probavit, quod oportet esse aliquam virtutem moventem infinitam ; alias motu perpetuo (1) movere non posset. Ostendit iterum, quod omnis virtus in magnitudine est virtus finita ; unde relinquitur quod oporteat esse aliquam virtutem penitus incorpoream, quæ continuitatem motus causet. — *Secundo* probavit alio modo : quia actus est prius potentia et natura et tempore simpliciter loquendo ; quamvis in uno aliquo quod de potentia exit in actum, potentia tempore præcedat ; sed quia oportet quod in actum reducatur per aliquod ens actu, oportet quod actus sit simpliciter prior potentia etiam tempore. Unde cum omne corpus sit in potentia, quod ipsius mobilitas ostendit, oportet ante omnia corpora esse substantiam immobilem et proinde immaterialem. — *Tertia* autem ratio potest sumi ad hoc ex sententiis Platonicorum ; oportet enim ante esse determinatum et particulatum, præexistere aliquid non particulatum ; sicut si ignis natura particulariter et quodam modo participative invenitur in ferro, oportet prius inveniri igneam naturam in eo quod est per essentiam ignis ; unde cum esse et reliquæ perfectiones et formæ inveniantur in cor-

(1) Al. « motum perpetuum ».

poribus quasi particulariter, per hoc quod sunt in materia receptæ, oportet præexistere aliquam substantiam incorpoream, quæ non particulariter, sed cum quadam universali plenitudine perfectionem essendi in se habeat. — *de Pot.* q. 6, a. 6, in c.

Hæ autem rationes Aristotelis et Platonis, quia non magis probant de substantia creata quam de increata, ideo de substantia creata specialiter manifestatur ex tribus. — *Primo* ex perfectione universi. Talis enim videtur esse universi perfectio, ut non desit ei aliqua natura quam possibile sit esse. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt, quorum unum ex altero non dependeat secundum suam rationem, possibile est illud sine alio inveniri ; sicut animal secundum suam rationem non dependet a rationali ; unde possibile est inveniri animalia non rationalia. Est autem de ratione substantiæ quod per se subsistat ; quod nullo modo dependet a corporis (seu materiæ) ratione, cum ratio corporis (et materiæ) quædam accidentia, scilicet dimensiones, aliquo modo respiciat, a quibus non causatur subsistere. Relinquitur igitur quod post Deum, qui non continetur in aliquo genere, inveniantur in genere substantiæ aliquæ substantiæ (a materia et) a corporibus absolutæ. — *Secundo* potest idem considerari ex ordine rerum, qui talis esse invenitur, ut ab uno extremo ad alterum non perveniatur nisi per media; sicut sub corpore cœlesti invenitur immediate ignis, sub quo aer, sub quo aqua, sub qua terra, secundum scilicet convenientiam nobilitatis et subtilitatis horum corporum. Est autem in summo rerum vertice id quod est omnibus modis simplex et unum, scilicet Deus. Non igitur possibile est quod immediate sub Deo collocetur (materialis seu) corporalis substantia, quæ est omnino composita et divisibilis ; sed oportet ponere multa media, per quæ deveniatur a summa simplicitate divina ad (materialem et) corpoream multiplicitatem ; quorum mediorum aliqua sunt substantiæ (immateriales et) incorporeæ corporibus non unitæ, aliqua vero substantiæ incorporeæ corporibus unitæ (*de Spirit. Creat.* a. 5, in c.). — *Tertio*, quia cum actus sit naturaliter prior potentia, et forma quam materia; potentia quidem dependet in suo esse ab actu, et materia a forma; forma autem in suo esse non dependet a materia secundum propriam rationem actus; non enim priora naturaliter a posterioribus dependent. Si igitur aliquæ sint formæ quæ sine materia esse non possunt; hoc non convenit eis ex hoc quod sunt formæ, sed ex hoc quod sunt tales formæ, scilicet imperfectæ, quæ per se sustentari non possunt, sed indigent materiæ fundamento. Sed in omni genere in quo invenitur aliquid imperfectum, invenitur etiam aliquid perfectum, secundum naturam illius generis; puta, si est ignis in materia aliena, a qua ignis secundum suam rationem non dependet, necesse est esse ignem non sustentatum in materia aliena. Sunt igitur supra formas in materiis receptas, aliquæ formæ per se subsistentes, quæ sunt spirituales substantiæ ex materia et forma non compositæ. — *Opusc.* 15, c. 7 (al 5).

Secundum vero rationem *intellectualitatis*, quæ sequitur immaterialitatem substantiarum separatarum, probatur etiam multipliciter dari substantias intellectuales creatas in rerum natura. — *Primo* sic. Tunc effectus maxime perfectus est, quando in suum redit principium ; unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. Redeunt autem ad suum principium singulæ et omnes creaturæ, in quantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam, in quibus quandam perfectionem habent; sicut et omnes effectus tunc sunt maxime perfecti quando maxime assimilantur causæ agenti, ut domus quando

maxime assimilatur arti, et ignis quando maxime assimilatur generanti. Intellectus autem Dei creaturarum productionis principium est; necesse est ergo ad creaturarum perfectionem quod aliquæ creaturæ essent intelligentes (2. c. *Gent.* c. 46, rat. 1); perfecta enim assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam, secundum illud per quod causa producit effectum. — *Secundo* sic. Perfectio secunda in rebus addit supra primam perfectionem. Sicut autem esse et natura rei consideratur secundum primam perfectionem, ita operatio secundum perfectionem secundam. Oportuit igitur ad consummatam universi perfectionem esse aliquas creaturas quæ ad Deum redirent, non solum secundum naturæ similitudinem, sed etiam per operationem; quæ quidem non potest esse nisi per actum intellectus et voluntatis, quia nec ipse Deus aliter habet erga se ipsum operationem. Oportuit ergo ad perfectionem optimam universi esse aliquas creaturas intellectuales (*Ibid.* rat. 2.). — *Tertio* probatur sic. Ad hoc quod perfecte divinæ bonitatis repræsentatio per creaturas fieret, oportuit non solum quod res bonæ fierent, sed etiam quod ad aliorum bonitatem agerent. Assimilatur autem perfecte aliquid alteri in agendo, quando non solum est eadem species actionis, sed etiam idem modus agendi. Oportuit igitur ad summam rerum perfectionem quod essent aliquæ creaturæ quæ agerent hoc modo quo Deus agit; agit autem per intellectum et voluntatem: oportuit igitur aliquas creaturas esse intelligentes et volentes (*Ibid.* rat. 3.). — *Quarto*, similitudo effectus ad causam agentem attenditur secundum formam effectus qui præexistit in agente; agens enim agit sibi simile in forma secundum quam agit. Forma autem agentis recipitur quidem in effectu, quandoque secundum eundem modum essendi quo est in agente, sicut forma ignis generati eundem essendi habet modum cum forma ignis generantis; quandoque vero secundum alium modum essendi, sicut forma domus, quæ est intelligibiliter in mente artificis, recipitur materialiter in domo, quæ est extra animam. Patet igitur perfectiorem esse primam similitudinem quam secundam. Perfectio autem universitatis (universalis) creaturarum consistit in similitudine ad Deum, sicut etiam perfectio cujuslibet effectus in similitudine ad causam agentem. Requirit igitur summa universi perfectio non solum secundam assimilationem creaturarum ad Deum, sed etiam primam quantum possibile est. Forma autem per quam Deus agit creaturam est forma intelligibilis in ipso; est enim agens per intellectum, ut dictum est. Oportet igitur ad summam perfectionem universi esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimatur; et hoc est esse creaturas secundum naturam suam intellectuales (*Ibid.* rat. 4.). — *Quinto*, ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit, secundum modum assimilationis ad ipsum. Similitudo autem unius invenitur in altero dupliciter: uno modo quantum ad esse naturæ, sicut similitudo caloris ignis est in re calefacta per ignem; alio modo secundum cognitionem, sicut similitudo ignis est in visu vel tactu. Ad hoc igitur quod similitudo Dei perfecte esset in rebus modis possibilibus, oportuit quod divina bonitas rebus per similitudinem communicaretur non solum in essendo, sed etiam in cognoscendo; cognoscere autem divinam bonitatem solus intellectus potest: oportuit igitur esse creaturas intellectuales (*Ibid.* rat. 5.). — *Sexto*, in omnibus decenter ordinatis habitudo secundorum ad ultima imitatur habitudinem primi ad omnia secunda et ultima, licet quandoque deficienter. Sicut autem patet ex supra dictis, Deus, cum sit primum ens, continet in se omnem entis perfectionem, et proinde omnes in se creaturas comprehendit. Et hoc repræsentatur in corporalibus creaturis, licet per alium

modum; semper enim invenitur superius corpus comprehendens et continens inferius, tamen secundum extensionem quantitatis; quum Deus omnes creaturas simplici modo,et non quantitatis extensione, contineat. Ut igitur nec in hoc modo continendi, Dei imitatio creaturis deesset, factæ sunt creaturæ intellectuales quæ creaturas corporales continerent, non extensione quantitatis, sed simpliciter per modum intelligibilem; nam quod intelligitur est in intelligente, et ejus intellectuali operatione comprehenditur (*Ibid.* rat. 6.). — *de Pot.* l. c.; *de Spirit. Creat.* l. c.; *Opusc.* 15 l. c.; 2. *c. Gent.* l. c.; cf. 1a, q. 50, a. 1, c.

Ad primum ergo dicendum, quod ad intelligentiam hujus propositionis et similium, quæ in illo lib. *de Causis* formantur, oportet primo videre, quid sit æternitas, deinde quomodo propositio habeat veritatem. Nomen igitur *æternitatis* indeficientiam quandam sine terminabilitate importat; dicitur enim æternum quasi extra terminos existens. Sed quia, ut Philosophus dicit in 8. *Phys.* (*text.* 61; c. 7), in omni motu est quædam corruptio et generatio, in quantum aliquid esse incipit, et aliquid esse desinit, necesse est quod in quolibet motu sit quædam deficientia; unde omnis motus æternitati repugnat. Vera igitur æternitas est cum indeficientia essendi etiam immutabilitatem (immobilitatem) importans. Et quia prius et posterius in duratione temporis provenit ex motu, ut patet in 4. *Phys.* (*text.* 99; c. 11), oportet quod sit æternitas absque priori et posteriori tota simul existens, secundum quod Boethius definit eam in fine *de Consol. Philos.* (l. 5, prosa 6; — Migne PP. Lat. t. 63, c. 858) dicens: « *æternitas* est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio ». Quæcunque igitur res cum indeficientia essendi habet immobilitatem, et est absque temporali successione, potest dici æterna; et secundum hunc modum substantias immateriales separatas Platonici et Peripatetici æternas dicebant, superaddentes ad rationem æternitatis, quod semper esse habuit, quod fidei Christianæ non est consonum; sic enim æternitas soli Deo convenit; dicimus autem eas æternas tamquam incipientes obtinere a Deo esse perpetuum et indeficiens sine motu et temporis successione. Unde et Dionysius dicit in lib. *de Div. Nom.* (c. 10; — Migne t. 3, col. 938 et 939), quod non simpliciter sunt coæterna Deo, quæ in Scripturis æterna dicuntur. Unde æternitatem sic acceptam quidam nominant *ævum*, quod ab æternitate primo modo accepta distinguunt. Sed si quis recte considerat, ævum et æternitas non differunt nisi sicut anthropos et homo; in græco enim ævum æternitas dicitur, et anthropos homo. — His igitur præmissis sciendum est, quod hæc propositio in libro Proculi propos. 88 congrua invenitur sub his verbis: « Omne entis (vel existentis) ens, aut ante æternitatem est, aut in æternitate, aut participans æternitate ». Dicitur autem æternitas per oppositum ad mobile, sicut esse stans dicitur per oppositum ad moveri. Per quod datur intelligi quid est, quod dicitur in illo libro: Omne esse superius; quia scilicet est supra motum et tempus; hujusmodi enim esse secundum utrumque auctorem in utroque libro in triplices gradus distinguitur; non tamen est eadem omnino ratio utrobique. Proculus enim hanc propositionem inducit secundum Platonicorum suppositiones, qui universalium abstractionem ponentes, quanto aliquid est abstractius et universalius, tanto prius esse ponebant. Manifestum est enim quod hæc dictio, æternitas, abstractius est quam æternum. Nam nomine æternitatis ipsa essentia æternitatis designatur. Nomine autem æterni id quod æternitatem participat. Rursum ipsum esse communius est quam æternitas; omne enim æternum est ens, non autem omne ens est æternum. Unde per dicta, ipsum esse separatum est ante æternitatem; id autem quod est cum æternitate, est ipsum esse sempiternum. Id autem quod est æternitatem partici-

pans et quasi post æternitatem, est omne id quod esse æternum participat. Sed libri *de Causis* auctor in primo quidem aliqualiter cum dictis propositionibus concordat. Unde exponit, quod esse quod est ante æternitatem, est causa prima, quoniam est causa æternitati. Et ad hoc probandum inducit, quod in ipsa, id est æternitate, est omne acquisitum, id est participatum. Et hoc probat, quia ea quæ sunt minus communia participant ea quæ sunt magis communia; æternitas autem est minus commune quam esse (1). Sic igitur probat quod æternitas participat esse; ipsum autem esse abstractum est causa prima, cujus substantia est suum esse. Unde relinquitur quod causa prima est causa a qua acquiritur esse sempiternum cuicunque rei semper existenti. Sed in aliis duobus membris recedit auctor lib. *de Causis* ab intentione Proculi, et magis accedit ad communes sententias et Platonicorum et Peripateticorum. Exponit enim secundum gradum, qui cum æternitate est, de intelligentia; quia enim æternitas, ut dictum est, importat indeficientiam cum immobilitate, illud quod secundum omnia est indeficiens et immobile, totaliter attingit æternitatem. Ponitur autem secundum prædictos philosophos, quod intelligentia sive intellectus separatus habet indeficientiam et immobilitatem et quantum ad esse, et quantum ad virtutem, et quantum ad operationem. Unde 169. propositio Proculi est : « Omnis intellectus in æternitate substantiam habet et potestatem et operationem ». Et secundum hoc probatur in illo libro, quod intelligentia est cum æternitate ; quia est omnino secundum habitudinem unam, ita quod non patiatur aliquam alteritatem nec virtutis nec operationis, neque destruitur secundum substantiam. Et propter hoc etiam postea dicitur, quod parificatur æternitati, quoniam extenditur cum ea et non alteratur ; quia scilicet ad omne id quod est intelligentiæ, æternitas se extendit. — *de Causis* propos. 2.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ex dictis (in arg. 2 *Sed contra*) patet, per substantiam destructibilem et non sempiternam intelligitur substantia composita; destructibile enim opponitur ei quod est per se stans; unde in propos. præcedenti (scilicet 26) dicitur, quod « omnis substantia stans per se ipsam non est cadens sub corruptione », quæ ponitur in lib. Proculi 46. propos. sub his verbis : « omne authypostaton est incorruptibile ». Unde ad harum propositionum evidentiam considerandum est, quod cum præpositio *per* denotet causam, illud dicitur per se stare sive subsistere, quod non habet aliam causam essendi nisi se ipsum. Est autem duplex causa essendi, scilicet forma per quam aliquid actu est, et agens quod facit actu esse. Si ergo dicatur stans per se ipsum quod non dependet a superiori agente, sic stare per se ipsum convenit soli Deo, qui est causa prima, a qua omnes secundæ causæ dependent. Si autem dicatur per se stans illud quod non formatur per aliquid aliud, sed ipsummet est forma, sic esse stans per se ipsum convenit omnibus substantiis immaterialibus. Substantia enim composita ex materia et forma, non est stans per se ipsam nisi ratione partium; quia scilicet materia est actu per formam, et forma sustentatur in materia; sicut dicitur aliquid movens se ipsum ratione partium, quia una pars est movens et alia pars ejus mota. Sic igitur patet quod stare per se ipsum convenit substantiæ quæ est forma sine materia ; hujusmodi autem substantia ex necessitate est incorruptibilis. Manifestum est enim in rebus corruptibilibus, quod corruptio accidit per hoc quod aliquid separatur a sua causa formali, per quam aliquid habet esse actu. Sicut enim generatio quæ est via ad esse, est per acquisitionem formæ, ita corruptio quæ est via ad non esse, est per amissionem

(1) In editionibus S. Thomæ additur : « Unde subdit : Et dico, quod omnis æternitas est esse, sed non omne esse est æternitas; ergo esse est plus commune quam æternitas ».

formæ. Si igitur substantia stans per essentiam suam corrumperetur, oporteret quod separaretur a causa sua formali; sed sua forma est ejus essentia : ergo separaretur a sua essentia, quod est impossibile; non ergo est possibile quod substantia stans per se ipsam corrumpatur. — *de Causis* propos. 26.

Sic ergo substantia per se ipsam dicitur substantia non destructibilis et sempiterna; substantia vero composita dicitur destructibilis et non sempiterna. Dicitur ergo in loco citato in arg. 2, quod « substantia destructibilis et non sempiterna aut est composita aut est delata super aliam rem, etc. ». Quod est quia omne quod est stans per se ipsum, est incorruptibile, ut probatum est; unde necesse est quod omne quod destruitur vel corrumpitur, non sit stans per se ipsum, sed indigeat aliquo sustentante. Quod quidem contingit duobus modis : *uno modo*, sicut totum indiget partibus ad sui constitutionem; unde partibus ab invicem discedentibus sequitur corruptio. *Alio modo*, quia forma non est subsistens, sed indiget ad sui sustentationem substituto deferente. Et ideo quando substitutum deferens fit indispositum ad talem formam, necesse est quod fiat separatio formæ a substituto ; et ita sequitur corruptio. Unde manifestum est quod omnis substantia quæ corruptibilis est, *vel* est composita ex diversis partibus, per quarum dissolutionem sequitur corruptio totius ; sicut patet in corporibus mixtis ; *aut* forma indiget materiali substituto ad sui sustentationem, et ita per transmutationem substituti sequitur corruptio; sicut patet in corporibus simplicibus et in accidentibus. — *Ibid.* propos. 27.

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex dictis (in arg. 3 *Sed contra*) patet, in hac propositione per rem cujus substantia et actio est sub mensuratione æternitatis, intelligitur substantia intellectualis creata. Hujus autem propositionis ratio est, quia gradus entium continuantur sibi invicem secundum quandam similitudinem. Unde ea quæ sunt totaliter dissimilia, consequuntur se invicem per aliquod medium quod habet similitudinem cum utroque extremorum. Res autem illa cujus substantia et actio est in tempore, totaliter dissimilis est ei cujus substantia et actio est in æternitate. Ergo necesse est ut inter eas sit aliqua res media, vel ita quod substantia ejus cadat sub æternitate et actio sub tempore, vel e contrario. Sed hoc esse non potest, quod alicujus rei substantia sit in tempore et actio in æternitate ; quia sic actio esset altior et melior quam substantia, et effectus quam causa ; quod est impossibile. Ergo relinquitur quod illa res media sit secundum substantiam in momento (id est mensuratione) æternitatis, et secundum operationem in momento temporis. Et hoc est quod intendit propositio. — *Ibid.* propos. 31.

Ad quartum dicendum quod, sicut supra (in arg. 4 *Sed contra*) dictum est, licet dentur substantiæ immateriales creatæ, non sequitur quod illæ vel illarum virtus sit simpliciter infinita. Ubi primo considerandum est, quod infinita potentia dicitur cujuslibet semper existentis, ut patet in 5. propos. ejusdem libri ; in quantum scilicet videmus, quod quæ plus durare possunt, habent majorem virtutem essendi. Unde illa quæ in infinitum durare possunt, habent quantum ad hoc (essendi) infinitam potentiam. Secundum autem Platonicas positiones omne quod in pluribus invenitur oportet reducere ad aliquod primum, quod per essentiam suam est tale, a quo alia per participationem talia dicuntur. Unde secundum eos virtutes infinitæ reducuntur ad aliquod primum, quod est essentialiter infinita virtus; non quod sit virtus participata in aliqua re subsistente, sed quia est subsistens per se ipsam. Hoc autem secundum Platonicos non est ipsa idea entis; quia hujusmodi ens separatum habet quidem potentiam infinitam, sed cum hoc habet etiam finitatem, sicut patet in 4. propos. ejusdem libri. Unde relinquitur quod non sit prima potentia

quæ essentialiter est ipsa infinitas. Neque tamen ponebant, quod illa infinitatis idea sit primum simpliciter; quia ipsa infinitas participat unitate et bonitate. Unde primum simpliciter est unum et bonum. Hoc autem infinitum ideale, a quo omnes virtutes infinitæ dependent, est medium inter unum et bonum, quod est primum simpliciter, et inter ens; et ita hanc propositionem Proculus exponit. Sed quia auctor hujus libri non ponit diversitatem realem inter hujusmodi formas ideales abstractas, quæ per essentiam suam dicuntur; sed omnia attribuit enti primo, quod est Deus, ut supra etiam patuit ex verbis Dionysii (ad 1); ideo secundum intentionem illius auctoris, hoc primum infinitum a quo omnes virtutes infinitæ dependent est primum simpliciter, quod est Deus. Per ens autem de quo Proculus mentionem facit, quod est sub infinito, non intelligit ideam entis, sed potius ens primum causatum. Et quod Proculus probat de idea entis, in illo libro probatur de ente primo quod est intelligentia. (Unde quod dicitur in propositione quarta ejusdem libri, « Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud »; non videtur intelligendum de aliquo esse separato, secundum Platonicos; sed de esse participato in primo gradu entis creati, quod est esse superius, quod etsi sit intelligentia, tamen in ipsa intelligentia prius consideratur ipsum esse quam intelligentiæ ratio). Dicitur ergo in propos. 16 : Si qui velit dicere, quod primum ens causatum quod est intelligentia, sit virtus infinita, non tamen erit dicendum, quod ipsa sit essentialiter virtus; imo est habens virtutem. Unde non est illud primum infinitum a quo dependent omnes virtutes infinitæ. Et quod non sit prima virtus infinita, manifestatur per hoc quod non est infinita omnibus modis, et respectu cujuslibet; sed est infinita solum inferius, non superius. Dicitur quidem inferius infinita virtus intelligentiæ, quia non comprehenditur ab his quæ sunt infra ipsam. Non est autem infinita superius, quia excedit a suo superiori, cujus comprehensione finitur. Unde Proculus dicit in 39. propositione : « Omne infinitum in entibus, neque supra positis infinitum est, neque sibi ipsi »; quia, sicut ipse probat ibidem, a se ipso unumquodque a superioribus circumscribitur et terminatur, ab inferioribus autem circumscribi non potest. Ideo autem virtus intelligentiæ non est respectu omnium infinita, quia non ei virtus pura convenit, id est non est essentialiter virtus, ut scilicet sit virtus subsistens. Talis enim res quæ essentialiter virtus est, neque est superius neque inferius finita. Non enim habet aliquod prius a quo possit circumscribi; sed intelligentia habet finem secundum quem remanet, id est deficit a suo superiori, quasi post ipsum remanens velut ipsum assequi non valens. — *Ibid.* propos. 16.

Ad quintum dicendum, quod hæc propositio intelligitur de intelligentia creata; et licet videatur secundum superficiem hujus propositionis quod intelligentia non cognosceret res corruptibiles et cadentes sub tempore, tamen hoc non sequitur, sed tantum quod non cognoscat immediate. — *Ibid.* propos. 11.

Ad sextum dicendum, quod, sicut supra (ad 5) dictum est, hoc intelligitur de intelligentia creata, cujus fixio et essentia dicitur esse per bonitatem puram, quæ est prima et essentialis bonitas, scilicet causa prima; quia ab ea habet esse fixum, id est immobiliter permanens. — *Ibid.* propos. 9.

ARTICULUS III

UTRUM ANGELI SINT INCORPOREI.

Videtur quod angeli sint corporei.

1. In quolibet enim animali est corpus naturaliter. Sed angeli et dæmones sunt animalia. Dicit enim Gregorius (*Homil. in Evangelia* lib. 1, homil. 10, de Epiphania; Migne PP. Lat. t. 76, c. 1110), quod « Judæis tamquam ratione utentibus rationale animal, id est angelus, annuntiare de-

buit ». De dæmonibus vero dicit Augustinus *de Genes. ad Litt.* (lib. 3, c. 10 in princ.; — Migne t. 34, c. 284) : « Dæmones aerea sunt animalia, quia corpora aereorum natura vigent ». Ergo angeli habent corpora. — *de Pot.* q. 6, a. 6, arg. 1.

2. Præterea, Origenes dicit in *Periarchon* (lib. 1, c. 6 in fine; — Migne PP. Gr. t. 11, c. 170), quod nulla substantia spiritualis sine corpore esse potest, nisi solus Deus; cum ergo angeli sint substantiæ creatæ, videtur quod habeant corpora sibi naturaliter unita. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, phantasia et irascibilis et concupiscibilis sunt vires organis utentes. Hæc autem sunt in dæmonibus ; dicit enim Dionysius *de Div. Nom.* (c. 4, § 23; — Migne t. 3, col. 726), quod malum dæmonis est furor irascibilis, concupiscentia amoris, et phantasia proterva (1). Ergo habent corpora naturaliter sibi unita. — *Ibid.* arg. 3.

4. Præterea, aut angeli sunt compositi ex materia et forma, aut non. Si *sunt* compositi ex materia et forma, oportet eos esse corporeos. Cum enim materia in se considerata sit una, quia non diversificatur nisi per formas, oportet quod omnium diversorum materiam habentium intelligantur diversæ formæ in diversis partibus materiæ receptæ ; nam secundum idem materia diversas formas recipere non potest. Diversitas autem partium intelligi non potest in materia sine ejus divisione, nec divisio sine dimensione, quia sine quantitate substantia indivisibilis est, ut dicitur in 1. *Phys.* (*text.* 15; c. 2). Ergo oportet quod omnia habentia materiam habeant dimensionem, et per consequens corpora. — Si autem *non sunt* compositi ex materia et forma, aut sunt formæ per se stantes, aut formæ corporibus unitæ. Si sunt formæ per se stantes, oportet quod non habeant esse ab alio causatum ; cum enim forma sit essendi principium in quantum hujusmodi, illud quod est forma tantum, non habet esse causatum, sed solum est aliis causa essendi. Si autem sunt formæ corporibus unitæ, oportet quod habeant corpora sibi naturaliter unita; unio enim formæ et materiæ est naturalis. Relinquitur ergo quod oportet unum istorum trium ponere, scilicet quod angeli sint corpora, vel sint substantiæ increatæ, vel habeant corpora naturaliter sibi unita. Sed prima duo sunt impossibilia ; ergo tertium est ponendum. — *Ibid.* arg. 4.

5. Præterea, sicut anima non potest operari aliquem effectum in exterioribus corporibus nisi mediantibus corporeis instrumentis, ita nec angelus nisi corporalibus aliquibus virtutibus, quibus utitur velut instrumentis ; sed anima ad exercendas suas operationes habet corporea organa : ergo et angeli. — *Ibid.* arg. 6.

6. Præterea, forma in quantum hujusmodi est secundum quam aliquid formatur ; id ergo quod est forma tantum, est formans nullo modo formatum, quod est solius Dei, qui est species prima : ergo angeli non sunt formæ tantum. — *Ibid.* arg. 5.

7. Præterea, nobilius habet vitam quod vivit et vivificat, quam quod vivit tantum; sicut perfectius est lux in eo quod lucet et illuminat, quam in eo quod tantum lucet. Sed anima humana vivit, et vivificat corpus naturaliter sibi unitum. Ergo et angelus, qui non minus nobiliter vivit quam anima. — *Ibid.* arg. 8 ; *de Spirit. Creat.* a. 5, arg. 6.

8. Præterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur in 6. *Phys.* (*text.* 86 ad 90; c. 10); sed angelus movetur : ergo vel est corpus, vel corpori naturaliter unitus. — *de Pot.* l. c. arg. 16.

Sed contra : 1. In lib. *de Causis* (propos. 7) dicitur, quod intelligentia est substantia quæ non dividitur; et dicit ibi commentator, quod neque est magnitudo neque super magnitudinem delata ; ergo angelus non est corporeus nec corpori unitus. — *Ibid.* arg. 2 *Sed contra.*

(1) Migne l. c. « Furor irrationalis, concupiscentia demens, imaginatio præceds ».

2. Præterea, invenitur quædam substantia quæ dependet a corpore quantum ad principium et quantum ad finem, sicut anima vegetabilis et sensibilis; quædam autem quæ dependet a corpore quantum ad principium et non quantum ad finem, sicut anima humana. Ergo erit quædam quæ non indiget corpore neque quantum ad principium neque quantum ad finem. — *Ibid.* arg. 4 *Sed contra.*

3. Præterea, quædam forma est quæ nec est anima nec spiritus, sicut forma lapidis; quædam etiam est quæ est anima sed non spiritus, sicut forma bruti; quædam quæ est anima et spiritus, sicut forma hominis. Quædam ergo erit quæ erit spiritus et non anima, et hujusmodi est angelus; et sic non est corpori unitus naturaliter, quod est de ratione animæ. — *Ibid.* arg. 5 *Sed contra.*

4. Præterea, Dionysius *de Div. Nom.* (c. 4; — Migne t. 3, col. 694) dicit, quod angeli sunt incorporales et immateriales. — *de Pot.* l. c. arg. 1 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod sicut supra (a. 1, in c.) dictum est, circa substantias incorporeas ponendas antiqui diversimode processerunt.

Quidam namque antiqui philosophi negaverunt substantiam incorpoream esse, sed omnes substantias esse corpora, in quo errore etiam quandoque se fuisse fatetur Augustinus in lib. *Confessionum* (l. 4, c. 15; — Migne t. 32, col. 703). Hæc autem positio est etiam per philosophos improbata, sicut supra dictum est (a. 1, in c.). — *de Pot.* q. 6, a. 6, c.

Alii vero fuerunt substantiam incorpoream ponentes; sed eam dixerunt esse corpori unitam, nec aliquam substantiam incorpoream inveniri quæ non sit corporis forma. Unde ponebant ipsum Deum esse animam mundi, sicut de Varrone dicit Augustinus in 4. *de Civ. Dei* (c. 31 ante med.; — Migne t. 41, col. 138), quod « Deus est anima, motu et ratione mundum gubernans ». Unde dicebat, quod totus mundus est Deus, propter animam, et non propter corpus; sicut et homo dicitur propter animam sapiens, et non propter corpus. Et propter hoc gentiles toti mundo et omnibus partibus ejus, divinitatis cultum exhibebant. — Sed hæc etiam positio per ipsos philosophos est improbata multipliciter. *Primo*, quia virtus unita alicui corpori ut forma, habet determinatam actionem, ex eo quod tali corpori unitur; unde cum oporteat esse aliquod agens universale influentiam habens per omnia corpora, eo quod primum movens non potest esse corpus, relinquitur quod oportet esse aliquod incorporeum quod nulli corpori est unitum. Unde Anaxagoras posuit intellectum immixtum, sicut supra dictum est (a. 1, in c.). *Secundo*, quia si quælibet substantia corporea est corpori unita ut forma, oportet primum quod movetur, movere se ipsum ad modum animalis, quasi compositum ex substantia corporali et spirituali. Movens autem se ipsum movet se per voluntatem, in quantum aliquid appetit; appetitus enim est movens motum, appetibile autem est movens non motum. Oportet ergo supra substantiam corpoream conjunctam corpori, esse aliquid aliud superius quod moveat eam, sicut appetibile movet appetitum; et hoc oportet esse intellectuale bonum; quia hoc est appetibile, quia est simpliciter bonum; sensibile autem appetibile appetitur, quia est hoc (1) et nunc bonum. Intellectuale autem bonum oportet esse incorporeum; quia nisi esset absque materia, non intelligeretur; et ex hoc ipso oportet ipsum esse intelligens; substantia enim quælibet est intelligens ex hoc quod est a materia immunis. Oportet ergo supra substantiam conjunctam corpori, esse aliam substantiam superiorem incorpoream vel intellectualem corpori non unitam. Et hæc est probatio Aristotelis in 11. *Metaphys.*; non enim potest dici, quod movens se ipsum nihil desideret extra se; quia nunquam moveretur. Motus enim est ad acquirendum aliquid extrinsecum aliquo modo. — *Ibid.*

(1) Al. « hic ».

Illi autem qui posuerunt omnium substantiam corpori unitam, ex hoc videntur fuisse decepti quod materiam credebant causam subsistentiæ et individuationis in omnibus entibus, sicut est in rebus corporalibus. Unde substantias incorporeas non credebant posse subsistere nisi in corpore. — *Ibid.*

His ergo opinionibus abjectis Plato et Aristoteles posuerunt aliquas substantias esse incorporeas, sicut patet ex supra dictis (a. 1, in c.), et earum quasdam esse corpori conjunctas. Plato namque posuit duas substantias separatas, scilicet Deum patrem totius universitatis in supremo gradu ; et postmodum mentem ipsius, quam vocabat paternum intellectum, in qua erant rerum omnium rationes vel ideæ, ut Macrobius narrat (lib. 1 *de Somnio Scipionis* post princ.). Substantias autem incorporeas ponebat multiplices corporibus unitas ; quasdam quidem conjunctas cœlestibus corporibus, quas Platonici Deos appellabant ; quasdam autem conjunctas corporibus aereis, quas dicebant esse dæmones. Unde Augustinus in 8. *de Civ. Dei* (c. 16 post. princ. ; — Migne t. 41, c. 241), introducit hanc definitionem dæmonum ab Apuleio datam : « Dæmones sunt animalia, mente rationalia, animo passiva, corpore aera, tempore æterna ». Hos autem dæmones Aristoteles non posuit ; et hoc rationabilius, quod patet ex tribus. *Primo* quidem, quia corpus mixtum nobilius est corpore elementari, et maxime quantum ad formam ; quia elementa mixtorum corporum materia sunt. Unde oportet quod substantiæ incorporeæ, quæ sunt nobilissimæ formæ, corporibus mixtis uniantur, et non puris elementis. Nullum autem corpus mixtum esse potest in quo terra et aqua non magis abundent secundum materiæ quantitatem, cum etiam superiora elementa magis habeant de virtute activa, utpote magis formalia. Si autem hæc in quantitate non abundarent, non servaretur aliqua proportio debita mixtionis, quia superiora omnino vincerent inferiora. Et ideo non potest esse quod substantiæ incorporeæ uniantur ut formæ corporibus aereis sed corporibus mixtis, in quibus superabundet materialiter terra et aqua. — *Secundo*, quia corpus homogeneum et uniforme oportet quod habeat eandem formam in toto et in partibus. Totum autem aeris corpus videmus esse unius naturæ. Unde oportet, si substantiæ aliquæ spirituales aliquibus partibus aeris sunt unitæ, quod etiam toti aeri uniantur. Et sic totus aer erit animal, quod irrationabiliter dici videtur ; quamvis et hoc quidam antiqui ponerent, ut dicitur in 1. *de Anima* (*text.* 20 ; c. 2), qui dicebant totum aerem esse plenum diis. — *Tertio*, quia si substantia spiritualis non habet in se aliam potentiam quam intellectum et voluntatem, frustra corpori unitur, cum hæ operationes absque corpore compleantur ; omnis enim forma corporis corporaliter aliquam actionem efficit. Si autem habent alias potentias (quod videntur Platonici sensisse de dæmonibus, dicentes eos esse animo passivos ; cum tamen passio non sit nisi in parte animæ sensitiva, ut probatur in 7. *Phys.* (*text.* 20 ; c. 3) ; oportet quod tales substantiæ corporibus organicis uniantur, ut actiones talium potentiarum per determinata organa exsequantur. Tale autem non potest esse corpus aereum, eo quod non est figurabile. Unde patet quod substantiæ spirituales non possunt aereis corporibus esse naturaliter unitæ. Utrum autem aliquæ substantiæ incorporeæ sint cœlestibus corporibus unitæ ut formæ, Augustinus sub dubio relinquit in lib. *de Genes. ad Litt.* (l. 2, c. 18 ; Migne t. 34, c. 280). Hieronymus autem asserere videtur (super illud *Eccle.* 1, 6 : *Lustrans universa in circuitu pergit spiritus ;* — Migne t. 23, c. 1016 et 1017) et etiam Origenes (in lib. 1. *Periarchon* c. 7 ; — Migne t. 11, c. 173). Quod tamen a pluribus modernorum reprobatum videtur. — *Ibid.*

His ergo antiquorum sententiis refutatis dicendum, quod angeli sive sub-

stantiæ spirituales non sunt corporei : *primo*, quia supra (art. præced. in c.) probatum est dari substantias immateriales ; quod autem est immateriale omnino, est etiam omnino incorporeum ; omne enim corporeum necesse est esse materiale. *Secundo*, quia etiam probatum est dari substantias intellectuales. Manifestum est autem quod intelligere est operatio quæ per corpus fieri non potest, ut probatur in 3. *de Anima* (*text.* 6 ; c. 4) ; unde oportet quod substantia cujus est hæc operatio, habeat esse non dependens a corpore, sed supra corpus elevatum ; sicut enim est unumquodque, ita operatur. Si autem aliqua substantia intelligens corpori uniatur, hoc non erit in quantum est intelligens, sed secundum aliquid aliud ; sicut patet quod necessarium est animam uniri corpori in quantum indiget operationibus per corpus exercitis ad complementum intellectualis operationis, prout intelligit a phantasmatibus abstrahendo ; quod quidem accidit intellectuali operationi, et pertinet ad imperfectionem ipsius, ut ex his quæ sunt intelligibilia solum in potentia, scientiam capiat ; sicut est de imperfectione visus vespertilionis, quod necesse habeat videre in obscuro. Quod autem per accidens adjungitur alicui, non in omnibus cum eo invenitur. Oportet etiam quod ante esse imperfectum in aliquo genere inveniatur id quod est perfectum in genere illo ; quia perfectum est naturaliter prius imperfecto, sicut actus potentia. Relinquitur igitur quod oportet ponere aliquas substantias incorporeas corpori non unitas, utpote non indigentes aliquo corpore ad intellectualem operationem (*de Spirit. Creat.* a. 5, in c.). — *de Pot.* l. c. ; *de Spirit. Creat.* l. c. ; cf. a. 6, c. et a. 7, c.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus in pluribus locis suorum librorum quantum ad corpora angelorum utitur absque assertione Platonicorum sententia. Gregorius vero angelum animal appellat large sumpto animalis vocabulo, pro quolibet vivente. — *de Pot.* q. 6, a. 6, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod Origenes in pluribus opinionem Platonicorum sectatur ; unde hujus opinionis esse videtur quod omnes substantiæ creatæ incorporeæ, sint corporibus unitæ ; quamvis etiam hoc non asserat, sed sub dubitatione proponat, aliam etiam opinionem tangens. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod Dionysius absque dubio angelos incorporeos esse voluit ; utitur autem metaphorice nomine furoris et concupiscentiæ pro voluntate inordinata, et nomine phantasiæ pro intellectu errante in eligendo, secundum quod malus omnis est ignorans, ut Philosophus dicit in 3. *Eth.* (c. 1 post med. ; al. 2). — *Ibid.* ad 3.

Ad quartum dicendum, quod si angeli ponantur ex materia et forma compositi, non propter hoc oportet quod sint corporei, ex ratione prædicta, nisi ponatur quod sit eadem materia angelorum et corporum. Posset autem dici, quod esset alia materia a materia corporum divisa, non quidem dimensionis divisione, sed per ordinem ad alterius generis formam ; nam potentia actui proportionatur. Magis tamen credimus, quod non sint angeli ex forma et materia compositi, sed sint formæ tantum per se stantes, ut probabitur infra (a. 4). Nec oportet quod propter hoc non sint creati ; forma enim est principium essendi ut quo aliquid est, cum tamen et esse formæ et esse materiæ in composito sit ab uno agente. Si ergo sit aliqua substantia creata, quæ sit forma tantum, potest habere principium essendi efficiens, non formale. — *Ibid.* ad 4.

Ad quintum dicendum, quod virtus angeli secundum naturæ ordinem est superior, et per consequens universalior quam virtus animæ humanæ ; unde non poterat habere corporeum organum sibi sufficienter respondens ad actiones quibus in exteriora corpora agit. Et ideo non debuit aliquibus corporeis organis alligari, sicut anima per unionem ligatur. — *Ibid.* ad 6.

Ad sextum dicendum, quod secundum Philosophum in 2. *Phys.* (*text.* 32; c. 3) etiam in causis formalibus (1) prius et posterius invenitur ; unde nihil prohibet unam formam per alterius formæ participationem formari. Et sic ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quæ esse participant et non sunt suum esse. — *Ibid.* ad 5.

Ad septimum dicendum, quod anima unita corpori vivificat corpus non solum effective, sed etiam formaliter; sic autem corpus vivificare minus est quam per se vivere tantum, simpliciter loquendo. Nam anima hoc modo corpus vivificare potest, in quantum habet esse infimum, quod sibi et corpori potest esse commune in composito ex utroque. Esse autem angeli cum sit altius, non potest hoc modo communicari corpori ; unde vivit tantum, et non vivificat formaliter. — *Ibid.* ad 8 ; cf. *de Spirit. Creat.* l. c. ad 6.

Ad octavum dicendum, quod angelus non movetur commensurando se spatio, sicut corpora moventur; sed æquivoce motus dicitur de motu angelorum et de motu corporum. — *de Pot.* l. c. ad 16.

ARTICULUS IV

UTRUM SUBSTANTIÆ SPIRITUALES SINT COMPOSITÆ EX MATERIA ET FORMA.

Videtur quod substantiæ spirituales sint compositæ ex materia et forma.

1. Quælibet enim forma creata est finita et limitata ; sed forma limitatur per materiam : ergo quælibet forma creata est forma in materia. Nulla ergo substantia creata est forma sine materia. — *de Spirit. Creat.* a. 1, arg. 2; 1a, q. 50, a. 2, arg. 4.

2. Præterea, in lib. *de Causis* (propos. 4) dicitur, quod omne creatum est compositum ex finito et infinito ; sed substantia spiritualis, de qua hic loquimur, est ens creatum : ergo ex infinito, quod est materia, composita est. — 2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 1, arg. 5.

3. Præterea, Philosophus dicit in 8. *Metaphys.* (*text.* 16 ; l. 7, c. 6), quod si qua substantia est sine materia, statim est ens et unum, et non est ei alia causa ut sit ens et unum. Sed omne creatum habet causam sui esse et unitatis. Ergo nullum creatum est substantia sine materia ; ergo omnis substantia spiritualis creata est composita ex materia et forma. — *de Spirit. Creat.* l. c. arg. 5.

4. Præterea, in quocunque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Proprietates autem materiæ sunt recipere et substare ; unde dicit Boethius in lib. *de Trin.* (c. 2 ; — Migne t. 64, c. 1250), quod forma simplex subjectum esse non potest (1); hoc autem invenitur in substantia spirituali. Ergo idem quod prius. — 1a, q. 50, a. 2, arg. 2.

5. Præterea, dicit Boethius in lib. *de Unitate et Uno* (Migne t. 63, col. 1078), quod unum est ex conjunctione simplicium, ut angelus et anima (2), quorum unumquodque est unum ex conjunctione materiæ et formæ. — *Quodl.* 9. a. 6, arg. 2.

6. Præterea, Commentator dicit in 11. *Metaphys.* (*text.* 36), quod si esset arca sine materia, idem esset cum arca sine materia quæ est in intellectu ; unde concluditur, quod si substantiæ spirituales sunt immateriales, non poterit esse distinctio inter illas. — *de Spirit. Creat.* l. c. arg. 12.

7. Præterea, id quod participat esse, secundum se est carens illo ; sicut superficies quæ nata est participare colorem, secundum se considerata est non color et non colorata. Similiter igitur, id quod participat esse, oportet esse non ens ; quod autem est in potentia ens, est participativum ipsius, non autem secundum se est ens ; sequitur ergo quod habeat

(1) Cf. Comment. S. Thomæ 2. *Phys.* l. 6 princ.

(1) « Forma vero quæ est sine materia, non poterit esse subjectum ».

(2) « Aliud simplicium cognitione unum ut angelus et anima, etc. ».

materiam, quia ipsius esse receptiva est materia. Sic igitur omne quod est post primum ens, quod est ipsum esse, cum sit participatione ens, habet materiam. — *Opusc.* 15, c. 8 (al. 6).

Sed contra : 1. Unumquodque ex materia et forma compositum est corpus ; diversas enim formas materia non nisi secundum diversas partes recipere potest ; quæ quidem diversitas partium in materia esse non potest, nisi secundum quod per dimensiones in materia existentes una communis materia in plures dividitur ; subtracta enim quantitate, substantia indivisibilis est. Ostensum est autem (art. præced.) quod substantiæ spirituales (scilicet angeli) non sunt corporeæ, id est nec sunt corpora nec corporibus naturaliter unitæ ; ergo non sunt compositæ ex materia et forma. — 2. *c. Gent.* c. 50, rat. 1.

2. Præterea, sicut homo non est sine hoc homine, ita materia non est sine hac materia ; quidquid igitur in rebus est subsistens ex materia et forma compositum, est compositum ex materia et forma individuali. Intellectus autem non potest esse compositus ex materia et forma individuali ; species enim rerum intellectarum fiunt intelligibiles actu per hoc quod a materia individuali abstrahuntur ; secundum autem quod sunt intelligibiles actu, fiunt unum cum intellectu ; unde et intellectum oportet esse absque materia individuali. Non est igitur substantia intelligens ex materia et forma composita. — *Ibid.* rat. 2.

3. Præterea, secundum Philosophum in 4. *Phys.* (*text.* 32 ; c. 4), locus non quæritur nisi propter motum ; et similiter nec materia quæreretur nisi propter motum. Secundum ergo quod aliqua habent motum, secundum hoc quærenda est in eis materia ; unde illa quæ sunt generabilia et incorruptibilia, habent materiam ad esse ; quæ autem sunt transmutabilia secundum locum, habent materiam ad ubi. Sed substantiæ spirituales non sunt transmutabiles secundum esse. Ergo non est in eis materia ad esse ; et sic non sunt compositæ ex materia et forma. — *de Spirit. Creat.* a. 1, arg. 3 *Sed contra.*

4. Præterea, Avicenna (*Metaphys.* tract. 9, c. 3 et 4) et Algazel dicunt, quod substantiæ separatæ, quæ spirituales substantiæ dicuntur, sunt omnino a materia denudatæ. — *Ibid.* arg. 5 *Sed contra.*

5. Præterea, in lib. *de Causis* (propos. 7) dicitur, quod « intelligentia est substantia quæ non dividitur » ; sed omne quod componitur dividitur : ergo substantia intelligens est absque materia. — *Ibid.* arg. 7 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod ad hujus veritatis inquisitionem, ne in ambiguo procedamus, considerandum est quid nomine materiæ significetur. Manifestum est enim quod, cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur, id communiter materia prima nominatur quod est in genere substantiæ ut potentia quædam intellecta præter omnem speciem et formam, et etiam præter privationem ; quæ tamen est susceptiva et formarum et privationum, ut patet per Augustinum 12. *Confess.* c. 3 ad 8 (Migne t. 32, col. 827 ad 829) et *de Genes. ad Litt.* l. 1, c. 14 et 15 (Migne t. 34, col. 256 et 257), et per Philosophum in 7. *Metaphys. text.* 8 ; l. 6, c. 3. Sic autem accepta materia (quæ est propria ejus acceptio et communis), impossibile est quod materia sit in substantiis spiritualibus; licet enim in uno et eodem quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, prius tempore sit potentia quam actus ; actus tamen naturaliter est prior potentia. Illud autem quod est prius non dependet a posteriori, sed e converso. Et ideo invenitur aliquis purus actus absque omni potentia ; nunquam tamen invenitur in rerum natura potentia quæ non sit perfecta per aliquem actum; et propter hoc semper in materia prima est aliqua forma. A primo autem actu perfecto simpliciter, qui habet in se omnem plenitudinem perfectionis, causa-

tur esse actu in omnibus ; sed tamen secundum aliquem ordinem. Nullus enim actus causatus habet omnem perfectionis plenitudinem; sed respectu primi actus, omnis actus causatus est imperfectus; quanto tamen actus est perfectior, tanto est Deo propinquior. Inter omnes autem creaturas Deo maxime appropinquant spirituales substantiæ, ut patet per Dionysium *de Cœlesti Hierarchia* (c. 4 ; — Migne t. 3, col. 179); unde maxime accedunt ad perfectionem primi actus, cum comparentur ad creaturas inferiores sicut perfectum ad imperfectum, et sicut actus ad potentiam. Nullo ergo modo hæc ratio ordinis rerum habet quod substantiæ spirituales ad esse suum requirant materiam primam, quæ est incompletissimum inter omnia entia; sed sunt longe supra totam materiam et omnia materialia elevatæ. — *de Spirit. Creat.* a. 1, c.

Hoc etiam manifestum apparet, si quis propriam operationem substantiarum spiritualium consideret. Omnes enim substantiæ spirituales sunt immateriales. Talis est autem uniuscujusque rei potentia, qualis reperitur perfectio ejus ; nam proprius actus propriam potentiam requirit; perfectio autem intellectualis cujuslibet substantiæ in quantum hujusmodi est intelligibile prout est in intellectu. Talem igitur potentiam oportet in substantiis spiritualibus requirere quæ sit proportionata ad receptionem formæ intelligibilis. Hujusmodi autem non est potentia materiæ primæ, — *tum* quia materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse individuale ; forma vero intelligibilis est in intellectu absque hujusmodi contractione; sic enim intelligit intellectus unumquodque intelligibile, secundum quod forma ejus est in eo. Intelligit autem intellectus intelligibile præcipue secundum naturam communem et universalem ; et sic forma intelligibilis in intellectu est secundum rationem suæ communitatis. Non est ergo substantia intellectualis receptiva formæ ex ratione materiæ, sed magis per oppositam quandam rationem. Unde manifestum fit quod in substantiis spiritualibus illa prima materia quæ de se omni specie caret, pars esse non potest. — *Ibid.* — *Tum* quia actio cujuslibet compositi ex materia et forma non est tantum formæ nec tantum materiæ, sed compositi ; ejus enim est agere cujus est esse ; esse autem est compositi per formam ; unde et compositum per materiam et formam agit. Si igitur substantia intelligens sit composita ex materia et forma, intelligere erit ipsius compositi. Actus autem terminatur ad aliquid simile agenti ; unde et compositum generans non generat formam, sed compositum. Si igitur intelligere sit actio compositi, non intelligetur nec materia nec forma, sed tantum compositum. Hoc autem patet esse falsum. Non est igitur substantia intelligens composita ex materia et forma. — 2. *c. Gent.* c. 50, rat. 3. — *Tum* quia formæ rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus; sunt enim simpliciores et ad plura se extendentes; per unam enim formam hominis intelligibilem omnes homines intellectus cognoscit. Forma autem perfecte in materia existens facit esse actu tale, scilicet vel ignem vel coloratum ; si autem non faciat aliquid esse tale, est imperfecte in illo, sicut forma caloris est in aere ut in deferente, et sicut virtus primi agentis in instrumento. Si igitur intellectus sit ex materia et forma compositus, formæ rerum intellectarum facient intellectum esse actu talis naturæ, qualis est quod intelligitur; et sic sequitur error Empedoclis, qui dicebat, quod ignem igne cognoscit anima, et terram terra, et sic de aliis : quod patet esse inconveniens. — *Ibid.* rat. 4. — *Tum* quia formæ contrariorum, secundum esse quod habent in materia, sunt contrariæ; unde et se invicem expellunt. Secundum autem quod sunt in intellectu, non sunt contrariæ, sed unum contrariorum est ratio intelligibilis alterius, quia unum per aliud cognoscitur. Non igitur habent esse materiale in intellectu. Ergo intellec-

tus non est compositus ex materia et forma. — *Ibid.* rat. 6. — *Tum* quia tanto aliquid in entibus est altius, quanto magis habet de ratione essendi. Manifestum est autem quod cum ens per potentiam et actum dividatur, ut dictum est, quia actus est potentia perfectior, et magis habet de ratione essendi; non enim simpliciter esse dicimus quod est in potentia, sed solum quod est in actu. Oportet igitur id quod semper est superius in entibus, magis accedere ad actum; quod autem est in entibus infimum, propinquius esse potentiæ. Quia igitur materia spiritualium substantiarum non potest esse eadem cum corporalium materia, sed longe distat ab ea, utpote altior, ut ostensum est (art. præced.), necesse est ut longe distet a corporalium materia secundum rationem potentiæ et actus. Corporalium autem materia est potentia pura, secundum sententiam Aristotelis et Platonis. Relinquitur igitur quod materia substantiarum spiritualium non sit potentia pura, sed sit aliquid ens actu, potentia existens. Non autem sic dico ens actu, quasi ex potentia et actu compositum; quia vel esset procedere in infinitum, vel oporteret venire ad aliquid quod esset ens in potentia tantum, quod cum sit ultimum in entibus et per consequens non potest recipere nisi debiliter et particulariter, non potest esse prima materia spiritualis et intellectualis substantiæ. Relinquitur ergo quod si spiritualis substantiæ materia sit ens actu, quod sit actus vel forma subsistens; sicut et materia corporalium rerum ita dicitur ens in potentia, quia est ipsa potentia formis subjecta. Ubicunque autem ponitur materia ens actu, nihil differt dicere materiam et substantiam rei. Sic enim antiqui Naturales, qui ponebant primam materiam corporalium rerum esse aliquod ens actu, dicebant materiam esse omnium rerum substantiam, per modum quo artificialium substantia nihil est aliud quam eorum materia. Sic igitur si materia rerum spiritualium non potest esse aliquid ens in potentia tantum, sed est aliquid ens actu, ipsa spiritualium rerum materia est eorum substantia. Et secundum hoc nihil differt ponere materiam in substantiis spiritualibus, et ponere substantias spirituales simplices, non compositas ex materia et forma. — *Opusc.* 15, c. 7 (al. 5). — *de Spirit. Creat.* l. c.; 2. *c. Gent.* l. c.; cf. 1a, p. 50, a. 2, c.; 2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 1, c.; Hannibaldus in 2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 1, c.; *Opusc.* 15, c. 5, 6, 7, 8 (al. 4, 5, 6); 2. c. *Gent.* c. 51; *Quodl.* 9, a. 6, c.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est limitatio formæ: *una* quidem secundum quod forma speciei limitatur ad individuum; et talis limitatio formæ est per materiam. *Alia* vero secundum quod forma generis limitatur ad naturam speciei; et talis limitatio formæ non fit per materiam, sed per formam magis determinatam, a qua sumitur differentia; differentia enim addita ad genus contrahit ipsum ad speciem; et talis limitatio est in substantiis spiritualibus, secundum scilicet quod sunt formæ determinatarum specierum. — *de Spirit. Creat.* a. 1, ad 2.

Vel dic, quod omnis creatura est finita simpliciter, in quantum esse ejus non est absolute subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Creaturæ autem materiales habent infinitatem ex parte materiæ, sed finitatem ex parte formæ, quæ limitatur per materiam in qua recipitur. Substantiæ autem immateriales creatæ sunt finitæ secundum esse; sed infinitæ secundum quod formæ earum non sunt receptæ in alio; sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subjectum. Esse tamen ejus esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in lib. *de Causis* (propos. 16), quod intelligentia est finita superius, in quantum scilicet recipit esse

a suo superiori; sed est infinita inferius, in quantum non recipitur in aliqua materia. — 1a, q. 50, a. 2, ad 4.

Ad secundum dicendum, quod objectio procedit ex falso intellectu litteræ : non enim est sensus quod ens creatum componatur ex finito vel infinito sicut ex partibus integralibus, sed sicut ex partibus subjectivis; quia entis creati quoddam est finitum, sicut incorruptibile, et quoddam infinitum, sicut corruptibile, quod non est determinatum ad esse tantum, sed quandoque est et quandoque non est: unde in quodam *Commento* libri *de Causis* exponitur infinitum, id est : potens esse vel non esse. — *Vel dicendum*, quod componitur ex infinito scilicet ex potentia, et finito scilicet actu. — 2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 1, ad 5.

Vel aliter dicendum, quod in illa propositione quæ est quarta, ibi loquitur auctor hujus libri de esse, quod, sicut supra dictum (a. 1, in c.), non est intelligendum de esse abstracto secundum positionem Platonicorum, sed de esse participato in primo gradu entis. Dicit ergo, quod esse causatum, quamvis sit unum, tamen multiplicatur, scilicet quia ipsum recipit multiplicitatem. Et ipsum quidem non est factum multa, nisi quia ipsum esse, quamvis sit simplex et non sit in causatis simplicius ipso, tamen est compositum ex finito et infinito. — Ubi considerandum est, quod si aliqua forma vel natura sit omnino separata et simplex, non potest in eam cadere multitudo : sicut si aliqua albedo esset separata, non esset nisi una; nunc autem inveniuntur multæ albedines diversæ, quæ participant albedinem. Sic igitur si esse causatum primum esset esse abstractum, ut Platonici posuerunt, tale esse non posset multiplicari sed esset unum tantum. Sed quia esse causatum primum est esse participatum in natura intelligentiæ, multiplicabile est secundum diversitatem participantium. Et hoc est quod dicit « et ipsum quidem », scilicet esse causatum primum, « non est factum multa », id est distinctum in multas intelligentias, « nisi quia, licet ipsum sit simplex et non sit in causatis simplicius eo, tamen est compositum ex finito et infinito ». Quam quidem compositionem etiam Proculus ponit (89. propos.) dicens : « omne entis ens ex fine est et infinito », quod quidem secundum ipsum sic exponitur : Omne enim immaterialiter (1) ens infinitum est secundum potentiam essendi; si enim quod potest magis durare in esse est majoris potentiæ, quod potest in infinitum durare in esse est quantum ad hoc infinitæ potentiæ. Unde ipse præmisit in 86. propos. : Omne entis ens infinitum est, non secundum multitudinem ejus aut secundum magnitudinem, sed secundum potentiam solutam, scilicet existendi, ut ipse exponit. Si autem aliquid sic haberet infinitam virtutem essendi, quod non participaret esse ab alio, tunc esset solum infinitum, et tale est Deus, ut dicitur in eodem lib. *de Causis* propos. 16. Sed si sit aliquid quod habet virtutem infinitam ad essendum secundum esse participatum ab alio, secundum hoc quod participat est finitum, quia quod participatur non recipitur in participante secundum totam suam infinitatem, sed particulariter. In totum igitur intelligentia est composita in suo esse ex finito et infinito, in quantum natura intelligentiæ infinita dicitur secundum potentiam essendi, et ipsum esse quod recipit est finitum. Ex hoc sequitur quod esse intelligentiæ multiplicari possit, in quantum potest esse participatum; hoc enim significat compositio ex finito et infinito. — *de Causis* propos. 4.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus loquitur ibi non de causa agente, sed de causa formali. Illa enim quæ sunt composita ex materia et forma, statim sunt ens et unum; quia materia est ens in potentia, et fit ens actu per adventum formæ, quæ est ei causa essendi. Sed forma non habet sic esse per aliam formam ; unde si sit aliqua forma subsistens, statim est ens et unum, nec habet causam

(1) Al. « immobilitatis ».

formalem sui esse; habet tamen causam influentem ei esse, non autem causam moventem, quæ reducit ipsum de potentia præexistente in actum. — *de Spirit. Creat.* a. 1, ad 5.

Ad quartum dicendum, quod hæc est una ex rationibus Avicebron, quam ponit in lib. *Fontis Vitæ*, qui existimavit angelos esse materiales. Esset autem necessaria ratio illa, si idem esset modus quo recipit intellectus, et quo recipit materia. Sed hoc patet esse falsum; materia enim recipit formam, ut secundum ipsam constituatur in esse alicujus speciei, vel ignis, vel aeris, vel cujuscunque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam; alioqui verificaretur opinio Empedoclis (apud Aristotelem 1. *de Anima text.* 25; c. 2), qui posuit, quod terram terra cognoscimus, et ignem igne. Sed forma intelligibilis est in intellectu secundum ipsam rationem formæ; sic enim cognoscitur ab intellectu. Unde talis receptio non est receptio materiæ, sed est receptio substantiæ immaterialis. — 1a, q. 50, a. 2, ad 2.

Ad quintum dicendum, quod liber ille non est Boethii; unde non oportet quod in auctoritatem recipiatur; sustinendo tamen ipsum potest dici, quod formam et materiam large accipit pro actu et potentia, ut dictum est (in c.). — *Quodl.* 9, a. 6, ad 2.

Ad sextum dicendum, quod si arca esset sine materia per se subsistens, esset intelligens se ipsam, quia immunitas a materia est ratio intellectualitatis; et secundum hoc arca sine materia non differret ab arca intelligibili. — *de Spirit. Creat.* a. 1, ad 12. — Non tamen sequitur quod substantiæ immateriales non distinguantur ab invicem, ut ostendetur infra (a. 10).

Ad septimum dicendum, quod ea quæ a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio, sicut etiam supra dictum est (ad 2); sed particulariter secundum quendam determinatum essendi modum, qui convenit huic generi vel huic speciei. Unaquæque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suæ substantiæ. Modus autem uniuscujusque substantiæ compositæ ex materia et forma, est secundum formam, per quam pertinet ad determinatam speciem. Sic igitur res composita ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quendam proprium modum. Invenitur igitur in substantiis compositis ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiæ ad formam; alius vero ipsius rei jam compositæ ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma ejus neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis, materia secundum se considerata, secundum modum suæ essentiæ, habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis; caret vero secundum se considerata, forma, per quam participat esse in actu secundum proprium modum. Ipsa vero res composita in sui essentia considerata, jam habet formam esse; sed participat esse proprium sibi per formam suam. Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam, et non e converso, nihil prohibet esse aliquam formam quæ recipiat esse in se ipsa, non in aliquo subjecto; non enim causa dependet ab effectu, sed potius e converso. Ipsa igitur forma sic per se subsistens, esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subjecto. Si igitur per hoc quod dico *non ens*, removeatur solum esse in actu, ipsa forma secundum se considerata, est non ens, sed esse participat. Si autem *non ens* removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam per quam aliquid participat esse; sic materia est non ens, forma vero subsistens non est non ens, sed est actus, qui est forma participativa ultimi actus, qui est esse.

Patet igitur in quo differt potentia quæ est in substantiis spiritualibus, a potentia quæ est in materia. Nam potentia substantiæ spiritualis attenditur solum per ordinem ipsius ad esse; potentia vero materiæ secundum ordinem et ad formam et ad esse. Si quis autem utrumque materiam esse dicat, manifestum est quod æquivoce materiam nominabit. — *Opusc.* 15, c. 8 (al. 6).

ARTICULUS V

UTRUM SUBSTANTIÆ IMMATERIALES CAUSAM SUI ESSE HABEANT.

Videtur quod substantiæ immateriales causam sui esse non habeant.

1. Dictum est enim quod substantiæ spirituales non habent materiam. Hoc autem communiter supponitur a philosophis quod ex nihilo nihil fit. Quidquid igitur sui causam habet, ex aliquo fit; hoc autem ex quo aliquid fit est materia : ergo quod non habet materiam, non habet causam essendi. — *Opusc.* 15, c. 9 (al. 7), arg. 1.

2. Præterea, fieri, moveri quodam est vel mutari. Mutationis autem omnis et motus subjectum aliquod esse oportet; est enim motus actus existentis in potentia. Oportet igitur omni ei quod fit, subjectum aliquod præexistere. Spirituales igitur substantiæ, si immateriales sunt, factæ esse non possunt. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, in qualibet factione cum pervenitur ad factum esse ultimum, non remanet aliquid fieri; sicut nec post ultimum motum esse, remanet moveri. Videmus autem in his quæ generantur, quod unumquodque eorum tunc factum esse dicitur quasi terminata factione, quando accipit formam ; est enim forma generationis terminus. Adepta igitur forma, non restat aliquid fiendum. Habens igitur formam non fit ens secundum suam formam. Si igitur aliquid sit secundum se forma, hoc non fit ens. Spirituales autem substantiæ sunt quædam formæ subsistentes, ut ex præmissis manifestum est. Non igitur spirituales substantiæ causam sui esse habent, quasi ab alio factæ. — *Ibid.* arg. 3.

4. Præterea, potest hoc probari ex opinionibus Aristotelis et Platonis, qui hujusmodi substantias ponunt esse sempiternas. Nullum autem sempiternum videtur esse factum; quia ens fit ex non ente, sicut album ex non albo ; unde videtur consequens, ut quod fit, prius non fuerit. Sic igitur consequens est, si spirituales substantiæ sunt sempiternæ, quod non sint factæ, et quod non habeant sui esse principium et causam. — *Ibid.* arg. 4.

Sed contra est, quod omnia entia sunt ab uno primo ente, quod necessario est unum tantum, et a se ens, et summe ens, sicut supra ostensum est; ergo substantiæ immateriales sunt productæ ab illo primo ente. — 2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 1, in c.

Respondeo dicendum, quod si quis diligenter consideret, ab eadem radice inveniet hanc opinionem procedere, et prædictam, quæ materiam spiritualibus substantiis adhibet. Processit enim supradicta opinio ex hoc quidem quod spirituales substantias ejusdem rationis esse existimavit cum materialibus substantiis, quæ sensu percipiuntur; quod est eorum qui imaginationem transcendere non valent. Sic et ista opinio ex hoc videtur procedere quod elevari non potest intellectus ad intuendum alium modum causandi quam istum qui convenit materialibus rebus. Paulatim enim humana ingenia processisse videntur ad investigandam rerum originem. Primo namque in sola exteriori mutatione rerum originem consistere homines existimaverunt. Dico autem exteriorem originem, quæ fit secundum accidentales transmutationes. — *Primi* enim philosophantes de naturis, fieri rerum statuerunt non esse aliud quam alterari; ita quod id quod est rerum substantia, quam materiam nominabant, sit principium primum penitus

non causatum. Non enim distinctionem substantiæ et accidentis intellectu transcendere poterant. *Alii* vero aliquantulum ulterius procedentes, etiam ipsarum substantiarum originem investigaverunt, ponentes aliquas substantias causam sui esse habere ; sed quia nihil præter corpora mente percipere poterant, resolvebant quidem substantias in aliqua principia, sed corporalia, ponentes ex quibusdam corporibus congregatis alia fieri, ac si rerum origo in sola congregatione et segregatione consisteret. *Posteriores* vero philosophi ulterius processerunt resolventes sensibiles substantias in partes essentiæ, quæ sunt materia et forma ; et sic fieri rerum naturialium in quadam transmutatione posuerunt, secundum quod materia alternatim diversis formis subjicitur. Sed ultra hunc modum fiendi necesse est secundum sententiam Platonis et Aristotelis ponere alium altiorem. Cum enim necesse sit primum principium simplicissimum esse, necesse est quod non hoc modo esse ponatur quasi esse participans, sed quasi ipsum esse existens. Quia vero esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut supra habitum est, necesse est esse omnia alia quæ sub ipso sunt, sic esse quasi esse participantia. Oportet igitur communem quandam resolutionem in omnibus hujusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est, et in suum esse. Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit, forma materiæ adveniente, præintelligere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente, quod est suum esse. — *Opusc.* 15, c. 9 (al. 7).

Rursus, in omni causarum ordine necesse est universalem causam particulari præexistere. Nam causæ particulares non agunt nisi in universalium causarum virtute. Manifestum est autem quod omnis causa per motum aliquid faciens, particularis causa est ; habet enim particularem effectum ; est enim omnis motus ex hoc determinato in illud determinatum, omnisque mutatio motus cujusdam terminus est. Oportet igitur supra modum fiendi, quo aliquid fit per mutationem vel motum, esse aliquem modum fiendi seu originem rerum absque omnium mutatione vel motu per influentiam essendi. — *Ibid.*

Item, necesse est quod est per accidens in id reduci quod per se est. In omni autem factione quæ fit per motum vel mutationem, fit quidem hoc vel illud ens per se ; ens autem communiter sumptum per accidens fit ; non enim fit ex non ente, sed ex non ente hoc. Ut si canis ex equo fiat, ut Aristotelis exemplo utamur, fit quidem canis per se ; non autem fit animal per se, sed per accidens, quia animal erat prius. Oportet igitur originem quandam in rebus considerari, secundum quam ipsum esse communiter sumptum per se attribuitur rebus, quod omnem motum et mutationem transcendat. — *Ibid.*

Denique, si quis ordinem rerum consideret, semper inveniet id quod est maximum, causam esse eorum quæ sunt post ipsum ; sicut ignis, qui est calidissimus, causa est caliditatis in ceteris elementatis corporibus. Primum autem principium, quod Deum dicimus, est maxime ens. Non enim est ire in infinitum in rerum ordine, sed ad aliquid summum devenire oportet, quod melius est esse unum quam plura ; quod autem in universo melius est, necesse est esse, quia universum dependet ex essentia bonitatis ejus. Necesse est igitur primum ens esse causam essendi omnibus. — *Opusc.* 15, c. 9 (al. 7), c.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod antiqui Naturales quasi principium supposuerunt, ex nihilo nihil fieri, ex hoc processit quia solum ad particularem fiendi modum pervenire potuerunt, qui est per mutationem vel motum. — *Ibid.* ad 1.

De quo etiam fiendi modo *secundum* argumentum procedit. In his enim quæ fiunt per mutationem vel motum, subjectum factioni præsupponitur. Sed in supremo modo fiendi, qui est per essendi

influxum, nullum subjectum factioni præsupponitur, quia hoc ipsum est subjectum fieri secundum hunc factionis modum, quod est subjectum esse participare per influentiam superioris entis. — *Ibid.* ad 2. — Et sic patet *ad secundum.*

Ad tertium dicendum, quod hoc argumentum similiter procedit de hoc modo fiendi qui est per mutationem et motum. Cum enim ad formam perventum fuerit, nihil de motu restabit. Oportet enim intelligere, quod per formam res generata participet esse ab universali essendi principio. Non enim causæ agentes ad determinatas formas, sunt causæ essendi, nisi in quantum agunt in virtute primi et universalis principii essendi. — *Ibid.* ad 3.

Ad quartum dicendum, quod etiam hoc argumentum eodem modo procedit de his quæ fiunt per motum vel mutationem, in quibus necesse est ut non esse præcedat esse eorum quæ fiunt, quia eorum esse est terminus mutationis vel motus. In his autem quæ fiunt absque mutatione vel motu per simplicem emanationem seu influxum, potest intelligi aliquid esse factum præter hoc quod quandoque non fuerit. Sublata enim mutatione vel motu non invenitur in actione influentis principii, prioris et posterioris successio. Unde necesse est ut sic se habeat effectus per influxum causatus ad causam influentem quamdiu agit, sicut in rebus quæ per motum fiunt se habet effectus ad causam agentem in termino actionis cum motu existentis ; tum autem effectus jam est. Necesse et igitur ut in his quæ absque motu fiunt, simul cum agentis influxu sit ipse effectus productus. Si autem actio influentis sine motu exstiterit, non accedit agenti dispositio, ut postmodum possit agere, cum prius non potuerit ; quia jam hæc mutatio quædam esset. Potuit igitur semper agere influendo ; unde et effectus productus intelligi potest semper fuisse. Et hoc quidem aliqualiter apparet in corporalibus rebus. Ad præsentiam enim corporis illuminantis, producitur lumen in aere absque aliqua aeris transmutatione præcedente ; unde si semper corpus illuminans aeri præsens fuisset, semper ab ipso aer lumen haberet. Sed expressive (expressius) hoc videtur in intellectualibus rebus, quæ sunt magis remotæ a motu. Est enim principiorum veritas causa veritatis in conclusionibus semper veris. Sunt enim quædam necessaria quæ causam suæ necessitatis habent, ut etiam Aristoteles dicit in 5. *Metaphys.* (*text.* 6 ; l. 4, c. 5) et in 2. *Phys.* (*text.* 87 ad 92 ; c. 9).

Non ergo æstimandum est, quod Plato et Aristoteles propter hoc quod posuerunt substantias materiales seu etiam cœlestia corpora semper fuisse, eis subtraxerint causam essendi. Non enim in hoc a sententia catholicæ fidei deviant, quod hujusmodi posuerint non causata, sed quia posuerunt ea semper fuisse, cujus contrarium fides catholica tenet. Non enim est necessarium quod, quamvis origo sit ab immobili principio absque motu, eorum esse sit sempiternum. A quolibet enim agente procedit effectus secundum modum sui esse. Esse autem primi principii est ejus intelligere et velle. Procedit igitur universitas rerum a primo principio sicut ab intelligente et volente. Intelligentis autem et volentis est producere aliquid non quidem ex necessitate, sicut ipsum est, sed sicut vult et intelligit. In intellectu autem primi intelligentis comprehenditur omnis modus essendi, et omnis mensura quantitatis et durationis. Sicut igitur non eundem modum essendi rebus indidit quo ipsum existit, corporumque quantitatem sub determinata mensura conclusit, cum in ejus potestate, sicut et in intellectu, omnes mensuræ contineantur ; ita etiam dedit rebus talem durationis mensuram qualem voluit, non qualem ipsum habet. Sicut igitur corporum quantitas sub tali determinata mensura concluditur, non quia actio primi principii ad hanc mensuram quantitatis determinetur, sed quia talis mensura quantitatis sequitur in effectu, qualem intellectus primæ causæ præscripsit ; ita etiam ex ac-

tione primi agentis consequitur determinata durationis mensura ex intellectu divino eam præscribente, non quasi ipse subjaceat successivæ durationi, ut nunc velit aut agat aliquid quod prius noluerit, sed quia tota rerum duratio sub ejus intellectu et virtute concluditur, ut determinet rebus ab æterno mensuram durationis quam velit. — *Ibid.* ad 4.

ARTICULUS VI

UTRUM SUBSTANTIA IMMATERIALIS CREATA COMPONATUR EX ESSENTIA ET ESSE.

Videtur quod substantia immaterialis creata non componatur ex essentia et esse.

1. Essentia enim substantiæ immaterialis creatæ est ipsamet, puta, essentia angeli est angelus ; quia quidditas simplicis est ipsum simplex. Si ergo angelus componeretur ex essentia et esse, componeretur ex se ipso et alio; hoc autem est inconveniens. Non ergo substantialiter componitur ex essentia et esse. — *Quodl.* 2, a. 3, arg. 1.

2. Præterea, nullum accidens cadit in substantialem compositionem substantiæ ; sed esse angeli est accidens, soli enim Deo esse est essentiale : ergo substantia spiritualis creata non est composita ex essentia et esse. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, dicitur in lib. *de Causis* propos. 28 : « Omnis substantia stans per essentiam suam est simplex nec dividitur », et propos. 29 : « Omnis substantia simplex, est stans per se ipsam, scilicet per essentiam suam » ; ergo idem quod prius. - *de Causis* propos. 28 et 29.

4. Præterea, in eodem lib. propos. 17 dicitur : « Infinitum primum, quod est intelligentia, est propinquum uni puro ; et propter illud factum est, quod in omni virtute propinqua uni puro est infinitas plus quam in virtute longinqua ab eo ; quod est, quia virtus quando incipit multiplicari, tunc destruitur unitas ejus ». Unde concluditur, quod intelligentiæ (quas hic vocamus substantias spirituales creatas) quanto magis sunt propinquæ uni puro, tanto magis sunt unitæ ; et per consequens, quæ est propinquissima, erit maxime unita ; et sic non poterit in ea esse compositio. — *Ibid.* propos. 17.

5. Præterea, in eodem lib. propos. 7 dicitur, quod « intelligentia est substantia quæ non dividitur » : ergo similiter non componitur ; videtur enim quod omne quod componitur possit dividi. — *Ibid.* propos. 7.

Sed contra est, quod dicitur in *Commento* ejusdem libri, quod intelligentia quam dicimus angelum, habet essentiam et esse. — *Quodl.* 2, l. c. arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod dupliciter aliquid de aliquo prædicatur : *uno modo* essentialiter, *alio modo* per participationem : lux enim prædicatur de corpore illuminato participative ; sed si esset aliqua lux separata, prædicaretur de ea essentialiter. Secundum hoc ergo dicendum est, quod ens prædicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum ; de qualibet autem creatura prædicatur per participationem ; nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas ; creaturæ autem dicuntur bonæ per participationem, quia habent bonitatem ; unumquodque enim in quantum est, bonum est. Quandocunque autem aliquid prædicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse præter id quod participatur ; et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quæ habet esse, et ipsum esse ejus (sicut etiam patet ex supra dictis). Et hoc est quod Boethius dicit in lib. *de Hebdom.* (Migne t. 64, col. 1311-1314), quod in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est. — *Quodl.* 2, a. 3, c.

Sed sciendum est, quod aliquid participatur dupliciter : — uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut

genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura ; id enim est de substantia rei quod cadit in ejus definitione ; ens autem non ponitur in definitione creaturæ, quia nec est genus nec differentia ; — unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei ; et ideo alia quæstio est *an est* et *quid est*. Unde cum omne quod est præter essentiam rei dicatur accidens, esse quod pertinet ad quæstionem *an est*, est accidens ; et ideo Commentator dicit in 5. *Metaphys.*, quod ista propositio « Socrates est » est de accidentali prædicato secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis. Sed verum est quidem quod hoc nomen « ens », secundum quod importat rem cui competit hujusmodi esse, sic significat essentiam rei et dividitur per decem genera ; non tamen univoce, quia non eadem ratione competit omnibus esse, sed substantiæ quidem per se, aliis autem aliter. Sic ergo in substantia immateriali creata est quidem compositio ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiæ, sed sicut ex substantia et eo quod adhæret substantiæ. — *Quodl.* 2, a. 3, c. ; cf. *Opusc.* 30, c. 4, ; *de Div. Nom.* c. 5, l. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquando ex his quæ simul junguntur relinquitur aliqua res tertia ; sicut ex anima et corpore constituitur humanitas, quæ est homo, unde homo componitur ex anima et corpore. Aliquando autem ex his quæ simul junguntur non resultat res tertia, sed resultat quædam ratio composita ; sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et in rationem albi, et in talibus aliquid componitur ex se ipso et alio ; sicut album componitur ex eo quod est album et albedine. — *Quodl.* 2, a. 3, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod esse est accidens non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cujuslibet substantiæ ; unde ipse Deus, qui est sua actualitas, est suum esse. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod in illa propositione excluditur a substantia stante per se ipsam compositio quæ est ex partibus. Eadem enim propositio ponitur in lib. Proculi propos. 47 : « Omne authypostaton impartibile est et simplex ». Ubi primo considerandum est, quod simplex et impartibile est idem substituto, differunt autem ratione. Nam impartibile dicitur aliquid per privationem divisionis ; quia scilicet non est in multa divisibile. Simplex autem dicitur aliquid per privationem compositionis ; quia scilicet non est ex multis compositum. Dicitur ergo substantia per se stans impartibilis seu indivisibilis secundum Proculum, quia (inquit) si partibile est authypostaton, id est ens per se subsistens, instituit partibile se ipsum, et totum ipsum vertetur ad se ipsum, et omne in omni se ipso erit ; hoc autem impossibile : impartibile ergo authypostaton est. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod hic accipitur esse aliquid stans per se ipsum non ratione partis, ut scilicet una pars ejus stet per aliam, sicut accidit in substantiis materialibus ; — sed ratione totius, ut scilicet totum stet per se totum. Unumquodque autem convertitur ad id per quod stat, sicut effectus ad causam ; et oportet quod sit in eo sicut in suo fundamento. Si ergo aliquid partibile sit stans per se ipsum, oportet quod quælibet pars ejus stet per quamlibet ; et quælibet fundatur in qualibet ; quod est impossibile : quia sic sequeretur quod una et eadem pars ejus esset causa et effectus simul respectu ejusdem ; quod est impossibile. Dicitur etiam, quod substantia stans per se ipsam sit simplex ; quia in omni composito ex pluribus, necesse est ponere quendam partium ordinem, ut scilicet una pars ejus sit melior et altera vilior. Multa enim ad unum constituendum ordine quodam perveniunt ; sicut et ab uno multitudo ordine quodam progreditur. Unde videmus, quod in compositione corporis naturalis forma est præstantior materia ; et in compositione corporis mixti unum ele-

mentum dominatur; et in compositione partium animalis unum membrum est principalius alio; et in partibus alicujus continui una pars magis accedit ad punctum quam alia. Si ergo aliquid compositum ex pluribus partibus sit stans per se ipsum, oportebit quod quælibet pars ejus sit stans ex qualibet; et ita pars melior dependebit ex viliori, et e converso. Deinde dicitur omne stans per se ipsum esse simplex, et non compositum; quia est sibi sufficiens in suo esse, non indigens alio ad sui subsistentiam, per quod non excluditur dependentia a causa agente, quam sequitur compositio ex essentia et esse, sed a causa formali et materiali subsistentiam præstante. Et hoc manifestum est, quia omne compositum ex partibus non est sibi sufficiens, sed indiget ad substantiam partibus ex quibus componitur, quæ se habent in habitudine causæ materialis ad totum. — *de Causis* propos. 28 et 29.

Ad quartum dicendum, quod non est intentio auctoris lib. *de Causis* illud probare in illo loco, ut patet ex primis verbis propositionis illius quæ sunt : « Omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata » et ex 95. propositione Proculi quæ est : « Omnis virtus unitior existens est infinitior quam plurificata »; quod est, quia, sicut patet in propos. 16, omnes virtutes infinitæ dependent a primo infinito, quod est virtus virtutum. Oportet igitur quod quanto virtus magis illi primæ virtuti appropinquat, tanto magis participet de ejus infinitate; illa autem virtus est essentialiter unum. Oportet igitur quod quanto est magis unum, tanto habeat virtutem magis infinitam. Et inde est quod virtus intelligentiæ, quæ est prima inter virtutes causatas infinitas, est maxime infinita, utpote propinquior uni primo. Virtutes vero quæ multiplicantur, ex hoc ipso deficiunt ab unitate. Et ideo minoratur earum posse, et hujus exemplum patet in virtutibus cognoscitivis : intellectus enim, qui non dividitur in multas potentias, efficacior est in cognoscendo quam sensus, qui per multas potentias diversificatur. Et eadem ratione virtus cognoscitiva intelligentiæ, quæ non diversificatur per sensitivam et intellectivam, est fortior quam virtus cognoscitiva humana, tam circa sensibilia singularia quam circa intelligibilia cognoscenda. Et hujus signum est, quia videmus in rebus corporalibus particularibus, quod quando multa aggregantur et uniuntur, fit vehementior eorum virtus, ex qua consequuntur mirabiles operationes : sicut patet in multis hominibus simul trahentibus navem, qui divisim non possunt eam trahere nec partes ejus proportionales; et quanto magis dividitur virtus rei corporalis, tanto debilior fit, et facit operationes viliores : sicut tota domus in magno igne congregato calefit, quod fieri non potest, si ignis dividatur per diversas partes domus. — *de Causis* propos. 17. — Et ex his patet intentio auctoris lib. *de Causis*. Verum est tamen quod assumitur in argumento quod quanto aliquid propinquius est uni primo, tanto est magis unitum. Non tamen sequitur quod id quod est propinquissimum, sit etiam maxime unum, sed tantum ea proportione qua dicitur propinquum. Non dicitur autem esse propinquissimum nisi per respectum ad ea quæ sunt infra se; supra se enim multa etiam produci possunt nobiliora et primo uni et primo enti propinquiora.

Ad quintum dicendum, quod ea quæ sunt superioris ordinis cognosci non possunt sufficienter per ea quæ sunt ordinis inferioris, eo quod superiora excedunt inferiorum modum et virtutem. Quia vero humana cognitio a sensu initium sumit, ea quæ nostris sensibus offeruntur, cognoscere sufficienter possumus; sed ex his in superiorum cognitionem pervenire non possumus, nisi secundum ea quæ ex sensibus nobis notis habent communia (1). Ea vero quæ totaliter nostris sensibus offeruntur, sunt inferiora corpora, cum quibus superiora corpora in essentiæ speciem non conveniunt, nec in na-

(1) *Al.* omnia.

turæ conditione ; conveniunt autem in ratione quantitatis luminis et eorum quæ ad hæc sequuntur. Et ideo pertingere possumus ad cognoscendum de superioribus corporibus et claritatem ipsorum in quantum sunt nobis visibilia, et quantitatem magnitudinis et motus ipsorum et figuram, et etiam gradus ipsorum secundum modum quo conveniunt in genere cum inferioribus corporibus ; propriam autem naturam ipsorum secundum rationem speciei scire non possumus nisi per negationem, in quantum transcendit inferiorum corporum naturam. Unde Aristoteles in 1. *de Cœlo* (*text.* 17 ad 22; c. 3) probat cœleste corpus non esse neque grave neque leve, neque generabile neque corruptibile. Sed licet intelligentia transcendat totum ordinem corporalium rerum, quia tamen est ab alio; sua quidditas vel essentia non est ipsum suum esse, sed est res subsistens in suo esse participato, et ideo quodammodo convenit in genere cum corporibus, quæ etiam in suo esse subsistunt ; et sic secundum logicam intentionem videtur quod ponatur in genere substantiæ. Et ideo intelligentia quidem notificari potest enarrative seu affirmative quantum ad suum genus, ut dicatur esse substantia ; sed quantum ad differentiam specificam enarrari non potest, sed oportet quod per negationem nobis notificetur, in quantum transcendit totum ordinem corporalium rerum, quibus convenit diversitas. Et ideo auctor lib. *de Causis* notificans intelligentiæ essentiam, prout a nobis notificari potest, proponit hanc propositionem : « Intelligentia est substantia quæ non dividitur ». Loquitur ergo hic auctor hujus libri de divisione quæ supponit compositionem ex partibus, quod manifestum est ex verbis quæ sequuntur, dicit enim : « quia si non est cum magnitudine, neque corpus, neque movetur, tunc proculdubio non dividitur » ; et iterum : « omne divisibile non dividitur nisi aut in multitudinem, aut in magnitudinem, aut in motum suum ». — *de Causis* propos. 7. — Compositio autem ex essentia et esse non infert secum divisibilitatem proprie loquendo, sicut patet ex supra dictis (in c.).

ARTICULUS VII

UTRUM IN SUBSTANTIIS SPIRITUALIBUS CREATIS SIT PERSONALITAS.

Videtur quod in substantiis spiritualibus creatis non possit esse personalitas.

1. Individuatio enim est de ratione personæ, quia persona est rationalis naturæ individua substantia ; principium autem individuationis est materia : cum ergo substantia spiritualis creata materia careat, ut dictum est (a. 3), videtur quod ab ea personalitas excludatur. — 2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 2, arg. 1.

2. Præterea, omnis forma quantum est de se communicabilis est et universalis ; sed substantia spiritualis creata est forma simplex : ergo videtur quod sit universalis. Sed universalia non dicimus personas, ut dicit Boethius in lib. *de Duabus Naturis* (c. 2 ; — Migne t. 64, col. 1343) ; ergo idem quod prius. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, perfectio debet perfectibili proportionari ; sed forma intelligibilis, quæ est perfectio intellectus, non habet rationem singularis, sed magis universalis : ergo nec intellectus. Sed substantiæ spirituales creatæ, scilicet angeli, sunt divini intellectus et divinæ mentes, ut dicit Dionysius (in cap. 11 *Cœlestis Hierarchiæ ;* — Migne t. 3, col. 283); ergo idem quod prius. — *Ibid.* arg. 3.

4. Præterea, persona est rationalis naturæ individua substantia ; sed a Dionysio (*de Div. Nom.* c. 4 ; — Migne t. 3, col. 694) ponitur angelus in ordine intelligibilium, quæ supra rationabilia consistunt : ergo videtur quod angelus non sit persona. — *Ibid.* arg. 4.

Sed contra, persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente ; sed angelus sive substantia spiritualis creata cum sit quid subsistens, dicitur hypostasis, et ejus proprietates sunt no-

bilissimæ : ergo videtur quod sit persona. — *Ibid.* arg. 1 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod personalitas est in substantiis spiritualibus creatis, alio tamen modo quam in homine. Quod patet, si tria quæ sunt de ratione personæ considerentur, scilicet : subsistere, ratiocinari, et individuum esse. — Subsistit enim homo in partibus suis, ex quibus componitur. Sed angelus in natura sua simplici, nullo indigens partium vel materiæ fundamento. — Ratiocinatur homo discurrendo et inquirendo lumine intellectuali per continuum et tempus adumbrato, ex hoc quod cognitionem a sensu et imaginatione accipit. Sed angelus lumen intellectuale purum et impermixtum participat, unde etiam sine inquisitione deiformiter intelligit secundum Dionysium. — Similiter incommunicabilitas est in homine ex hoc quod natura sua receptibilis in fundamento materiæ per materiam determinatur. Sed in substantia immateriali in se determinata est ex hoc quod in aliquo sicut forma determinabilis recipi non potest; et ex hoc ipso satis incommunicabilis est, et non per determinationem recipientis : sicut divinum esse est proprium et determinatum, non per additionem alicujus contrahentis, sed per negationem omnis adhibiti (1); unde dicitur in lib. *de Causis*, quod individuatio sua est bonitas pura. Quare patet quod personalitas est in substantiis spiritualibus creatis, et multo nobilior quam in homine. — 2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod forma participabilis non individuatur nisi per materiam, in qua accipit esse determinatum ; sed forma quæ non est receptibilis non indiget materia determinante, sed in sua natura determinatur ad esse, quod sibi non ad materiam dependens acquiritur, sicut formis corruptilibus ; nec in materia, etsi ad materiam non dependens, sicut animæ rationali. — Et per hoc patet responsio *ad secundum;* quia forma rationem universalitatis habet ex hoc quod in pluribus est receptibilis. — *Ibid.* ad 1 et 2.

Ad tertium dicendum, quod forma quæ est recepta in intellectu, potest dupliciter considerari : *vel* per comparationem ad rem cujus est similitudo ; et sic habet universalitatem; non enim est similitudo hominis secundum conditiones individuantes, sed secundum naturam communem ; *vel* per comparationem ad intellectum in quo habet esse; et sic est quid individuatum, quemadmodum intellectus; et alia numero species intellectualis (2) hominis est in intellectu Socratis, et alia in intellectu Platonis. Unde non oportet intellectum non esse quid determinatum et subsistens. — *Ibid.* ad 3.

Ad quartum dicendum, quod rationale, secundum Dionysium, est in substantiis spiritualibus scilicet angelis et in Deo eminenter, secundum quem modum intellectus angelicus et divinus ratio nominatur. — *Ibid.* ad 4.

ARTICULUS VIII

UTRUM IN SUBSTANTIIS SPIRITUALIBUS CREATIS SIT COMPOSITIO ACCIDENTIS ET SUBJECTI.

Videtur quod in substantiis spiritualibus creatis non sit compositio accidentis et subjecti : —

1. quia esse accidentale causatur ab esse substantiali; ergo et compositio accidentalis a compositione substantiali. Sed in substantiis spiritualibus creatis non est compositio substantialis, quia sunt substantiæ simplices, ut Dionysius dicit; ergo nec compositio accidentalis. — *Quodl.* 7, a. 7, arg. 1.

2. Præterea, Boethius dicit in lib. *de Trin.* (c. 2; — Migne t. 64, col. 1250), quod forma simplex subjectum esse non potest; sed substantiæ spirituales creatæ, scilicet angeli, sunt formæ simplices, secundum Dionysium (*de Div. Nom.* c. 4 ;

(1) Edit. Parm. operum S. Thomæ « additi » ; edit. Paris. anni 1871 et seqq. « addibilitatis ».

(2) Al. « intellecta ».

— Migne t. 3, col. 694) : ergo non possunt esse subjectum accidentis. — *Ibid.* arg. 2.

Sed contra est, quod Augustinus substantias spirituales ponit deficere a simplicitate divina per hoc quod est in eis compositio accidentis et subjecti. — *Ibid.* arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod ex hoc aliquid est susceptivum formæ substantialis vel accidentalis, quod aliquid habet possibilitatis, quia de ratione potentiæ est ut actui substernatur, qui forma dicitur. De substantiis autem spiritualibus creatis diversi diversa sentiunt. *Quidam* enim dicunt, quod sunt compositæ ex materia et forma. *Alii* dicunt, quod sunt compositæ ex esse et quod est, ut Boethius dicit. — Et utroque modo oportet ponere potentialitatem in substantiis spiritualibus creatis. De *primo* enim modo patet. Similiter patere potest de *secundo;* quia omne quod non est suum esse, oportet habeat esse receptum ab alio quod est sibi causa essendi. Et ita, in se consideratum, est in potentia respectu illius esse quod recipit ab alio. Et hoc modo ad minus potentialitatem oportet ponere in angelo, quia angelus non est suum esse, hoc enim solius Dei est. Et ita relinquitur quod substantia spiritualis creata potest esse subjectum formæ accidentalis. — *Quodl.* 7, a. 7, c.

Ad primum ergo dicendum, quod substantialis simplicitas in angelis excludit compositionem materiæ et formæ, non autem compositionem ex esse et quod est; quam compositionem ad minus accidentalis compositio in angelis præsupponit. Et iterum non oportet, si esse accidentale causatur a substantiali, quod compositio accidentalis a compositione substantiali causetur; quia substantia aliquo modo simplex potest esse subjectum accidentis. — *Ibid.* ad 1.

Ad secundum dicendum, quod Boethius loquitur de illa forma simplici quæ est actus purus, cui nihil potentialitatis admiscetur ; et talis est solus Deus. — *Ibid.* ad 2.

ARTICULUS IX

UTRUM SIT NUMERUS VEL MULTITUDO IN ANGELIS.

Videtur quod in angelis non sit numerus.

1. Numerus enim quantitas est; sed quantitatis subjectum est materia: cum ergo in angelis non sit materia, ut dictum est (a. 3), videtur quod nec numerus. — 2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 3, arg. 1.

2. Præterea, secundum philosophos, in his quæ sunt sine materia non potest esse numerus nisi secundum causam et causatum; sed unus angelus non est causa alterius: ergo si sunt sine materia, nullus numerus in eis esse potest. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, quanto aliquid est propinquius uni simplici, tanto minus dividitur; sed inter omnes creaturas natura angelica Deo est propinquior: ergo videtur quod vel non sit numerus in eis, vel sit paucissimus. — *Ibid.* arg. 3.

4. Præterea, cum partes universi sint ordinatæ ad invicem juvantes se mutuo, illud ex quo non provenit utilitas in partibus universi videtur esse frustra vel vanum, et sic omnino non esse; sed spiritualis substantia non juvat ad corporalem, nisi movendo ipsam : ergo videtur quod non sunt plures substantiæ separatæ, nisi quibus expletur motus corporalis creaturæ ; et ita videtur quod numerus angelorum sit accipiendus secundum numerum motuum cœli, vel etiam ipsorum mobilium. — *Ibid.* arg. 4.

Sed contra: 1. Ordo universi exigere videtur ut id quod est in rebus nobilius excedat quantitate vel numero ignobiliora; ignobiliora enim videntur esse propter nobiliora; unde oportet quod nobiliora quasi propter se existentia multiplicentur quantum possibile est; et ideo videmus corpora incorruptibilia, scilicet cœlestia, in tantum excedere corruptibilia, scilicet elementa, ut hæc quasi non habeant

notabilem quantitatem in comparatione ad illa. Sicut autem cœlestia corpora digniora sunt elementaribus, ut incorruptibilia corruptibilibus, ita substantiæ intellectuales omnibus corporibus, ut immobile et immateriale mobili et materiali. Excedunt igitur in numero intellectuales substantiæ separatæ omnium rerum materialium multitudinem. — 2. *c. Gent.* c. 92, rat. 3.

2. Præterea, species rerum materialium non multiplicantur per materiam, sed per formam. Formæ autem quæ sunt extra materiam habent esse completius et universalius quam formæ quæ sunt in materia; nam formæ in materia recipiuntur secundum materiæ capacitatem. Non videntur igitur esse minoris multitudinis formæ quæ sunt extra materiam, quas dicimus substantias separatas, quam sint species materialium rerum. — *Ibid.* rat. 4.

Respondeo dicendum, quod substantiæ spirituales sunt in magno numero seu multitudine. Quod manifeste patet ex duobus. *Primo*, quia substantiæ intellectuales secundum suum genus transcendunt omnem naturam corpoream; oportet igitur accipere gradum in prædictis substantiis secundum elevationem earum supra corpoream naturam. Sunt autem quædam intellectuales substantiæ elevatæ supra corpoream substantiam secundum sui generis naturam tantum, quæ tamen corporibus uniuntur ut formæ, ut patet in animis hominum; et, quia esse substantiarum intellectualium secundum suum genus nullam a corpore dependentiam habet, ut supra dictum est (a. 2, in c.), invenitur altior gradus dictarum substantiarum, quæ, etsi non uniantur corporibus ut formæ, sunt tamen proprii motores aliquorum corporum determinatorum. Similiter autem natura substantiæ intellectualis non dependet a movendo, cum movere sit consequens ad principalem eorum operationem, quæ est intelligere. Erit igitur et aliquis gradus altior substantiarum intellectualium, quæ non sunt proprii motores aliquorum corporum, sed superiores motoribus. — 2. *c. Gent.* c. 92, rat. 1.

Secundo, sicut agens per naturam agit per suam formam naturalem, ita agens per intellectum agit per formam intellectus, ut patet in his qui agunt per artem. Sicut igitur agens per naturam est proportionatum patienti, ratione suæ formæ naturalis, ita agens per intellectum est proportionatum patienti et facto per formam intellectus, ut scilicet hujusmodi sit forma intellectiva, quæ possit induci per actionem agentis in materiam recipientem. Oportet igitur proprios motores orbium, qui per intellectum movent, si in hoc opinionem Aristotelis sustinere volumus, tales intelligentias habere quales sunt explicabiles per motus orbium, et producibiles in rebus materialibus. Sed supra hujusmodi conceptiones intelligibiles est accipere aliquas universaliores. Intellectus enim universalius apprehendit formas rerum quam sit esse earum in rebus; unde videmus, quod universalior est forma intellectus speculativi quam practici, et inter artes practicas universalior est conceptio artis imperantis quam exsequentis. Oportet autem substantiarum intellectualium gradus accipere secundum gradum intellectualis operationis quæ est eis propria. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales supra illas quæ sunt proprii et proximi motores determinatorum orbium. — *Ibid.* rat. 2.

Qualiter autem distinguantur ad invicem, accipere possumus ex verbis Commentatoris in 3. *de Anima* (*text.* 36), ubi dicit, quod si natura intellectus possibilis esset nobis ignota, non possemus assignare numerum substantiarum separatarum. Unde dico, quod secundum gradum possibilitatis permixtæ in natura angelica est eorum distinctio. Dictum est enim supra (a. 2, in c.), quod ipsa natura vel quidditas angeli est possibilis respectu esse quod a Deo habet. Invenitur enim natura cui possibilitas admiscetur plus et plus distans ab actu, secundum quod

recedit a similitudine divinæ naturæ, quæ est actus tantum. Illa ergo quidditas est actus completus, præter quam non est suum esse, scilicet natura divina; et illa quidditas simplex quæ est propinquior per similitudinem ad divinum esse, minus habet de potentia et plus de actu, et est Deo vicinior, et perfectior; et sic deinceps, quousque veniatur ad illam naturam quæ est in ultimo gradu possibilitatis in substantiis spiritualibus, adeo quod non acquiritur sibi esse nisi in altero, quamvis esse suum ad illud non dependeat : scilicet intellectus humanus, qui, secundum Commentatorem, est ultimus in ordine naturarum intellectualium, sicut materia prima in ordine corporalium. — 2 *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 3, in c.; 2. *c. Gent.* c. 92, rat. 1 et 2.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra (1) dictum est, unum dicitur dupliciter : *uno modo* secundum quod convertitur cum ente, quod non determinatur ad aliquod genus, et similiter nec multitudo sequens ad tale unum; et talis multitudo ponitur in spiritualibus creaturis, quæ non sequitur divisionem quantitatis vel materiæ, sed distinctionem naturarum. *Alio modo* dicitur unum, quod est principium numeri, qui est discreta quantitas, creatus ex divisione materiæ vel continui; et talis non est nisi in materialibus. — 2. *Sent.* l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod etiam secundum philosophos, qui distinguunt numerum substantiarum separatarum secundum causam et causatum, causa et causatum non sunt per se distinguentia, sed secundum eos consequuntur ad principia distinctionis; cum enim distinctio sit, per se loquendo, per hoc quod est major vel minor compositio, et secundum distantiam potentiæ et actus, secundum eos, sequitur quod illud quod est plus in actu, sit causa ejus quod est minus, secundum quem modum dicunt multitudinem ab uno primo simplici processisse; quem tamen modum dicit Commentator in 12. *Metaphys. text.* 38 (apud Aristotelem 12. *Metaphys. text.* 38; l. 11, c. 7) insufficienter probatum, et concedit ab uno primo simplici immediate potuisse plura procedere; ita nos concedimus omnes naturas intellectuales immediate a Deo processisse distinctas secundum ordinem sapientiæ disponentis diversos gradus naturarum spiritualium. Et ideo remoto ordine causalitatis ab angelis, et retento gradu simplicitatis, habebimus eundem modum distinctionis quem ipsi habuerunt. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod ex ratione illa probatur simplicitas angelicæ naturæ, et præcipue illius quæ in ea suprema est; sed pluralitas gradus ab ea non tollitur. Præterea non est loquendum de angelis sicut de divina natura, cum plures angeli non tantum numero, sed specie differant. — *Ibid.* ad 3.

Ad quartum dicendum, quod angeli non sunt facti propter motum corporalium, quia nihil fit propter vilius se; unde, si sunt aliquæ substantiæ non moventes, non sequetur quod sint superfluæ. Nihilominus tamen dicendum, quod ex omnibus substantiis illis provenit aliqua utilitas per juvamentum, in rebus corporalibus; quia inferiores angeli in motu sphærarum Deo ministrant, sicut a quibusdam dicitur, et probabile videtur, cum Gregorius dicat (4. *Dialog.* c. 6 ; — Migne t. 77, col. 329) corporalem creaturam per spiritualem administrari. Illuminatio autem inferiorum angelorum est a Deo per proximos et medios, ut dicit Dionysius (*de Cœlesti Hierarchia* c. 13 versus fin ; — Migne t. 3, col. 306), et ita omnes influentiam habent super motum corporalium, vel ad minus quantum ad custodiam hominum, quæ pertinet ad ultimum ordinem. — *Ibid.* ad 4.

ARTICULUS X

UTRUM SPIRITUALES CREATURÆ DIFFERANT SPECIE.

Videtur quod spirituales creaturæ non omnes differant specie.

(1) Quæst. 12, art. 1 et seqq.

1. Magis enim diversa sunt ab invicem quæ differunt specie, quam quæ differunt numero; sed creaturæ quo sunt Deo propinquiores, in quo nulla est diversitas, tanto minus sunt diversæ : ergo angeli qui sunt Deo propinquiores, debent esse diversi minori diversitate, et proinde non specifica. — *de Spirit. Creat.* a. 8, arg. 2.

2. Præterea, convenientia aliquorum in formali principio facit aliqua idem esse specie; differentia vero in principio materiali facit differre numero solum. In angelis autem ipsum esse se habet ut formale ad essentiam angeli, ut ex supra dictis (a. 6) manifestum est. Cum ergo omnes angeli conveniant in esse, differant vero secundum essentiam, videtur quod angeli non differant specie, sed numero solo. — *Ibid.* arg. 3.

3. Præterea, omnis substantia subsistens creata, est individuum contentum sub aliqua natura communi speciei; ita quod si individuum sit compositum, natura speciei prædicabitur de eo secundum rationem compositi; si vero individuum fuerit simplex, natura speciei prædicabitur de eo secundum simplices rationes. Sed angelus est substantia creata subsistens. Sive ergo sit compositus ex materia et forma, sive sit simpex, oportet quod contineatur sub aliqua natura speciei. Sed naturæ speciei non derogat quod possit habere plura supposita; similiter etiam nec individuo sub ea existenti derogat, si habeat aliquod secum compar in eadem specie. Ergo videtur quod possibile sit esse plures angelos unius speciei; in perpetuis autem non differunt esse et posse, ut dicitur in 3. *Phys.* (*text.* 32; c. 4): ergo in angelis sunt plura individua unius speciei. — *Ibid.* arg. 4.

4. Præterea, cum sola species definiatur secundum Boethium, quæcunque in definitione conveniunt, videntur in specie convenire; sed angeli omnes conveniunt in illa definitione quam Damascenus ponit in 2. *de Fide Orthod.* (c. 3; — Migne PP. Gr. t. 94, col. 866): « Angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea, Deo ministrans » : ergo omnes angeli sunt unius speciei. — *Ibid.* arg. 6.

5. Præterea, quæcunque conveniunt in nobilissimo, conveniunt in specie; quia nobilius est quod ponitur sub specie, quam quod ponitur sub genere; est enim differentia specifica formalis respectu generis. Sed omnes angeli conveniunt in nobilissimo quod in eis est, scilicet in natura intellectuali ; ergo omnes angeli conveniunt specie. — *Ibid.* arg. 9.

6. Præterea, si aliquod genus dividatur per duas differentias, quarum una altera sit imperfectior, differentia imperfectior magis est multiplicabilis quam perfectior; sicut irrationale per plures species multiplicatur quam rationale. Substantia autem spiritualis dividitur per unibile et non unibile; unibile autem corpori est imperfectius in spiritualibus substantiis. Cum ergo substantia spiritualis unibilis corpori, scilicet anima humana, non distinguatur in multas species, multo fortius substantia spiritualis non unibilis, scilicet angelus, non multiplicatur per multas species. — *Ibid.* arg. 10.

7. Præterea, diversæ species secundum differentias specificas differunt, quæ ex opposito dividuntur; non possunt autem designari tot differentiæ specificæ oppositæ, quanta ponitur multitudo angelorum: non ergo omnes angeli differunt specie. — *Ibid.* arg. 18.

Sed contra : 1. Multiplicatio individuorum in una specie non est nisi ad conservandam speciei perpetuitatem, quæ in uno salvari non potest; ergo debetur tantum rebus corruptibilibus. Sed angeli non sunt corruptibiles ; ergo non oportet ut in illis sit multiplicatio individuorum in una specie. — 2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 4, arg. 1 *Sed contra ; de Spirit. Creat.* l. c. arg. 3 *Sed contra ;* 2. *c. Gent.* c. 93, rat. 3.

2. Præterea, substantiæ separatæ sunt quædam quidditates subsistentes; species autem rei est quam significat defini-

tio, quæ est signum quidditatis rei; unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes: plures ergo substantiæ separatæ esse non possunt, nisi sint plures species. — 2. *c. Gent.* c. 93, rat. 1.

3. Præterea, id quod est speciei in unoquoque est dignius eo quod est individuationis principium præter rationem speciei existens; multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis et perfectionis universo quam multiplicatio individuorum in una specie. Perfectio autem universi maxime consistit in substantiis separatis. Magis igitur competit ad perfectionem universi quod sint plures secundum speciem diversæ, quam quod sint multæ secundum numerum in eadem specie. — *Ibid.* rat. 4.

4. Præterea, substantiæ spirituales sunt perfectiores quam corpora cœlestia. Sed in corporibus cœlestibus, propter eorum perfectionem non invenitur nisi unum individuum unius speciei, *tum* quia unumquodque eorum constat ex tota materia suæ speciei, *tum* quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad complendum illud in universo ad quod sua species ordinatur, sicut præcipue patet in sole et luna. Multo igitur magis in substantiis separatis non invenitur nisi unum individuum in una specie. — *Ibid.* rat. 5.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversimode aliqui sunt locuti. *Quidam* enim dixerunt, quod omnes spirituales substantiæ sunt unius speciei; *alii* vero, quod omnes angeli unius ordinis; *alii* vero, quod omnes angeli ab invicem specie differunt; quod et mihi videtur propter tres rationes.

Prima sumitur ex conditione substantiæ eorum. Necesse est enim dicere, quod vel sint formæ simplices subsistentes absque materia, ut supra (a. 4) habitum est; vel quod sint formæ compositæ ex materia et forma. Si autem angelus est forma simplex abstracta a materia, impossibile est etiam fingere quod sint plures angeli unius speciei; quia quæcunque forma quantumcunque materialis et infima, si ponatur abstracta vel secundum esse, vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una. Si enim intelligatur albedo absque omni subjecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines; cum videamus quod hæc albedo non differt ab alia nisi per hoc quod est in hoc vel in illo subjecto; et similiter si esset humanitas abstracta, non esset nisi una tantum. Si vero angelus sit substantia ex materia et forma composita, necesse est dicere, quod materiæ diversorum angelorum sint aliquo modo distinctæ. Distinctio autem materiæ a materia non invenitur nisi duplex: — *una* secundum propriam rationem materiæ, et hæc est secundum habitudinem ad diversos actus; cum enim materia secundum propriam rationem sit in potentia, potentia autem ad actum dicatur, necesse est quod secundum ordinem (1) actuum attendatur distinctio in potentiis et materiis; et hoc modo materia inferiorum corporum, quæ est potentia ad esse, differt a materia cœlestium corporum, quæ est potentia ad ubi. — *Secunda* distinctio materiæ est secundum divisionem quantitatis; prout materia existens sub his dimensionibus distinguitur ab ea quæ est sub aliis dimensionibus: et *prima* quidem materia dictinctio facit diversitatem secundum genus; quia, secundum Philosophum in 5. *Metaphys.* (*text.* 33; l. 4, c. 28) genere differunt secundum materiam diversam (2). *Secunda* autem distinctio materiæ facit diversitatem individuorum in eadem specie; hæc autem secunda distinctio materiæ non potest esse in diversis angelis, cum angeli sint incorporei et omnino absque dimensionibus quantitativis. Relinquitur ergo, si sint plures angeli compositi ex materia et forma, quod sit in eis distinctio materiarum secundum primum modum; et ita sequitur quod non solum specie, sed etiam genere differunt. — *de Spirit. Creat.* a. 8, c.

(1) Al. « originem ».
(2) Al. « diversa ».

Secunda ratio sumitur ex ordine universi. Manifestum est enim quod duplex est bonum universi : quoddam separatum, scilicet Deus, qui est sicut dux in exercitu ; et quoddam in ipsis rebus, et hoc est ordo partium universi, sicut ordo partium exercitus est bonum exercitus. Oportet autem quod superiores universi partes magis de bono universi participent, quod est ordo. Perfectius autem participant ordinem ea in quibus est ordo per se, quam ea in quibus est ordo per accidens tantum. Manifestum est autem quod in omnibus individu s unius speciei non est ordo nisi secundum accidens ; conveniunt enim in natura, et differunt secundum principia individuantia, et diversa accidentia, quæ per accidens se habent ad naturam speciei. Quæ autem specie differunt, ordinem habent per se, et secundum essentialia principia. Invenitur enim in speciebus rerum una abundas super aliam, sicut et in speciebus numerorum, ut dicitur in 8. *Metaphys.* (*text.* 10 ; l. 7, c. 3). In istis autem inferioribus, quæ sunt generabilia et corruptibilia, et infima pars universi, et minus participant de ordine, inveniuntur non omnia diversa habere ordinem per se ; sed quædam habet ordinem per accidens tantum, sicut individua unius speciei. In superiori autem parte universi, scilicet in corporibus cœlestibus, non invenitur ordo per accidens, sed solum per se ; cum omnia corpora cœlestia ab invicem specie differant, nec sint in eis plura individua unius speciei, sed unus tantum sol et una luna, et sic de aliis. Multo ergo magis in suprema parte universi non inveniuntur aliqua ordinata per accidens, et non per se. Et sic relinquitur quod omnes angeli ab invicem specie differunt secundum majorem et minorem perfectionem formarum simplicium, ex majori vel minori propinquitate ad Deum, qui est actus purus, et infinitæ perfectionis. — *Ibid.*

Tertia vero ratio sumitur ex perfectione naturæ angelicæ. Perfectum enim dicitur unumquoque quando nihil deest ei eorum quæ ad ipsum pertinent; et hujus quidem perfectionis gradus ex extremis rerum perpendi potest. Deo enim, qui est in supremo perfectionis, nihil deest eorum quæ pertinent ad rationem totius esse ; præhabet enim in se omnes rerum perfectiones simpliciter et excellenter, ut Dionysius (*de Myst. Theologica* c. 1 ; — Migne t. 3, col. 999 ; et *de Div. Nom.* c. 5 ante med. ; — Migne t. 3, col. 819) dicit. Individuum autem aliquod in infima parte rerum, quæ continet generabilia et corruptibilia, perfectum invenitur ex eo quod habet quidquid ad se pertinet secundum rationem individuationis suæ ; non autem quidquid pertinet ad naturam suæ speciei, cum natura suæ speciei etiam in aliis inveniatur individuis. Quod manifeste ad imperfectionem pertinere apparet, non solum in animalibus generabilibus, in quibus unum indiget alio suæ speciei ad convictum ; sed etiam in omnibus animalibus ex semine qualicunque generatis, in quibus mas indiget femina suæ speciei ad generandum ; et ulterius in omnibus generabilibus et corruptibilibus, in quibus necessaria est multitudo individuorum unius speciei, ut natura speciei, quæ non potest perpetuo conservari in uno individuo propter ejus corruptibilitatem, conservetur in pluribus. In parte autem superiori universi invenitur altior gradus perfectionis ; ubi unum individuum, ut sol, sic est perfectum, ut nihil ei desit eorum quæ ad propriam speciem pertinent ; unde et tota natura speciei concluditur sub uno individuo ; et similiter est de aliis corporibus cœlestibus. Multo ergo magis in suprema parte rerum creatarum, quæ est Deo propinquissima, scilicet in angelis, hæc perfectio invenitur, ut uni individuo nihil desit eorum quæ ad totam speciem pertinent ; et sic non sunt plura individua in una specie. Deus vero, qui est in summo perfectionis, cum nullo alio convenit non solum in specie, sed nec in genere, nec in alio prædicato univoce. — *de Spirit. Creat.* l. c. ; — 2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 4, in c. ;

Hannibaldus in 2. *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 2, in c.; 2. *c. Gent.* c. 93; 1a, q. 50, a. 4, c. et alibi.

Ad primum ergo dicendum, quod cum inquiritur de differentia vel convenientia specici, est consideratio de rebus secundum naturas ipsarum. Et secundum hoc non est loquendum de omnibus angelis sicut de natura una Deo propinquissima; sed solus primus angelus erat secundum hoc natura Deo propinquissima: in qua quidem natura est minima diversitas, quia nec secundum speciem, nec secundum numerum. — *de Spirit. Creat.* a. 8, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod ipsum esse se habet ut actus, tam ad naturas compositas quam ad naturas simplices. Sicut ergo in naturis compositis species non sumitur ab ipso esse, sed a forma; quia species prædicatur in *quid est*, esse autem pertinere videtur ad quæstionem *an est*; — sic nec in substantiis angelicis species sumitur secundum ipsum esse, sed secundum formas simplices subsistentes; quarum differentia est secundum ordinem perfectionis, ut dictum est (in c.). — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod sicut forma quæ est in subjecto vel materia, individuatur per hoc quod est esse in hoc; ita forma separata individuatur per hoc quod non est nata in aliquo esse. Sicut enim esse in hoc excludit communitatem universalis quod prædicatur de multis; ita non posse esse in aliquo. Sicut ergo hæc albedo non prohibetur habere sub se multa individua ex hoc quod est albedo, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc quod est in hoc, quod pertinet ad rationem individui; ita natura hujus angeli non prohibetur esse in multis ex hoc quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei; sed ex hoc quod non est nata recipi in aliquo subjecto, quod pertinet ad rationem individui. — *Ibid.* ad 4.

Ad quartum dicendum, quod substantias separatas non potest anima nostra corpori unita secundum essentias earum intelligere, ut sciat de eis quid sunt; quia earum essentiæ excedunt genus sensibilium naturarum, et earum proportionem, ex quibus intellectus noster cognitionem capit. Et ideo substantiæ separatæ non possunt definiri a nobis proprie, sed solum per remotionem, vel aliquam operationem ipsarum; et hoc modo definit angelos Damascenus non definitione pertinente ad speciem specialissimam, sed ad genus subalternum, quod est genus et species; unde definiri potest. — *Ibid.* ad 6.

Ad quintum dicendum, quod illud quod constituit in specie, est nobilius eo quod constituit in genere, sicut determinatum indeterminato; habet enim se determinatum ad indeterminatum ut actus ad potentiam; non autem ita quod semper illud quod constituit in specie, ad nobiliorem naturam pertineat; ut patet in speciebus animalium irrationalium: non enim constituuntur species hujusmodi per additionem alterius naturæ nobilioris supra naturam sensitivam, quæ est nobilissima in eis; sed per determinationem ad diversos gradus in illa natura. Et similiter dicendum est de intellectuali, quod est commune in angelis. — *Ibid.* ad 9.

Ad sextum dicendum, quod hoc non videtur esse universaliter verum, quod imperfectior differentia generis in plures species multiplicetur. Corpus enim dividitur per animatum et inanimatum; plures tamen videntur esse species animatorum corporum quam inanimatorum, præcipue si corpora cœlestia sint animata, et omnes stellæ ad invicem specie differant. Sed et in plantis et in animalibus est maxima diversitas specierum. Ut tamen hujus rei veritas investigetur, considerandum est, quod Dionysius Platonicis contrariam sententiam proferre videtur. Dicunt enim Platonici, quod substantiæ quo sunt primo uni propinquiores, eo sunt minoris numeri. Dionysius vero dicit in cap. 14 *Cœlestis Hierarchiæ* (Migne t. 3, col. 322), quod angeli om-

nem materialem multitudinem transcendunt. Utrumque autem verum esse, aliquis potest ex rebus corporalibus percipere ; in quibus quanto corpus aliquod invenitur superius, tanto minus habet de materia, sed in majorem quantitatem extenditur. Unde cum numerus quodammodo sit causa quantitatis continuæ, secundum quod punctum constituit unitas, et punctus lineam, ut more Platonicorum loquamur ; ita est etiam in tota rerum universitate, quod quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto plus habent de formali multitudine, quæ attenditur secundum distinctionem specierum ; et in hoc salvatur dictum Dionysii ; minus autem de multitudine materiali quæ attenditur secundum distinctionem individuorum in eadem specie ; in quo salvatur dictum Platonicorum. Quod autem est una sola species animalis rationalis, multis existentibus speciebus irrationalium, ex hoc provenit, quia animal rationale constituitur ex hoc quod natura corporea attingit in sui supremo naturam substantiarum spiritualium in sui infimo. Supremus autem gradus alicujus naturæ, vel etiam infimus, est unus tantum ; quamvis possit dici, plures esse species rationalium animalium, si aliquis poneret corpora cœlestia animata. — *Ibid.* ad 10.

Ad septimum dicendum, quod oppositio differentiarum constituentium angelicas species, accipitur secundum perfectum et imperfectum, vel excedens et excessum ; sicut est etiam in numeris ; et sicut se habent animatum et inanimatum, et alia hujusmodi. — *Ibid.* ad 18.

ARTICULUS XI

UTRUM DURATIO SUBSTANTIÆ SPIRITUALIS CREATÆ HABEAT PRIUS ET POSTERIUS.

Videtur quod duratio spiritualis creaturæ habeat prius et posterius.

1. In eo enim cujus duratio non habet prius et posterius, idem est esse et fuisse sed hoc est impossibile, quia Deus potest facere quod spiritualis creatura non esset, cum non possit facere quod non fuerit : ergo inconveniens est dicere, quod in duratione angeli non sit prius et posterius. — *Quodl.* 10, a. 4, arg. 1.

2. Præterea, nullum creatum est infinitum in actu ; sed duratio angeli est infinita ex parte post : ergo non est tota simul in actu, et ita est ibi prius et posterius. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, mensura debet esse proportionata mensurato ; sed esse spiritualis creaturæ seu angeli est finitum in actu : ergo ævum, quod est ejus mensura, est finitum, et sic idem quod prius. — *Ibid.* arg. 3.

4. Præterea, ratio æternitatis in hoc perficitur quod est tota simul, quia secundum Boethium in lib. 5. *de Consol. Philos.* (prosa 6 ; — Migne t. 63, col. 858) « æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio » ; si ergo ævum, quod est angeli duratio, non habeat prius et posterius, non videtur ab æternitate differre. — *Ibid.* arg. 4.

Sed contra : 1. Secundum Philosophum in 4. *Phys.* (*text.* 104 ; c. 11), propter prius et posterius in motu, est prius et posterius in tempore, quod mensurat motum ; sed in esse angeli non est aliquis motus, nec illud esse aliquo modo motui subjacet : ergo in ævo quod est ejus mensura, non est prius et posterius. — *Ibid.* arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, tempus nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris ; si ergo in ævo sit numerare prius et posterius, ævum nihil differt a tempore. — *Ibid.* arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod de re aliqua loqui possumus dupliciter : uno modo secundum quod est in rerum natura, alio modo secundum quod est in consideratione nostra. Primo modo accipitur substantia rei cum omnibus suis dispositionibus et operationibus, quia sine his substantia non invenitur in rerum na-

tura ; sed secundo modo potest accipi substantia absque suis dispositionibus, quia consideratio substantiæ non dependet a consideratione suarum dispositionum. Accipiendo ergo mensuram durationis secundum primum modum, sic soli Deo competit duratio quæ sit tota simul, et non alicui creaturæ; eo quod solus Deus est immutabilis quantum ad essentiam, et quantum ad omnia quæ circa essentiam considerari possunt. Quælibet autem creatura est variabilis vel secundum substantiam vel secundum aliquam dispositionem aut operationem ; et secundum hoc Augustinus, quæst. *ad Orosium* (1), ponit omnes creaturas esse in tempore, etiam angelos. Sed accipiendo mensuram durationis angeli secundo modo, prout consideratur ejus substantia absolute, ejus mensura est ævum et non tempus : de quo quidem ævo est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod in ævo est prius et posterius, sed non sicut in tempore ; in tempore namque est prius et posterius cum innovatione, in ævo autem sine innovatione. Sed hoc non est intelligibile. Impossibile est enim esse alicujus durationis duas partes simul, quarum una alteram non includat : sicut mensis includit diem, unde simul aliquid est in die et in mense ; sed duo dies et duo menses simul esse non possunt. Unde quandocunque in aliqua duratione ponuntur duæ partes, quarum una est prior et altera posterior, oportet quod una transeunte alia de novo adveniat ; et sic oportet in omni duratione, in qua est prius et posterius, quod fiat innovatio. Mensura autem durationis innovationem habere non potest, nisi illud quod per durationem mensuratur, innovationem recipere possit. Esse autem angeli est absque innovatione ; quia ex quo cœpit esse, immutabiliter perseverat ; cum nec in eo sit motus, nec sit alicui motui subjectum, sicut esse rerum corruptibilium est subjectum motui cœlesti.—*Quodl.* 10, a. 4, c.

Sic ergo si attribuatur mensura angelo secundum substantiam tantum, illa non habet prius et posterius, sic enim mensuratur eorum esse ævo. Et similiter, si attribuatur eis mensura durationis quantum ad essentialem operationem beatitudinis ; sic enim sunt in participatione æternitatis. Si vero attribuatur eis mensura durationis ratione aliarum operationum vel affectionum, sic eorum mensura habet prius et posterius, et ita etiam mensurantur tempore.—*Quodl.* 10, l. c. ; cf. 2. *Sent.* dist. 2, q. 1, a. 1, c. ; 1. *Sent.* dist. 37, q. 4, a. 1, c.

Ad primum ergo dicendum, quod rei æternæ vel æviternæ aliquid potest attribui dupliciter : *uno modo* ratione sui ipsius ; et sic non attribuitur ei neque fuisse, neque futurum esse, sed solum esse ; quia in præterito et in futuro implicatur prius et posterius, non autem in præsenti. *Alio modo* ratione mensuræ adjacentis vel subjacentis, id est ratione temporis ; et sic attribuitur ei fuisse per concomitantiam ad tempus præteritum, et futurum esse per concomitantiam ad tempus futurum. Ipsum enim momentum æternitatis adest toti tempori ; unde dicit Augustinus de Deo, quod fuit, quia nunquam defuit ; erit, quia nunquam deerit. Sic ergo Deus non potest facere angelum non fuisse, quia non potest facere quin tempus præteritum simul cum esse angeli fuerit ; potest autem facere angelum non esse, quia potest facere ut esse angeli non sit simul cum tempore quod præsens est nunc vel erit in futuro ; et sic ista diversitas magis dependet ex modo locutionis quam ex natura rei. — *Quodl.* 10, a. 4, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter : *uno modo* privative ; et sic non attribuitur nisi illis quæ habent extensionem vel quantitatem, hoc enim solum natum est habere finem ; et ita ævum nullo modo habet infinitatem neque aliquam extensionem, nisi quatenus extensio in eo consideratur ex operatione mensuræ subjacentis, scilicet temporis ; et ita nullum creatum est infini-

(1) Cf. Migne PP. Lat. t. 42, col. 672 et 673.

tum in actu. *Alio modo* dicitur infinitum negative, quia non habet finem; et sic indivisibilia dicuntur infinita, ut punctum et unitas, quia non sunt finita; et hoc modo ævum est infinitum, quia scilicet non finitur. Sic autem aliquid creatum esse secundum aliquid infinitum actu, nihil prohibet. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod per eundum modum est infinitum esse angeli et ævum. — *Ibid.* ad 3.

Ad quartum dicendum, quod inter æternitatem et ævum potest assignari triplex differentia: quarum *una* potest sumi ex præ lictis; nam æternitas mensurat ipsam substantiam æterni, secundum quod est in rerum natura, id est cum omnibus quæ ei attribuuntur, non autem ævum, ut dictum est (a. 2, ad 1). *Alia* sumitur ex hoc quod æternitas mensurat esse per se stans, unde æternitas est idem cum substantia æterni; ævum autem mensurat esse creatum quod non est per se stans, quia est aliud a substantia entis creati. *Tertia* potest sumi ex hoc quod ævum, quamvis sit interminabile ex parte finis, non tamen ex parte principii, æternitas vero ex parte utriusque. — *Ibid.* ad 4.

QUÆSTIO XXXVI

DE SPIRITUALIBUS ET CORPOREIS REBUS PER COMPARATIONEM AD INVICEM.

Deinde considerandum est de ente spirituali et corporeo per comparationem ad invicem.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR QUINQUE:

1. Utrum creatura corporalis per spiritualem producatur.
2. Utrum administretur et regatur ab illa.
3. Utrum forma corporum sint ab intelligentiis.
4. Utrum materia corporalis obediat ad nutum spirituali creaturæ.
5. Utrum corpora ei obediant ad motum localem.

ARTICULUS I

UTRUM CREATURA CORPORALIS PER SPIRITUALEM PRODUCATUR.

Videtur quod creatura corporalis per spiritualem producatur.

1. Talis est enim ordo rerum, ut inferiora gubernentur per superiora; at sicut est ordo in gubernatione rerum, ita et in productione illarum: ergo ordo requirit, ut creatura corporalis, tamquam inferior, per spiritualem, tamquam superiorem, sit producta. — 1a, q. 65, a. 3, arg. 1.

2. Præterea, diversitas effectuum demonstrat diversitatem causarum; quia idem semper facit idem. Si ergo omnes creaturæ, tam spirituales quam corporales, sunt immediate a Deo productæ, nulla esset inter creaturas diversitas, nec una magis distaret a Deo quam alia. Quod patet esse falsum, cum propter longe distare a Deo dicit Philosophus (2. *de Generat. text.* 59; c. 10) quædam corruptibilia esse. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, ad producendum effectum finitum, non requiritur virtus infinita. Sed omne corpus finitum est. Ergo per finitam virtutem spiritualis creaturæ produci potuit, et productum fuit; quia in talibus non differt esse et posse; præsertim quia nulla dignitas competens alicui secundum suam naturam, ei denegatur. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est, quod sicut supra (q. 5, a. 1, in c., et q. 8, a. 1, in c.) dictum est, a primo ente necesse est omne ens procedere immediate; ergo necesse est et corpora ab ipso primo ente esse producta.

Respondeo dicendum, quod prima productio corporalis creaturæ est per creationem, per quam etiam ipsa materia producitur; imperfectum enim est prius quam perfectum in fieri. Impossibile est autem aliquid creari nisi a solo Deo.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando. Semper autem id quod substernitur in rebus, invenitur communius quam id quod informat et restringit ipsum, sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, et materia quam forma. Quanto ergo aliquid est magis substratum, tanto a superiori causa directe procedit. Id ergo quod est primo substratum in omnibus, proprie pertinet ad causalitatem supremæ causæ. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non præsupposito in re producta aliquo quod causatur a superiori causa. Creatio autem est productio alicujus rei secundum suam totam substantiam, nullo præsupposito quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur quod nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa. Et ideo necesse est corporalem creaturam a Deo immediate processisse. — 1a, q. 65, a. 3, c.; 2. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 4, in c.

Ad primum ergo dicendum, quod in productione rerum est aliquis ordo, non quidem ut una creatura creetur ab alia, hoc enim impossibile est; sed ita quod ex divina sapientia diversi gradus in creaturis constituuntur. — 1a, l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod ipse Deus unus, absque suæ simplicitatis detrimento, diversorum cognoscitivus est. Et ideo etiam est, secundum diversa cognita, diversorum productorum causa per suam sapientiam; sicut et artifex, apprehendendo diversas formas, producit diversa artificiata. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi; quia unum et idem aliter fit a majori, aliter a minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest. — *Ibid.* ad 3.

ARTICULUS II

UTRUM CREATURA CORPORALIS ADMINISTRETUR ET REGATUR PER SPIRITUALEM.

Videtur quod creatura corporalis non administretur per angelos.

1. Secundum hoc enim corporales creaturæ reguntur providentia, quod ordinantur in finem per suas naturales operationes, quæ consequuntur naturas determinatas ipsorum. Cum igitur a spiritualibus creaturis non sint naturæ determinatæ naturalium corporum, sed a Deo immediate, videtur quod non regantur mediantibus spiritualibus creaturis. — *de Verit.* q. 5, a. 8, arg. 4.

2. Præterea, horum corporalium effectus et debiti cursus frequenter impediuntur. Sed hoc non esset, si mediantibus angelis gubernarentur; quia *aut* defectus isti acciderent eis volentibus; quod esse non potest, cum essent ad contrarium constituti, scilicet ad gubernandum creaturas in suo debito ordine; *aut* acciderent eis nolentibus; quod iterum esse non potest, quia sic beati non essent, si aliquid eis nolentibus accideret. — *Ibid.* arg. 7.

3. Præterea, quanto aliqua creatura est nobilior et potentior, tanto habet perfectiorem effectum. Causæ autem inferiores tales effectus producunt qui possunt conservari in esse, etiam remota operatione causæ producentis; sicut cultellus remota operatione fabri. Ergo multo fortius effectus divini per se ipsos subsistere possunt absque alterius causæ producentis gubernatione; et ideo non indigent per angelos gubernari. — *Ibid.* arg. 8.

4. Præterea, duplex est creaturæ actus, scilicet primus et secundus: *primus* autem est forma, et esse quod primo forma dat; quorum forma dicitur primo primus, et esse secundo primus; *secundus* autem

actus est operatio. Sed res corporales secundum actum primum sunt immediate a Deo ; ergo et actus secundi immediate causantur a Deo. Sed nullus gubernat aliquem nisi in quantum est causa operationis ejus aliquo modo. Ergo hujusmodi corporalia non gubernantur mediantibus spiritualibus. — *Ibid.* arg. 10.

5. Præterea, duplex est modus gubernationis : unus per influentiam luminis sive cognitionis, sicut magister regit scholas, et rector civitatem ; alius per influentiam motus, sicut gubernator navim. Sed spirituales creaturæ non gubernant creaturas corporales per influentiam luminis receptam sive cognitionis ; similiter nec per influentiam motus, quia movens oportet esse conjunctum mobili, ut probatur 7. *Phys.* (*text.* 10 ; c. 2), substantiæ autem spirituales his corporalibus non sunt conjunctæ ; ergo non eis mediantibus gubernantur. — *Ibid.* arg. 11.

6. Præterea, Boethius *de Consol. Philosophiæ* (l. 3, prosa 12 ante med. ; — Migne t. 63, col. 779) dicit : « Deus per se solum cuncta disponit » ; non ergo corporalia disponuntur per spiritualia. — *Ibid.* arg. 13.

7. Præterea, res quæ habent determinatum modum operandi, non indigent gubernari ab aliquo præsidente ; ideo enim indigemus gubernari, ne aliter operemur quam oporteat. Sed res corporales habent determinatas operationes a natura sibi divinitus datas. Non ergo indigent gubernatione angelorum. — 1a, q. 110, a. 1, arg. 1.

8. Præterea, inferiora in entibus gubernantur per superiora ; sed in corporibus quædam dicuntur inferiora, quædam superiora ; inferiora ergo gubernantur per superiora : non ergo est necessarium quod gubernentur per angelos. — *Ibid.* arg. 2.

9. Præterea, diversi ordines angelorum distinguntur secundum diversa officia. Sed si creaturæ corporales administrentur per angelos, tot erunt officia angelorum, quot sunt species rerum ; quod videtur inconveniens. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est : 1. quod dicit Augustinus 3. *de Trin.* (c. 4 ; — Migne t. 42, col. 873) : « Omnia corporalia quodam ordine per spiritum vitæ gubernantur » ; et Gregorius 4. *Dialog.* (c. 6 circa med. ; — Migne t. 77, col. 329) : « In hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest ». — *de Verit.* l. c. arg. 1 et 2 *Sed contra ;* 1a, l. c. arg. *Sed contra.*

2. Præterea, Hugo de sancto Victore (*de Sacramentis* l. 1, pars 5, c. 34 ; — Migne PP. Lat. t. 176, col. 263 et 264) dicit, quod ministerio angelorum non solum vita humana regitur, sed etiam ea quæ ad vitam humanam ordinantur. Sed omnia corporalia sunt ad hominem ordinata : ergo omnia gubernantur mediantibus angelis. — *de Verit.* l. c. arg. 5 *Sed contra.*

3. Præterea, prima causa non aufert operationem suam a causa secunda, sed fortificat eam, ut patet ex hoc quod in lib. *de Causis* (propos. 1) dicitur ; sed si Deus immediate omnia gubernaret, tunc secundæ causæ nullam operationem habere possent : ergo Deus gubernat inferiora per superiora. — *Ibid.* arg. 9 *Sed contra.*

4. Præterea, in universo est aliquid rectum et non regens, sicut ultima corporum ; aliquid etiam non rectum sed regens, scilicet Deus : ergo aliquid est regens et rectum, quod est medium inter utraque ; ergo Deus mediantibus creaturis superioribus regit inferiores. — *Ibid.* arg. 10 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod creatura corporalis regitur et administratur a spirituali creatura, quod potest esse manifestum ex pluribus. *Primo,* ad divinam providentiam pertinet ut ordo servetur in rebus ; congruus autem ordo est ut a supremis ad infima descendatur proportionaliter ; et ideo oportet quod divina providentia secundum quandam proportionem usque ad res ultimas perveniat. Hæc autem proportio est, ut, sicut supremæ

creaturæ sunt sub Deo, et gubernantur ab ipso, ita inferiores creaturæ sint sub superioribus, et regantur ab ipsis. Inter omnes autem creaturas sunt supremæ intellectuales, ut ex superioribus (a. 1 et 2) patet. Exigit igitur divinæ providentiæ ratio ut ceteræ creaturæ per creaturas rationales regantur. — 3. *c. Gent.* c. 78, rat. 1.

Secundo, quæcunque creatura exsequitur divinæ providentiæ ordinem, hoc habet in quantum participat aliquid de virtute sibi providentis ; sicut instrumentum non movet, nisi in quantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis. Quæ igitur amplius de virtute divinæ providentiæ participant, sunt exsecutiva divinæ providentiæ in illa quæ minus participant. Creaturæ autem intellectuales plus aliis de ipsa participant; nam cum ad providentiam requiratur dispositio ordinis, quæ fit per cognoscitivam virtutem, et exsecutio, quæ fit per operativam, creaturæ rationales utramque virtutem participant, reliquæ vero creaturæ virtutem operativam tantum. Per creaturas igitur intellectuales omnes aliæ creaturæ sub providentia divina reguntur. — *Ibid.* rat. 2.

Tertio, cuicunque a Deo datur aliqua virtus, datur ei in ordine ad effectum ipsius virtutis. Sic enim optime omnia disponuntur, dum unumquodque ordinatur ad omnia bona quæ ex ipso nata sunt provenire. Virtus autem intellectiva de se est ordinativa et regitiva ; unde videmus quod, quando conjunguntur in eodem, virtus operativa sequitur regimen virtutis regitivæ (1), sicut in homine videmus quod ad imperium voluntatis movetur membrum. Idem etiam apparet si in diversis existant; nam illi homines qui excedunt in virtute operativa, oportet quod dirigantur ab illis qui in virtute intellectiva excedunt. Ergo rerum ordo exigit ut creaturæ aliæ per creaturas intellectuales regantur. — *Ibid.* rat. 3.

(1) Al. intellectivæ.

Quarto, virtutes particulares natæ sunt moveri a virtutibus universalibus, ut patet tam in arte quam in natura. Constat autem quod virtus intellectiva est universalior omni alia virtute operativa ; nam virtus intellectiva continet formas universales, omnis autem virtus operativa tantum est ex aliqua forma operantis. Oportet igitur quod per virtutes intellectuales regantur et moveantur omnes aliæ creaturæ. — *Ibid.* rat 4.

Quinto, in omnibus potentis ordinatis, una est directiva alterius, quæ magis rationem cognoscit. Unde videmus in artibus, quod ars illa ad quam pertinet finis ex quo sumitur ratio totius artificii, dirigit illam et imperat illi quæ artificium operatur ; sicut ars gubernatoria navifactivæ, et illa quæ formam inducit, imperat ei quæ materiam disponit; instrumenta autem quæ non cognoscunt aliquam rationem, reguntur tantum. Cum ergo solæ intellectuales creaturæ rationes ordinis rerum creaturum cognoscere possint, earum erit regere et gubernare omnes alias creaturas. — *Ibid.* rat. 5.

Sexto, quod per se est, est causa ejus quod est per aliud; solæ autem creaturæ intellectuales operantur per se ipsas, utpote suarum operationum per liberum voluntatis arbitrium dominæ existentes ; aliæ vero creaturæ ex necessitate naturæ operantur, tamquam ab alio motæ. Creaturæ igitur intellectuales per suam operationem sunt motivæ et regitivæ aliarum creaturarum. — *Ibid.* rat. 6.

Septimo, causa productionis rerum in esse est divina bonitas, ut Dionysius (*de Cœlesti Hierarchia* c. 4 post princ. ; — Migne t. 3, col. 178) et Augustinus (*Enchiridion* c. 23 ; — Migne t. 40, col. 244) dicunt. Voluit enim Deus perfectionem suæ bonitatis, secundum quod possibile est creaturæ, alteri communicare. Divina autem bonitas duplicem habet perfectionem : unam secundum se, prout scilicet omnem perfectionem supereminenter in se continet; aliam prout influit in res, secundum scilicet quod est causa rerum ;

unde divinæ bonitati congruebat ut utraque creaturæ communicaretur; ut scilicet res creata non solum a divina bonitate haberet quod esset et bona esset, sed etiam quod alii esse et bonitatem largiretur. Sicut etiam sol per diffusionem radiorum suorum non solum facit corpora illuminata, sed etiam illuminantia; hoc tamen ordine servato, ut illa quæ magis sunt soli conformia plus de lumine recipiant, ac per hoc non solum sufficienter sibi, sed etiam ad influendum aliis. Unde et in ordine universi creaturæ superiores ex influentia divinæ bonitatis habent non solum quod in se ipsis bonæ sint, sed etiam quod sint causa bonitatis aliorum, quæ extremum modum participationis divinæ bonitatis habent; quam scilicet participant ad hoc solum ut sint, non ut alia causent; et inde est quod semper agens est nobilius patiente, ut Augustinus dicit (*de Genes. ad Litt.* l. 12, c. 16 circa med.; Migne t. 34, col. 467) et Philosophus (3. *de Anima text.* 19; c. 5). Inter superiores autem creaturas maxime propinquæ sunt Deo creaturæ rationales, quæ ad Dei similitudinem sunt, vivunt et intelligunt; unde eis non solum a divina bonitate confertur ut super alia influant, sed etiam ut eundum modum influendi retineant quo influit Deus; scilicet per voluntatem et non per necessitatem naturæ; unde omnes inferiores creaturas gubernat et per creaturas spirituales, et per creaturas corporales digniores; sed per creaturas corporales hoc modo providet, quod non facit eas providentes, sed agentes tantum; per spirituales autem hoc modo providet, quod eas providentes facit. Sed in creaturis etiam rationalibus ordo invenitur. Ultimum enim gradum in eis rationales animæ tenent, et earum lumen est obumbratum respectu luminis quod est in angelis; unde et particularem cognitionem habent, ut dicit Dionysius (*de Cœlesti Hierarchia* c. 12; — Migne t. 3, col. 291); et inde est quod eorum providentia coarctatur ad pauca, scilicet ad res humanas, et ad ea quæ in usum vitæ humanæ venire possunt. Sed providentia angelorum universalis est, et extenditur super omnes creaturas corporales; et ideo tam a Sanctis quam a philosophis dicitur, quod omnia corporalia mediantibus angelis a divina providentia reguntur vel gubernantur. In hoc tamen oportet nos a philosophis differre, quod quidam illorum ponunt angelorum providentia non solum administrari corporalia, sed etiam creata esse; quod est falsum, sicut supra ostensum est (a. 1, c.). Unde oportet ponere, secundum Sanctorum sententias, quod administrentur mediantibus angelis hujusmodi corporalia per viam motus tantum; scilicet in quantum movent superiora corpora, ex quorum motibus causantur inferiorum corporum motus. — *de Verit.* q. 5, a. 8, c.; 3. *c. Gent.* c. 78; 1a, q. 110, a. 1, in c.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis institutio naturæ, per quam res corporales inclinantur in finem, sit immediate a Deo; tamen earum motus et actio potest esse mediantibus angelis; sicut etiam rationes seminales sunt in natura inferiori tantum a Deo, tamen per providentiam agricolæ adjuvantur, ut in actum exeant; unde sicut agricola gubernat pullulationem agri, ita per angelos omnis administratio creaturæ corporalis administratur. — *de Verit.* l. c. ad 4.

Ad secundum dicendum, quod sicut voluntas Dei gubernantis, non causat defectus qui in rebus sunt, sed permittit eos; ita etiam omnino est de voluntatibus angelorum, quæ divinæ voluntati conformantur perfecte. — *Ibid.* ad. 7.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Avicenna in *Metaphys.* (tract. 6, c. 1 et 2), nullus effectus remanere potest, si tollatur id quod erat causa ejus in quantum hujusmodi. Sed in causis inferioribus quædam sunt causæ fiendi, quædam essendi; et dicitur causa fiendi quæ educit formam de potentia materiæ per motum, sicut faber est causa efficiens cultelli; causa vero essendi rei est illud a quo esse rei dependet per se, sicut esse luminis in

aere dependet a sole. Ablato ergo fabro cessat ipsum fieri cultelli, non autem esse ejus ; absente vero sole, cessat esse luminis in aere; et similiter actione divina cessante, esse creaturæ omnino deficeret, cum Deus non sit solum causa fiendi rebus, sed etiam essendi. — *Ibid.* ad 8.

Ad quartum dicendum, quod plura requiruntur ad actum secundum quam ad actum primum ; et ideo non est inconveniens ut aliquid sit causa alicujus quantum ad motum et operationem, quod non sit causa ejus quantum ad esse. — *Ibid.* ad 10.

Ad quintum dicendum, quod spiritualis creatura gubernat corporalem per influentiam motus; nec oportet propter hoc quod omnibus corporalibus conjungatur, sed eis solum quæ immediate movent, scilicet corporibus primis ; nec eis conjunguntur ut formæ, sicut quidam posuerunt, sed sicut motores tantum. — *Ibid.* ad. 11.

Ad sextum dicendum, quod cum per alterum aliquid fieri dicitur, hæc præpositio *per* importat causam operationis. Sed cum operatio sit media inter operantem et operatum, potest importare causam operationis secundum quod terminatur ad operatum; et sic per instrumentum dicimus aliquid fieri ; vel secundum quod exit ab operante; et sic dicitur aliquid fieri per formam agentis (non enim instrumentum est causa agentis ut agat, sed forma agentis solum vel aliquis superior agens); instrumentum vero causa est operato quod actionem agentis suscipat. Cum ergo dicitur, quod Deus per se solum cuncta disponit, ly *per* denotat causam dispositionis divinæ, secundum quod exit a disponente Deo; et sic per se solum dicitur disponere, quia nec ab alio superiori disponente movetur, nec per formam extraneam, quæ non sit ipse, disponit, sed per propriam bonitatem. — *Ibid.* ad 13.

Ad septimum dicendum, quod res corporales habent determinatas actiones; sed has actiones non exercent nisi secundum quod moventur ; quia proprium corporis est quod non agat nisi per motum. Et ideo oportet quod creatura corporalis a spirituali moveatur. — 1a, q. 110, a. 1, ad 1.

Ad octavum dicendum, quod ratio ista procedit secundum opinionem Aristotelis (12. *Metaphys. text.* 44 ; l. 11, c. 8), qui posuit, quod corpora cœlestia moventur a substantiis spiritualibus; quarum numerum conatus fuit assignare secundum numerum motuum qui apparent in corporibus cœlestibus. Sed non posuit, quod essent aliquæ substantiæ spirituales quæ haberent immediatam præsidentiam supra inferiora corpora, nisi forte animas humanas; et hoc ideo, quia non consideravit aliquas operationes in inferioribus corporibus exerceri nisi naturales, ad quas sufficiebat motus corporum cœlestium. — Sed quia nos ponimus multa in corporibus inferioribus fieri præter naturales actiones corporum, ad quæ non sufficiunt virtutes cœlestium corporum; ideo secundum nos necesse est ponere quod angeli habeant immediatam præsidentiam non solum supra cœlestia corpora, sed etiam supra corpora inferiora. — *Ibid.* ad 2.

Ad nonum dicendum, quod de substantiis immaterialibus diversimode philosophi sunt loculi. Plato enim posuit (*Phædon.* c. 49 (Didot) ; *Parmenid.* c. 6), substantias immateriales esse rationes et species sensibilium corporum, et quasdam aliis universaliores; et ideo posuit substantias immateriales habere præsidentiam immediatam circa omnia sensibilia corpora et diversas circa diversa. Aristoteles autem posuit (12. *Metaphys. text.* 43 ; l. 11, c. 8), quod substantiæ immateriales non sunt species corporum sensibilium, sed aliquid altius et universalius; et ideo non attribuit eis immediatam præsidentiam supra singula corpora, sed solum supra universalia agentia, quæ sunt corpora cœlestia. Avicenna vero mediam viam secutus est. Posuit enim (*Metaphys.* tract. 9, c. 4 et 5) cum Platone aliquam sub-

stantiam spiritualem præsidentem immediate sphæræ activorum et passivorum ; eo quod, sicut Plato ponebat quod formæ horum sensibilium derivantur a substantiis immaterialibus, ita etiam Avicenna hoc posuit. Sed in hoc a Platone differt, quod posuit unam tantum substantiam immaterialem præsidentem omnibus corporibus inferioribus, quam vocavit « intelligentiam agentem » (l. c. c. 3). — *Ibid.* ad 3.

Doctores autem sancti posuerunt, sicut et Platonici, diversas rebus corporeis substantias spirituales esse præpositas. Dicit enim Augustinus in *Libro 83 Quæst.* (q. 79 ; — Migne t. 40, col. 90): « Unaquæque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi præpositam ». Et Damascenus dicit (*de Fide Orthod.* l. 2, c. 4 ; — Migne t. 94, col. 875): « Diabolus erat ex iis angelicis virtutibus qui præerant terrestri ordini ». Et Origenes dicit super illud *Num.* 22, 27: *cum vidisset asina angelum* (homilia 14 ; — Migne t. 12, col. 680), quod « opus est mundo angelis, qui præsunt super bestias, et præsunt animalium nativitati, et plantationum et virgultorum et ceterarum rerum incrementis ». Sed hoc non est ponendum propter hoc, quod secundum suam naturam unus angelus magis se habeat ad præsidendum animalibus quam plantis ; quia quilibet angelus, etiam minimus, habet altiorem virtutem et universaliorem quam aliquod genus corporalium. Sed est ex ordine divinæ sapientæ, quæ diversis rebus diversos rectores præposuit. Nec tamen sequitur quod sint tot ordines angelorum quot sunt rerum species, quia ordines angelorum distinguuntur secundum generalia officia. — *Ibid.*

His omnibus autem concordat quod dicitur in lib. *de Causis* (propos. 23) : « Omnis intelligentia scit res per hoc quod ipsa est intelligentia, et regit eas per hoc quod est divina » ; et similis huic invenitur in libro Proculi propositio 134 sub his verbis : « Omnis divinus intellectus intelligit quidem ut intellectus, providet autem ut Deus ». Ad cujus evidentiam considerandum est, quod in propos. 19 dicitur, quod ex intelligentiis quædam est divina, quædam non divina. Supremi quidem intellectus vel intelligentiæ divini nominantur propter abundantem participationem divinæ bonitatis ex propinquitate ad Deum. Quod autem abundanter participat proprietatem alicujus rei, assimilatur rei non solum in forma, sed etiam in actione : sicut patet in sole : quia eorum quæ illuminantur a sole quædam participant lumen solis solum quantum ad hoc quod videantur, quædam vero quantum ad hoc quod alia illuminent, quod est propria actio solis; sicut patet de luna. Quia vero forma est principium actionis, necesse est quod omne illud quod ex abundanti participatione influxus superioris agentis acquirit actionem ejus, habeat duas actiones : unam scilicet secundum propriam formam, aliam vero secundum formam participatam a superiori agente : sicut cultellus ignitus secundum propriam formam incidit; in quantum vero est ignitus, urit. Sic igitur et supremarum intelligentiarum unaquæque quæ divina dicitur, habet duplicem actionem : unam quidem in quantum participat abundanter bonitatem divinam, aliam autem secundum propriam naturam. Est autem proprium intelligentiæ in quantum hujusmodi intelligere res. Et ideo intelligentia divina, in quantum est intelligentia, est rerum cognoscitiva. Proprium autem est Dei, qui est ipsa essentia bonitatis, ut se aliis communicet. Videmus enim quod unumquodque, id quantum est perfectum et actu ens, similitudinem suam aliis communicat. Unde id quod est essentialiter actus et bonitas, scilicet Deus, et essentialiter et primordialiter communicat suam bonitatem rebus. Et hoc pertinet ad regimen ipsius ; nam regentis proprium est perducere ea quæ reguntur ad finem debitum, quod est bonum. Sic igitur intelligentia divina, in quantum participat abundanter bonitatem divinam, ipsa fit

regitiva rerum. — *de Causis* propos. 23.

ARTICULUS III

UTRUM FORMÆ CORPORUM SINT AB IMMATERIALIBUS SUBSTANTIIS.

Videtur quod formæ corporum sint ab immaterialibus substantiis.

1. Dicit enim Boethius in lib. *de Trin.* (c. 2; — Migne t. 64, col. 1250), quod « a formis quæ sunt sine materia, veniunt formæ quæ sunt in materia »; formæ autem quæ sunt sine materia, sunt substantiæ spirituales; formæ autem quæ sunt in materia, sunt formæ corporum : ergo formæ corporum sunt a spiritualibus substantiis. — 1a, q. 65, a. 4, arg. 1.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad id quod est per essentiam; sed spirituales substantiæ per suam essentiam sunt formæ; creaturæ autem corporales, participant formas : ergo formæ corporalium rerum sunt a spiritualibus substantiis derivatæ. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, spirituales substantiæ magis habent virtutem causandi quam corpora cœlestia; sed corpora cœlestia causant formas in istis inferioribus; unde dicuntur esse generationis et corruptionis causa : ergo multo magis a spiritualibus substantiis formæ quæ sunt in materia derivantur. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est, quod dicit Augustinus 3. *de Trin.* (c. 8; — Migne t. 42, col. 875), « quod non est putandum angelis ad nutum servire hanc corporalem materiam, sed potius Deo »; illi autem ad nutum dicitur servire corporalis materia, a quo speciem recipit : non ergo formæ corporales sunt ab angelis, sed a Deo. — *Ibid.* arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod aliqualiter formæ quæ sunt in rebus corporalibus procedunt ab intellectualibus substantiis, aliqualiter vero non.

Et quidem quod formæ rerum corporalium ab intellectualibus substantiis *non procedant*, videtur necessarium, si attendatur ad duo : — et *primo* quidem ad id quod 7. *Metaphys.* (*text.* 26 et 27; l. 6, c. 8) ab Aristotele dicitur, quod scilicet id quod proprie fit est compositum. Formæ autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quod ipsæ generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis et corruptis; quia etiam formæ non habent esse, sed composita habent esse per eas; sic enim alicui competit fieri, sicut et esse. Et ideo, cum simile fiat a suo simili, non est quærenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis; sed aliquod compositum, secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formæ corporales causantur, non quasi influxæ ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito. — *Secundo*, si attendatur ad primam creaturarum productionem, in qua non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum, necesse est quod formæ corporales, quas in prima productione corpora habuerunt, sint immediate a Deo productæ, cui soli obedit materia, tamquam propriæ causæ. — 1a, q. 65, a. 4, c. — Et sic ex his duobus apparet formas corporales non esse aut fluere a formis separatis.

Est tamen aliud, quod si attendatur, sic necesse videtur formas materiales aliqualiter ab immaterialibus *procedere*. — Videmus siquidem, quod corpus elementorum in se dominantium motus sequitur; puta quod lapis movetur ad medium, secundum proprietatem terræ dominantis in eo; metalla etiam secundum proprietatem aquæ habent frigidandi virtutem. Quæcunque igitur actiones et motus elementatorum corporum sunt secundum proprietatem et virtutem elementorum, ex quibus talia corpora componuntur. Tales actiones et motus habent manifestam originem, de qua nulla emergit dubitatio. — *Opusc.* 34 post. princ.

Sunt autem quædam operationes talium corporum quæ a virtutibus elementorum causari non possunt; puta quod magnes attrahit ferrum, et quod quædam medicinæ quosdam determinatos humores purgant, et determinatis corporis partibus. Oportet igitur tales actiones in altiora principia reducere. — Est autem considerandum, quod aliquod agens inferius secundum superioris agentis virtutem dupliciter agit vel movetur : uno modo in quantum actio procedit ab eo secundum formam vel virtutem sibi impressam a superiori agente, sicut luna illuminata per lumen a sole receptum. Alio modo agit per solam virtutem superioris agentis nulla forma recepta ad agendum, sed per solum motum a superiori agente movetur; sicut carpentator utitur serra ad secandum. Quæ quidem sectio est principaliter actio artificis, secundario vero serræ in quantum ab artifice movetur; non quod talis actio sequatur formam aliquam vel virtutem quæ in serra remaneat post motionem artificis. — Si qua autem (1) elementaria corpora a superioribus agentibus aliquas actiones vel motus participant, oportet altero dictorum modorum hoc esse, scilicet quod tales actiones consequantur aliquas formas vel virtutes impressas corporibus elementatis a superioribus agentibus, vel quod tales actiones consequantur solam motionem elementarium corporum a dictis agentibus. — *Opusc.* 34 post princ.

Superiora autem agentia, quæ naturam elementatorum et elementorum excedunt, sunt non solum corpora cœlestia, sed etiam superiores substantiæ separatæ. Ex utriusque autem aliquæ actiones vel motus in corporibus inferioribus inveniuntur, quæ non procedunt ab aliqua forma inferioribus corporibus impressa, sed solum ex superiorum agentium motione : aqua enim maris fluens et refluens talem motum sortitur præter proprietatem elementi ex virtute lunæ, non per aliquam formam sibi impressam, sed ex lunæ motione, qua scilicet aqua movetur a luna. — Apparent etiam quarundam nigromanticarum imaginum quidam effectus, qui procedunt non ab aliquibus formis quas susceperint dictæ imagines, sed a dæmonum actione, qui in dictis imaginibus operantur ; quod quidem quandoque contingere credimus operatione divina, vel bonorum angelorum ; et simile est de reliquiis Sanctorum miracula operantium. — *Ibid.*

Patet autem non omnes operationes corporum elementatorum occultas operationes habentium esse tales. *Primo quidem*, quia dictæ operationes quæ non consequuntur aliquam formam impressam, non inveniuntur communiter in omnibus quæ sunt ejusdem speciei : non enim omne os et omnes reliquiæ Sanctorum tangendo sanant, sed aliquorum, et aliquando, nec omnes imagines hujusmodi habent effectus ; nec omnis aqua fluit et refluit secundum motum lunæ. *Quædam vero* operationes occultæ inveniuntur in quibusdam corporibus, quæ similiter inveniuntur in omnibus quæ sunt ejusdem speciei ; sicut omnis magnes attrahit ferrum. Unde relinquitur tales operationes consequi aliquod intrinsecum principium commune habentibus hanc speciem. Sunt etiam quædam corpora inferiora, quæ quandocunque adhibentur suis passivis, similes effectus producunt ; sicut reubarbarum semper purgat determinatum humorem. Unde relinquitur talem actionem provenire ex aliqua virtute indita et permanente in tali corpore. — *Ibid.*

Restat autem considerare, quod sit istud principium intrinsecum permanens a quo tales operationes procedunt. Patet autem hoc principium potentiam quandam esse. Potentiam enim dicimus principium intrinsecum quo agens agit, vel patiens patitur; quæ quidem potentia, secundum quod refertur ad ultimum quod aliquid potest, accipit nomen et rationem virtutis. Talis autem virtus, quæ est talium actionum vel passionum principium, maxime ostenditur ex forma rei specifica derivari. Omne enim accidens, quod est

(1) Al. « enim ».

alicujus speciei proprium, derivatur ex principiis essentialibus illius speciei. Et inde est quod ad demonstrandum proprias passiones de suis subjectis, accipimus pro causa definitionem designantem essentialia principia rei. Est autem essentiæ et quidditatis principium forma in determinata materia existens. Oportet igitur tales virtutes procedere a formis talium rerum secundum quod in propriis materiis existunt. Deinde, cum natura rei dicatur forma vel materia illius, si qua virtus rei ab his derivetur, non erit tali rei naturalis virtus, et per consequens nec actio nec passio a tali virtute procedens erit naturalis. Tales autem actiones quæ sunt præter naturam non sunt diuturnæ, sicut quod aqua calefacta calefacit; actiones autem occultæ, de quibus nunc loquimur, eodem modo se habent semper vel ut frequenter. Relinquitur ergo virtutes quæ sunt harum actionum principia essentiales esse, et a forma procedere, secundum quod in tali materia existit. — Formarum autem substantialium Platonici quidem principium attribuebant in formis separatis. Sed hoc est inconveniens: *tum* quia formæ non fiunt, sed composita, unumquodque autem fit a simili, ut dictum est; *tum* quia formas absque materia existentes oportet esse immobiles, quia motus est actus existentis in potentia, quod primæ materiæ convenit; unde oportet quod semper eodem modo se habeant. A causa autem eodem modo se habente, procedunt formæ eodem modo se habentes; quod quidem in formis inferiorum corporum non apparet propter generationem et corruptionem talium corporum. Relinquitur ergo quod principia formarum talium corporum corruptibilium sunt corpora cœlestia, quæ diversimode se habentia secundum accessum et recessum, generationem et corruptionem causant in his inferioribus. Procedunt tamen tales formæ a substantiis separatis, ut a primis principiis, quæ mediante virtute et motu corporum cœlestium imprimunt formas apud se intellectas in materiam corporalem. — *Opusc.* 34. — Et hinc est quod Commentator dicit in 11. *Metaphys. text.* 18, quod formæ materiales habent duplex esse, *unum* in actu secundum quod in rebus sunt, et *aliud* in potentia activa secundum quod sunt in motoribus orbium. — 1. *Sent.* dist. 36, q. 2, a. 1, in c.

Et ex his patet qualiter formæ rerum corporalium fluant et deriventur a formis separatis et qualiter non : non enim derivantur ab illis tamquam influentibus formas, sed tamquam moventibus ad formas. — 1a, l. c.; *Opusc.* 34; 1. *Sent.* l. c.

Ad primum ergo dicendum, quod Boethius intelligit per formas quæ sunt sine materia, rationes rerum quæ sunt in mente divina. Si tamen per formas quæ sunt sine materia, intelligit angelos, dicendum est, quod ab eis veniunt formæ quæ sunt in materia, non per influxum, sed per motum. — 1a, q. 65, a. 4, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod formæ participatæ in materia reducuntur non ad formas aliquas per se subsistentes rationis ejusdem, ut Platonici posuerunt; sed ad formas intelligibiles vel intellectus angelici, a quibus per motum procedunt; vel altius ad rationes intellectus divini, a quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod corpora cœlestia causant formas in istis inferioribus non influendo, sed movendo. — *Ibid.* ad 3.

ARTICULUS IV

UTRUM MATERIA CORPORALIS OBEDIAT SPIRITUALI CREATURÆ AD NUTUM.

Videtur quod materia corporalis obediat angelis ad nutum.

1. Major est enim virtus angeli, quam virtus animæ; sed conceptioni animæ maxime obedit natura corporalis; immu-

tatur enim corpus hominis ex conceptione animæ, ad calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et ægritudinem: ergo multo magis secundum conceptionem angeli materia corporalis transmutatur. — 1a, q. 110, a. 2, arg. 1.

2. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior; sed virtus angeli est superior quam virtus corporalis; corpus autem sua virtute potest transmutare materiam corporalem ad formam aliquam; sicut patet cum ignis generat ignem : ergo multo fortius virtute sua angeli possunt materiam corporalem transmutare ad aliquam formam. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, tota natura corporalis administratur per angelos, ut dictum est (a. 2); et sic videtur quod corpora se habent ad angelos sicut instrumenta; nam ratio instrumenti est quod sit movens motum. Sed in effectibus aliquid invenitur ex virtute principalium agentium, quod non potest esse per virtutem instrumenti; et hoc est id quod est principalius in effectu: sicut digestio nutrimenti est per virtutem caloris naturalis, qui est instrumentum animæ nutritivæ; sed quod generetur caro viva, est ex virtute animæ. Similiter quod secatur lignum, pertinet ad serram; sed quod perveniatur ad formam lecti, est ex virtute artificis. Ergo forma substantialis, quæ est principalius in effectibus corporalibus, est ex virtute angelorum; materia ergo obedit ad sui informationem angelis.— *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est, quod dicit Augustinus 3. *de Trin.* (c. 8; — Migne t. 42, col. 875): « Non est putandum istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed soli Deo ». — *Ibid.* arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod hæc fuit positio Avicennæ (*de Anima* l. 6, c. 2, et l. 8, c. ult.), quod substantiis separatis multo magis obedit materia ad productionem alicujus effectus, quam contrariis agentibus in natura; unde ponit, quod ad apprehensionem prædictarum substantiarum sequitur interdum effectus aliquis in istis inferioribus, vel pluviarum, vel sanitatis alicujus infirmi, absque aliquo corporeo agente medio. Cujus quidem signum ab anima nostra accepit, quæ cum fuerit fortis in sua imaginatione, ad solam apprehensionem immutatur corpus : sicut cum quis ambulans super trabem in alto positam cadit de facili, quia imaginatur casum ex timore; non autem caderet, si esset trabes illa posita super terram, unde casum timere non posset. Manifestum est etiam quod ad solam apprehensionem animæ calescit corpus, sicut accidit in concupiscentibus vel iratis; aut etiam infrigidatur, sicut accidit in timentibus. Quandoque etiam immutatur ex forti apprehensione ad aliquam ægritudinem, puta febrem vel etiam lepram. Et per hunc modum dicit, quod si anima sit pura, non subjecta corporalibus passionibus, et fortis in sua apprehensione, obedit apprehensioni ejus non solum corpus proprium, sed corpora etiam exteriora; adeo quod ad ejus apprehensionem sanetur aliquis infirmus, vel aliquid aliud hujusmodi. Et hoc ponit esse causam fascinationis, quia anima alicujus vehementer affecta in malevolentia, habet impressionem nocumenti in aliquem, maxime puerum, qui propter corporis teneritudinem est facile susceptivus impressionum. Unde vult, quod multo amplius ad apprehensionem substantiarum separatarum, quas ponit animas vel motores orbium, sequatur aliqui effectus in istis inferioribus absque actione alicujus corporalis agentis. — 3. *c. Gent.* c. 103.

Hæc autem positio satis consona est aliis suis positionibus. Ponit enim, quod omnes formæ substantiales effluunt in hæc inferiora a substantia separata, et quod corporalia agentia non sunt nisi disponentia materiam ad suscipiendam impressionem agentis separati. Quod quidem non est verum secundum Aristotelis doctrinam, qui probat 7. *Metaphys.* (*text.* 28 sqq.; l. 6, c. 8), quod formæ quæ sunt in

materia non sunt a formis separatis, sed a formis quæ sunt in materia ; sic enim invenitur similitudo inter faciens et factum. — 3. *c. Gent.* c. 103.

Exemplum etiam quod sumitur de impressione animæ in corpus, non multum adjuvat ejus intentionem. Non enim ex apprehensione sequitur immutatio corporis, nisi apprehensioni adjuncta fuerit affectio aliqua, ut gaudii vel timoris vel concupiscentiæ aut alterius passionis. Hujusmodi autem passiones accidunt cum aliquo determinato motu cordis, ex quo sequitur ulterius immutatio totius corporis, vel secundum motum localem, vel secundum alterationem aliquam. Unde adhuc remanet quod apprehensio spiritualis non alterat corpus nisi mediante motu locali. — *Ibid.*

Quod autem de fascinatione inducit, non ab hoc accidit, quod apprehensio unius immediate immutet corpus alterius, sed quia mediante motu cordis immutat corpus conjunctum, cujus immutatio pervenit ad oculum, a quo infici potest aliquid extrinsecum, præcipue si sit facile immutabile, sicut etiam oculus menstruatæ inficit speculum. — *Ibid.*

Sic ergo dicendum, quod materia corporalis non obedit spirituali creaturæ ad nutum. Unde substantia spiritualis creata propria virtute nullam formam inducere potest in materiam corporalem, quasi materia ad hoc sibi obediente, ut exeat in actum alicujus formæ, nisi per motum localem alicujus corporis. Est enim hoc in virtute substantiæ spiritualis creatæ, ut corpus obediat sibi ad motum localem ; movendo autem localiter aliquod corpus, adhibere potest aliqua naturaliter activa ad effectus aliquos producendos; sicut etiam ars fabrilis adhibet ignem ad mollificationem ferri. — *Ibid.*

Circa quod tamen considerandum est, quod cum res aliquas naturales spirituales creaturæ adhibent ad aliquos determinatos effectus, utuntur eis quasi instrumentis quibusdam, sicut medicus utitur ut instrumentis aliquibus herbis ad sanandum. Ex instrumento autem procedit non solum suæ virtuti correspondens effectus, sed etiam aliquid ultra propriam virtutem, in quantum agit in virtute principalis agentis. Serra enim et securis non possunt facere lectum, nisi in quantum agunt ut motæ ab arte et ad talem effectum ; nec calor naturalis posset carnem generare, nisi virtute animæ vegetabilis, quæ eo utitur quasi quodam instrumento. Conveniens est igitur quod ex ipsis rebus naturalibus proveniant aliqui altiores effectus, ex hoc quod spirituales substantiæ eis utuntur quasi instrumentis quibusdam ; — et hi effectus nobis videntur mirabiles ob duas causas : *primo*, quia per spirituales substantias tales causæ modo nobis inconsueto ad proprios effectus apponuntur ; unde ingeniosorum artificum opera mira redduntur, cum ab aliis non percipitur qualiter operantur. *Alio modo* ex hoc quod causæ naturales appositæ ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis sortiuntur ex hoc quod sunt instrumenta spiritualium substantiarum. — 3. *c. Gent.* c. 103 ; 1a, q. 110, a. 2, in c. ; *de Pot.* q. 6, a. 3, in c. ; *Quodl.* 9, a. 10.

Ad primum ergo dicendum, quod nostra anima unitur corpori ut forma ; et sic non est mirum, si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius ; præsertim cum motus sensitivi appetitus, qui fit cum quadam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis. Angelus autem non sic se habent ad corpora naturalia; unde ratio non sequitur. — 1a, l. c., ad 1.

Ad secundum dicendum, quod id quod potest virtus inferior, potest superior, sed excellentiori modo : sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus ; et sic angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quam agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia tamquam causa superior. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet ex virtute angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus, ad quæ

agentia corporalia non sufficerent, sicut patet ex supra dictis (art. præced. in c.). Sed hoc non est angelis obedire materiam ad nutum — sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis faciunt per ignem secundum aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret — ; cum reducere materiam in actum formæ substantialis non excedat virtutem corporalis agentis, quia simile natum est sibi facere simile. — *Ibid.* ad 3.

ARTICULUS V

UTRUM CORPORA OBEDIANT SPIRITUALIBUS CREATURIS AD MOTUM LOCALEM.

Videtur quod corpora non obediant spiritualibus creaturis ad motum localem.

1. Motus enim localis corporum naturalium sequitur formas eorum ; sed angeli non causant formas naturalium rerum, ut dictum est (a. 3 et 4) : ergo neque possunt causare in eis motum localem. — 1a, q. 110, a. 3, arg. 1.

2. Præterea, in 8. *Phys.* (*text.* 54 ad 60; c. 7) probatur, quod motus localis est primus motuum ; sed angeli non possunt causare alios motus transmutando materiam formaliter : ergo neque etiam possunt causare motum localem. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, membra corporis obediunt conceptioni animæ ad motum localem, in quantum habent in se ipsis aliquod principium vitæ; in corporibus autem naturalibus, non est aliquod principium vitæ : ergo non obediunt angelis ad motum localem. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est, quod Augustinus dicit 3. *de Trin.* (c. 8 et 9 ; — Migne t. 42, col. 876 ad 878), quod angeli adhibent semina corporalia ad aliquos effectus producendos; sed hoc non possunt facere nisi localiter movendo : ergo corpora obediunt eis ad motum localem. — *Ibid.* arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod sicut Dionysius dicit *de Div. Nom.* (c. 7; — Migne t. 3, col. 871), divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. Ex quo patet quod creatura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori. Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur in 8. *Phys.* (*text.* 57 ; c. 7.) Cujus ratio est, quia mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum in quantum hujusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum. Et ideo natura corporalis nata est moveri immediate a natura spirituali secundum locum. Unde et philosophi posuerunt suprema moveri localiter a spiritualibus substantiis. Unde videmus quod anima movet corpus primo et principaliter motu locali. — 1a, q. 110, a. 3, c. ; 3. *c. Gent.* c. 103 ; *de Pot.* q. 6, a. 3 ; *Quodl.* 9, a. 10.

Ad primum ergo dicendum, quod in corporibus sunt alii motus locales præter eos qui consequuntur formas; sicut fluxus et refluxus maris non consequitur formam substantialem aquæ, sed virtutem lunæ ; et multo magis aliqui motus locales consequi possunt virtutem spiritualium substantiarum. — 1a, l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod angeli causando motum localem tamquam priorem, per eum causare possunt alios motus, adhibendo scilicet agentia corporalia ad hujusmodi effectus producendos, sicut supra (art. præced. in c.) dictum est. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod angeli habent virtutem minus contractam quam animæ. Unde virtus motiva animæ contrahitur ad corpus unitum, quod per eam vivificatur, quo mediante alia potest movere. Sed virtus angeli non est contracta ad aliquod corpus; unde potest corpora non conjuncta movere localiter. — *Ibid.* ad 3.

QUÆSTIO XXXVII (1)

* DE ANIMA RATIONALI SEPARATA.

Deinde considerandum est de anima separata. Consideratio autem illius erit in octo partes dispertita ; nam *primo* agemus de anima separata per ordinem ad proprium scientificum, *secundo* de proprio illius statu, *tertio* de loco, *quarto* de motu locali sui, *quinto* de motu locali corporum, *sexto* de cognitione ejusdem, *septimo* de locutione, *octavo* de inclinatione illius ad corpus, quod ante separationem vivificavit.

CIRCA PRIMUM QUÆRITUR :

* Utrum consideratio animæ separatæ pertineat ad metaphysicum, an vero ad physicum.

ARTICULUS

* UTRUM CONSIDERATIO ANIMÆ SEPARATÆ PERTINEAT AD METAPHYSICUM, AN VERO AD PHYSICUM.

Videtur quod consideratio animæ separatæ pertineant ad physicum, non autem ad metaphysicum.

1. Dicit enim Philosophus 6. *Metaph.* (*text.* 2 ; l. 5, c. 1), quod Physica est circa substantiam secundum rationem ut plurimum inseparabilem, solum. Sed hoc dicit, quia physicus etiam agit de substantia animæ separabilis : ergo consideratio animæ separatæ spectat ad physicum. — 6. *Metaphys.* l. 1.

2. Præterea, anima separata est forma habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad unionem ; nam secundum se convenit animæ uniri, et separatio illius a corpore est præter ejus naturam (1a, q. 76, a. 1, ad 6) ; sed Physica considerat omnes formas secundum se unibiles corpori sive actu sint unitæ sive non, sicut considerat omnia corpora levia sive sint sursum sive deorsum : ergo anima rationalis separata pertinet ad physicum.

3. Præterea, res definibilis per ordinem ad materiam pertinet ad physicum, ut docet Philosophus 6. *Metaphys.* (*text.* 2 ; l. 5, c. 1) et 1. *de Anima* (*text.* 17 ; c. 1); sed anima rationalis separata si definiretur, deberet definiri per ordinem ad materiam, quia est forma, et habet inclinationem naturalem ad unionem cum illa, ut dictum est (in arg. præced.) : ergo anima separata pertinet ad physicum. — 6. *Metaphys.* l. 1 ; 1. *de Anima* l. 2.

4. Præterea, ad physicum spectat tractare de *natura*, ut docet Philosophus 2. *Phys.* (*text.* 1; c. 1) ; sed omnis forma substantialis, cujusmodi est anima rationalis etiam separata, ut patet ex ejus inclinatione naturali ad corporis unionem, est natura, ut dicitur 2. *Phys.* (*text.* 4, 7, 21, 22 ; c. 1 et 2), 5. *Metaphys.* (*text.* 5 ; l. 4, c. 4) et 12. *Metaphys.* (*text.* 14 ; l. 11, c. 3), ubi naturam dividit in materiam et formam : ergo ad physicum pertinet agere de anima rationali separata. — 2. *Phys.* l. 1, 2, 4 ; 5. *Metaphys.* l. 5 (4) ; 12. *Metaphys.* l. 3 (2).

Sed contra est : 1. quod Philosophus 1. *de Anima* (*text.* 17 ; c. 1) dicit, quod de formis ut sunt separatæ agit primus philosophus ; et 6. *Metaphys.* (*text.* 2 ; l. 5, c. 1) docet, quod physici est agere de quacunque anima, quæ non sine materia est ; hujusmodi autem non est anima rationalis ut est separata, ut patet : ergo agere de anima rationali separata non spectat ad physicum, sed ad Metaphysicam, quæ agit de abstractis a materia, ut dictum est (supra q. 1, a. 5). — 1. *de Anima* l. 2 ; 6. *Metaphys.* l. 1.

2. Præterea, 2. *Phys.* (*text.* 26 ; c. 2) dicitur, quod *sicut* medicus non conside-

(1) Edit. Ticin. : Quæst. 16 De Anima rationali separata. — Post considerationem entis in communi sequitur considerare de anima separata. Consideratio autem illius erit in octo partes dispertita, etc.

rat nervum ut nervus est, sed in quantum est subjectum sanitatis ; nec faber considerat æs in quantum æs, sed in quantum est subjectum statuæ vel alicujus similis (nam considerare nervum ut nervus est, et æs in quantum æs, pertinet ad naturalem) ; — *ita* naturalis non considerare formam et quidditatem, in quantum forma et quidditas est (nam hoc spectat ad metaphysicum), sed considerat formam in quantum habet esse in materia ; — et quod consideratio naturalis est circa formas, quæ (quidem) aliquo modo sunt separatæ, sed tamen habent esse in materia, et dant esse tali corpori, cujusmodi sunt animæ rationales. Et ibidem ait, quod ad primum philosophum pertinet determinare quomodo se habeant formæ totaliter a materia separatæ, et quid sint ; vel etiam quomodo se habeat anima rationalis secundum quod est separabilis, et sine corpore potens existere; et quod sit secundum suam essentiam separabile. Ergo. — 2. *Phys.* l. 4.

Respondeo dicendum, quod anima rationalis, secundum quod est separata, pertinet ad considerationem metaphysicam. Quod ex his potest esse manifestum. *Primo*, Physica tantum est de his, quæ sunt in motu et in materia ; unde et definitiones Physicæ sunt illæ, quæ complectuntur materiam et formam simul, ut docet Philosophus 6. *Metaphys.* (*text.* 2 et 3 ; l. 5, c. 1) et 2. *Phys.* (a *text.* 20 ; c. 2). Anima autem rationalis separata non est in motu nec in materia, ut patet. — *Opusc.* 70, a. 17 et 18 (Edit. Paris. *Opusc.* 63, q. 5, a. 1 et 2) ; 6. *Metaphys.* l. 1 ; 1. *Phys.* l. 1 ; 2. *Phys.* l. 4. — *Secundo*, Physica agit de forma substantiali, non ut forma est, sed ut forma dans esse corpori, et habens esse in corpore ; unde et definitur quod sit actus corporis : sicut similiter agit de intellectu, quatenus est conjunctus corpori (non autem ut intellectus est), et quatenus est natura, ut patet ex Philosopho 2. *Phys.* (a. *text.* 21 ; c. 2). Cum autem natura definiatur principium motus ejus, in quo est ; manifestum est, quod talis definitio non competit animæ quatenus est separata ; præterquam quod anima rationalis non est natura, nisi quatenus unitur corpori secundum motum corporis ; secus vero ex ea parte, qua excedit corporis capacitatem, et naturam habet intellectualem communem cum angelis, et quatenus habet operationem, in qua non communicat corpus ; nam sub his rationibus spectat ad metaphysicum. — 2. *Phys.* l. 4 ; 6. *Metaphys.* l. 1 ; *de Verit.* q. 19, a. 1, ad 4 ; *Quæst. disp. de Anima* a. 2, ad 12. — *Tertio*, anima rationalis non habet quod sit separata ex eo quod est forma corporis, quia forma simplex, ut est anima, non habet esse per se : nam esse non est alicujus, nisi particularis subsistentis in natura, quod formæ non competit ; sed ex hoc quod habet esse absolutum, ut substantia subsistens, et quatenus est similitudo Dei magis participans de illius perfectionibus, et ad ejus similitudinem magis accedens. Ad physicum autem non spectat consideratio animæ secundum quod est forma subsistens, habens esse absolutum et independens, et quatenus ad similitudinem Dei magis accedit : sed quatenus est forma corporis illud informans, ut dictum est (hic, rat. 2). — 2. *Sent.* dist. 19, q. 1, a. 1, ad 4. — Unde manifestum est, quod consideratio animæ rationalis separatæ ad metaphysicum spectat, et non ad physicum.

Ad primum ergo dicendum, quod sensus philosophi est, quod naturalis versatur ut plurimum circa substantias inseparabiles, quia agit de anima rationali separabili, licet non agat de ea in quantum est separabilis et separata, ut docet idem Philosophus, ut dictum est (arg. 1 et 2 *Sed contra* et in c.).

Ad secundum dicendum, quod ad physicum spectat agere de anima rationali, in quantum est unita corpori, in eoque habet esse, ut manifeste patet ex definitione animæ in communi, ut dictum est (in c.) ; anima enim separata a corpore

immunior est a materia quam corpori conjuncta ; unde non est actus alicujus corporis, sicut modo est. — 4. *Sent.* dist. 50, q. 1, a. 1, arg. 2 *Sed contra.*

Ad tertium dicendum, quod res definibilis per ordinem ad materiam conjunctam formæ, spectat ad Philosophum, ut dictum est (in c. et arg. *Sed contra*).

Ad quartum dicendum, quod anima rationalis separata non est natura, ut patet ex definitione naturæ, quia non est principium motus ejus, in quo est : unde non omnis forma substantialis quomodocunque considerata est *natura*, sed est natura quatenus est simul cum materia, ut dictum est (in Physica q. 91, a. 1, ad 8).

QUÆSTIO XXXVIII (1)

* DE STATU ANIMÆ SEPARATÆ.

Deinde considerandum est de statu animæ separatæ.

CIRCA QUAM QUÆRITUR :

* Utrum status animæ separatæ sit perfectior quam conjunctæ.

ARTICULUS

* UTRUM STATUS ANIMÆ SEPARATÆ SIT PERFECTIOR QUAM CONJUNCTÆ.

Videtur quod status animæ separatæ sit perfectior quam conjunctæ.

1. Modus enim operandi sequitur modum essendi ; sed melior et nobilior est modus intelligendi animæ separatæ per conversionem ad intelligibilia simpliciter quam per conversionem ad phantasmata : ergo status animæ separatæ est perfectior quam conjunctæ. — Cf. 1a, q. 89, a. 1, c.

2. Præterea, quo res est immaterialior seu magis abstracta a materia, eo est perfectior : sicut patet in potentiis, quæ quo immaterialiores sunt, eo sunt perfectiores ; et propterea dictum est (supra in Physica q. 68, a. 1, c.), quod visus est nobilior et perfectior potentia aliis sensibus externis. Sed anima rationalis separata habet statum immaterialiorem, ut patet ; ergo status animæ separatæ est perfectior quam conjunctæ. — 4. *Sent.* dist. 50, q. 1, a. 1, arg. 2 *Sed contra.*

3. Præterea, ille est perfectior status animæ, in quo ipsa est similior et conformior Deo et angelis, et est magis pura ; sed hic est status animæ separatæ ; nam in hoc est libera ab omni extranea natura : ergo status animæ separatæ est nobilior et perfectior. — 4. *Sent.* dist. 43, q. 1, a. 1, quæstiunc. 1, arg. 4 ; *de Pot.* q. 5, a. 10, arg. 5.

Sed contra : 1. Res semper ordinatur ad id, quod est melius et perfectius (1a, q. 89, a. 1 c., circa med.) ; sed anima rationalis a Deo est ordinata ut corpori uniatur ; ergo status animæ in corpore est perfectior et melior quam status animæ separatæ. — *Quæst. disp. de Anima* a. 15, arg. 6 et 7, et ad 6.

2. Præterea, quanto est aliquid perfectius in sua natura, tanto perfectius est in operando, et consequenter habet statum perfectiorem et meliorem ; sed anima unita corpori est perfectior in sua natura quam cum est extra corpus, sicut quælibet pars in suo toto existens est perfectior quam extra : ergo anima separata habet minus perfectum statum quam in corpore. — *Ibid.* arg. 13 et ad 13.

Respondeo dicendum, quod licet status animæ separatæ sit simpliciter nobilior quam status animæ conjunctæ, sicut et intelligere per conversionem ad superiora est simpliciter nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata ; si tamen consideretur tum animæ natura tum modus intelligendi per conversionem, quatenus erat animæ possibilis :

(1) Edit. Ticin. quæst. 17.

ceteris paribus perfectior est *status* animæ in corpore quam extra corpus, Deoque conformior (4. *Sent.* dist. 43, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 4; *Quæst. disp. de Anima* a. 15, arg. 13); et similiter *intelligere* per conversionem ad phantasmata quam per conversionem ad superiora. — Et de *statu* quidem manifestum est, quia cum anima rationalis sit forma parsque compositi, et consequenter sit propter compositum tamquam propter finem : *sicut* pars perfectiori modo existit in composito quam separata, et præter rationem suæ naturæ est esse a composito vel toto separatam ; *ita* perfectiori modo existit anima corpori conjuncta quam extra, et præter rationem suæ naturæ est esse a corpore separatam (4. *Sent.* l. c. ; *Quæst. disp. de Anima* l. c.).— De *modo* vero *intelligendi* per conversionem ad phantasmata probatur : quia cum materia sit propter formam, et non e contra, dicendum est, quod anima unita est corpori propter melius animæ, et non propter melius corporis. Unitur autem forma materiæ propter complementum suæ operationis : bonum enim et perfectio cujuslibet substantiæ est propria ejus operatio. Unde et talem materiam forma requirit, per quam operatio formæ compleri possit : sicut forma serræ requirit materiam ferream ad perficiendum opus secandi. Anima autem est forma corporis, ejusque operatio est intelligere ; — cum ergo anima in corpore intelligat per conversionem ad phantasmata, dicendum est hunc modum intelligendi esse perfectiorem quam sit modus intelligendi separatæ. — *Quæst. disp. de Anima* a. 15.

Quod confirmatur : quia cum anima sit infima in ordine intellectualium substantiarum, infimo et debilissimo modo participat intellectuale lumen sive naturam intellectualem. Nam in primo intelligibili, scilicet Deo, natura intellectualis est adeo potens, quod per unam formam intelligibilem, scilicet essentiam suam, omnia intelligit; inferiores vero substantiæ intellectuales per species multas ; et quanto unaquæque earum est altior, tanto habet pauciores formas, et virtutem magis potentem ad intelligendum omnia per formas paucas. Substantia autem intellectualis inferior non habet formas ita universales sicut superior : quia cum non adsit ei tanta virtus in intelligendo, remaneret ejus scientia incompleta, quia tantum in universali res cognosceret, et non posset deducere cognitionem suam ex illis paucis ad singula. Quod manifeste patet aliqualiter in hominibus ; nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectiorem (1) cognitionem. nisi eis singula in speciali explicentur (1a, q. 89, a. 1, in c., versus fin.). Unde cum animæ humanæ inter substantias intellectuales secundum naturæ ordinem sint infimæ, non accipiunt formas in abstractione et universalitate conformes substantiis separatis, quia cum habeant minimam virtutem in intelligendo, imperfectissimam cognitionem haberent in quadam universalitate et confusione ; et ideo ad hoc quod eorum cognitio perficiatur et distinguatur per singula, sic naturaliter sunt institutæ, ut corporibus uniantur, et sic a sensibilibus propriam eorum cognitionem accipiant. Unde videmus, quod homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla. — Et sic patet quod propter melius et perfectius animæ fuit ut uniretur corpori, et intelligeret per conversionem ad phantasmata (1a, l. c.). Et per consequens manifestum est quod status animæ in corpore est perfectior, ceteris paribus, quam animæ separatæ. — 1a, q. 89, a. 1, c. ; *de Pot.* q. 3, a. 10, c. et ad 10 et 12 ; *Quæstio disp. de Anima* a. 15, arg. 6 et 7 ; a. 8, c.

Ad primum ergo dicendum, quod modus intelligendi animæ separatæ in se nobilior est quam modus intelligendi conjunctæ ; non tamen est perfectior secundum quod possibilis est animæ secun-

(1) Editiones S. Thomæ « perfectam ».

dum rationem propriæ naturæ, ut dictum est (in c.).

Et ex his patet *ad secundum*.

Ad tertium dicendum, quod conformior est Deo modus intelligendi per conversionem ad phantasmata, et status animæ in corpore, quia hic est magis naturalis animæ, ejusque naturæ magis consentaneus, quippe quæ est pars totius compositi. Tunc enim, simpliciter loquendo, est aliquid Deo maxime conforme, quando habet quidquid suæ naturæ conditio requirit, quia tunc perfectionem divinam maxime imitatur. Sic cor animalis magis est conforme Deo quando movetur quam quando quiescit, quia perfectio cordis est moveri, et ejus quies est ejus corruptio. — 4. *Sent.* dist. 43, l. c. ad 4.

QUÆSTIO XXXIX (1)

* DE LOCO ANIMÆ SEPARATÆ.

Deinde considerandum est de loco animæ separatæ.

CIRCA HOC QUÆRUNTUR TRIA :

* 1. Utrum anima separata sit in loco.
* 2. Utrum anima separata possit esse in pluribus locis.
* 3. Utrum plures animæ separatæ possint esse in uno loco.

ARTICULUS I

* UTRUM ANIMA SEPARATA SIT IN LOCO.

Videtur quod anima separata non sit in loco.

1. Dicit enim Philosophus (4. *Phys. text.* 47 ; c. 5), quod non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus ; sed anima non est corpus, ut dictum est (in Physica q. 48, a. 1) : ergo anima rationalis separata non est in loco. — 1a, q. 52, a. 1, arg. 1 ; 4. Phys. l. 8.

2. Præterea, dicit Boethius in libro *de Hebdom.* (Migne t. 64, col. 1311), quod communis conceptio apud sapientes est, quod incorporalia non sunt in loco ; sed anima separata est incorporea : ergo non est in loco. — 4. *Sent.* dist. 45, q. 1, a. 1, arg. 1.

3. Sed dices, non esse in loco incorporalia secundum suam substantiam, et eo modo quo corporalia, sed per operationem. — Contra, quidquid convenit alicui per aliquid, oportet illi convenire per quod convenit : ut si animal est in loco per corpus, oportet corpus in loco esse. Sed operationi nunquam per se attribuitur esse in loco. Ergo anima separata non est in loco. — 1. *Sent.* l. c. arg. 3.

4. Præterea, anima separata nullam habet operationem, per quam possit esse in loco. Non enim est in loco per *actionem internam*, puta per intellectionem ; nam hæc est absoluta a situ, et dimensione (1. *Sent.* l. c. arg. 2). Neque per *externam :* quia neque potest movere localiter ullum corpus, ut dicemus (infra q. 41, a. un.) ; neque formaliter : quia si materia corporalis angelis non obedit nisi quoad motum localem, non autem quoad alium motum, multo minus obediet animæ separatæ, cujus virtus est minus potens et efficax. Ergo anima separata non est in loco. — *Ibid.* arg. 2 ; 1a, q. 110, a. 2 et 4.

5. Præterea, si anima separata est in loco per operationem, cum non necessario semper operetur circa corporalia, sequitur quod aliquando nullibi erit, quod videtur absurdum ; ergo anima separata non est in loco. — 1. *Sent.* l. c. arg. 4.

6. Præterea, si anima separata est in loco per operationem suam, ergo et definitive est in loco, quia operatio sua ad locum definitur et determinatur ; sed similiter aliqua operatio Dei definitur ad locum aliquem, extra quem illam operationem non exercet, ut patet in suscitatione alicujus mortui : ergo videtur quod

(1) Edit. Ticin. quæst. 18.

etiam Deus esset definitive in loco; quod est falsum. — *Ibid.* arg. 5.

7. Præterea, prius secundum naturam activum est præsens passivo, ut ignis combustibili, quam agat in ipsum : quia sicut est prius esse quam operari, ita et esse hic quam operari hic. Ideo enim quis operatur hic, quia potest operari hic; et ideo potest operari hic, quia est hic præsens. Sed in illo priori, antequam anima v. g. separata agat hic, nihil potest esse præter substantiam animæ. Ergo si anima secundum substantiam non est in loco, nec erit per operationem ; et sic anima separata non erit in loco. — *Quodl.* 1, a. 4, arg. 1.

Sed contra est: 1. quod secundum fidem animæ separatæ beatæ sunt in cœlo, et damnatæ in inferno.

2. Præterea, Philosophus (2. *de Cœlo text.* 73; c. 13) dicit, quod Pythagoras dixit locum ignis esse carcerem, ergo quia ibi debet esse aliquis, qui ob peccata puniatur. — 2. *de Cœlo* l. 20; 2. *Sent.* dist. 6, q. 1, a. 3, arg. 2.

Respondeo dicendum, quod circa locum animæ separatæ, et cujuscunque substantiæ spiritualis, est duplex opinio. — *Alii* enim *dicunt*, quod animæ separatæ, quantum ad essentiam suam, debetur locus a Deo definitivus, quia determinatur ad locum aliquem sic, quod est in hoc loco ita quod non in alio. Cum enim essentia ejus finita sit, eo quod creatura est; oportet intelligere quod sit determinata ad locum aliquem.

Verum hæc opinio non placet, utpote imaginationem transcendere non valens, nec potens intelligere aliquid nisi per modum rei situalis (*de Pot.* q. 3, a. 19, in c.). Nam, *primum*, *vel* animæ separatæ, et cuicunque substantiæ spirituali creatæ, debetur locus ratione substantiæ ut *substantia* est; *vel* ratione substantiæ ut *finita* est, ut dicit hæc opinio. *Non primum*, quia substantia ut substantia est, abstrahit ab omni situ, loco, quantitate et tempore : cum tantum involvat prædicata quidditativa et essentialia convenientia rei, abstrahendo ab omni loco, tempore et accidente ; et ideo neque Deus ipse est ubique secundum substantiam ut substantia est (1. *Sent.* dist. 37, q. 1, a. 1 et 2, c. ; q. 2, a. 1, c.).— *Neque secundum*, quod tamen est hujus primæ opinionis fundamentum : *tum* quia procedit ex æquivocatione *finis;* cum enim dicitur essentia animæ separatæ finita, accipitur finis pro fine essentiæ et virtutis, secundum quod etiam definitio dicitur terminus, et non pro fine dimensionis ; locus autem dicitur finiens vel finitus secundum terminos quantitatis dimensivæ ; finis autem secundum utramque acceptionem nullam commensurationem seu proportionem habet ; unde non oportet ut quod est finitum in essentia, ad terminos loci finiatur (1. *Sent.* dist. 37, q. 3, a. 1, c.) ; — *tum* quia neque Deus ipse est formaliter in omni loco per infinitatem suæ substantiæ, quia est absolutissima ab omni extra Deum ; — *præterea* quia quod aliquid determinetur ad locum aliquem, hoc non est nisi in quantum per aliquem modum applicatur ad locum illum, et non ad alium ; hæc autem applicatio intelligi non potest nisi vel secundum situm vel secundum contactum vel secundum formam vel secundum aliquam operationem. Sed non potest anima separata esse in loco secundum determinatum *situm*, sicut punctus est in linea, quam determinat, quia essentia illius est omnino absoluta a situ ; neque secundum *formam*, quomodo anima est in corpore, quia anima separata non est actus corporis ; neque secundum *contactum* proprie dictum, qui est dimensivæ quantitatis, quomodo corpus est in loco (1. *Sent.* dist. 37, q. 3, a. 1, c.), quia anima separata est omnino absoluta a quantitate. Quare relinquitur quod si anima separata est in loco, sit in eo per contactum metaphorice dictum, seu per contactum quantitatis virtualis, qui consistit in applicatione virtutis ad aliquem locum mediante operatione. — 1. *Sent.* dist. 37, q. 1, a. 1 et 2, c.; q. 2, a. 1, c.; q. 3, a. 1, c.;

1a, q. 8, a. 1 sqq. ; q. 52, a. 1, c. ; 4. *Sent.* dist. 50, q. 1, a. 4, ad 5.

Et ista est *secunda opinio*, quæ ponit substantiam omnem spiritualem esse in loco, in quantum alicui loco per operationem applicatur. Quæ opinio rationabilior videtur. Et ideo sequendo illam dico, quod anima separata non potest esse in loco nisi per operationem (1. *Sent.* dist. 37, q. 2, a. 1, in c., post med. ; *cf.* q. 4, a. 2, in c., circa med.), quæ effectum aliquem in eo causat proprietatibus illius loci consonum : quomodo dæmones sunt in inferno, et spiritus beati in cœlo. Hoc enim modo etiam animæ separatæ possunt esse in loco, puta vel in inferno vel in purgatorio vel in cœlo. Nam statim ac quis moritur, anima illius pergit ad unum ex tribus prædictis locis, ut patet ex historia divitis et Lazari ; et oppositum dicere esset hæresis. Et ratio est, quia quod est in corporibus gravitas et levitas, est in animabus meritum et demeritum : ut sicut corpus per illas qualitates statim fertur ad locum, nisi impediatur, ita et per meritum statim evolent ad cœlum, nisi per peccata venialia detineantur ad illius purgationem in purgatorio per aliquod spatium, et per demerita ad inferos descendant (4. *Sent.* dist. 45, q. 1, a. 1, sol. 2 ; 1a, q. 64, a. 4, ad 3). — 2. *Sent.* dist. 6, q. 1, a. 3, c. ; *Opusc.* 15, c. 17 et 18 ; 4. *Sent.* dist. 50, q. 1, a. 4, arg. 5 et ad 5 ; *de Malo* q. 16, a. 1, c. — Unde manifestum est, quod animæ separatæ sunt in loco.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Philosophi intelligendum est de iis quæ sunt in loco tamquam quid contentum et commensuratum in continente et commensurante, et tamquam locatum in loco, quomodo convenit esse in loco corpori. Anima enim separata non est hoc modo in loco, sed e contra tamquam continens in contento, et operans in operato. Unde esse in loco ut in loco, non nisi per accidens et æquivoce convenit animæ separatæ et cuicunque substantiæ spirituali ; esse vero in loco ut operans in operato convenit per se et proprie substantiæ spirituali. — 1a, q. 52, a. 1, c. ; 1. *Sent.* dist. 37, q. 3, a. 1, ad 1 et 2.

Ad secundum dicendum, quod incorporalia non sunt in loco, modo aliquo nobis cognito et consueto, sunt tamen in loco modo substantiæ spirituali conveniente, qui nobis plene manifestus esse non potest. — 4. *Sent.* dist. 45, q. 1, a, 1, sol. 1, ad 1. — *Vel dic*, quod locus est nomen *mensuræ ;* unde esse in loco proprie significatur ut esse in mensura ; et sic nulli rei incorporeæ convenit in loco esse, scilicet ut in loco ; sed tamen alicui rei incorporeæ convenit esse in loco, non ut in loco, sed vel ut operans in operato, et hoc modo anima separata est in loco, ut dictum est (in c.) ; vel ut forma in materia, et hoc modo anima conjuncta corpori est in loco. — 1. *Sent.* l. c. ad 1.

Ad tertium dicendum, quod operatio animæ, per quam est in loco, non est in loco ut locatum, sed ut perfectio locati : quia operatio agentis semper est perfectio patientis in quantum hujusmodi. — *Ibid.* ad 3.

Ad quartum dicendum, quod sicut anima Christi fuit in inferno per illuminationem, ita et animæ beatæ possunt esse in aliquo loco per illuminationem ; et in cœlo sunt per productionem alicujus qualitatis pertinentis ad ornatum cœli ; et in inferno animæ damnatæ per productionem alicujus qualitatis consonæ tali loco (3. *Sent.* dist. 22, q. 2, a. 1, sol. 1, in c. et ad 3 ; 2. *Sent.* dist. 6, q. un., a. 3, c. ; *Opusc.* 15, c. 17 et 18.). In igne autem inferni non est anima separata per *passionem*, quia prius est animam damnatam esse in igne, vel esse illi alligatam, quam quod torqueatur ; sed per *contactum virtutis* in ipsum ignem, puta vel per motum localem, vel sine motu locali eo modo, quo incorporalia sunt in loco. Possunt autem, quandocunque sunt in loco per motum localem, illum exercere, vel virtute gloriæ, ut cum animæ

beatæ apparent viventibus; vel virtute Dei et ut ejus instrumenta, cum secundum ipsius providentiæ dispositionem omnes animæ separatæ sive damnatæ sive beatæ applicantur variis locis, et a loco ad locum moventur. — 4. *Sent.* dist. 44, q. 3, a. 3, sol. 3; *Quæst. disp. de Anima* a. ult., ad 15 et 16; 4. *Sent.* dist. 45, q. 1, a. 1, sol. 3; *Opusc.* 15, l. c.; 2. *Sent.* dist. 6, l. c.

Ad quintum dicendum cum anima separata sit in loco per operationem externam, puta per motum localem, potest ab illa operatione cessare, cum illam libere exerceat, et consequenter se absolvere a loco. Neque inconveniens est, quod tunc nullibi sit; sicut non est inconveniens, quod nullo colore coloretur; quamvis hoc non sit imaginabile, cum imaginatio non transcendat continuum. — 1. *Sent.* l. c. ad 4; *de Pot.* q. 3, a. 19, ad 2 et 3.

Ad sextum dicendum, quod anima separata est in loco definitive per operationem suam, Deus autem non : quia operatio ipsius Dei, licet determinata sit ad locum, in quantum transit super operatum, non tamen in quantum exit ab operante, quia ita operatur hic, quod etiam alibi; sed animæ separatæ operatio definita est ad locum utroque modo, quia ipsa non operatur alibi quam hic. — 1. *Sent.* l. c. ad 5.

Ad septimum dicendum, quod maxima illa est vera de corporibus, non de spiritibus. Sicut enim alio modo spiritus est in loco, alio corpus, ut dictum est; ita alio modo prærequiritur præsentia et approximatio operationi ipsius atque operationi corporis. Cum enim ordo situs sit in omni actione corporis, eo quod omnis actio ejus est situalis, et in corpora sibi magis propinqua plenius suam actionem exerceat (*de Pot.* q. 3, a. 18, ad 22); necesse est ut corpus movens localiter vel sit præsens vel distans localiter ab alio corpore. Et cum non possit agere in distans, oportet ut fiat illi corpori præsens, in quod agat, secundum situm et locum, quod habet ratione suæ quantitatis ante omnem operationem. At spiritus secundum propriam substantiam sicut abstrahit a loco et situt ut dictum est; ita neque ex se dista, a corpore, neque est illi præsens; sed fit illi realiter præsens, quando ei applicatur per *operationem*, ante quam non requiritur alia præsentia quam ordinis completa, puta per potentiam exsecutivam determinatam ad tale corpus per imperium efficax. — Ad confirmationem maximæ negatur consequentia. *Sicut* enim prius est esse quam moveri vel citharizare, et tamen prius est moveri et citharizare, quam esse in tempore et quam citharœdum esse — nam hæc sunt effectus illorum; et prius simpliciter est corpus subjectum quam superficies; sed quantum ad esse coloratum prior est superficies corpore (*Quodl.* 1, a. 4, ad 1) — : *ita* in proposito, licet prius sit esse quam operari, non tamen in anima separata et in quacunque substantia spirituali prius est esse hic quam operari hic, quia illud est effectus hujus: ut patet manifeste in simili, in corpore existente in loco. Prius enim simpliciter est corpus quam tactus quantitativus; ipsum tamen esse in loco convenit corpori per contactum, et est posterius contactu. Ergo similiter prius erit animam separatam esse quam virtualiter tangere; sed esse in loco erit posterius virtuali contactu. Et consequenter falsum est, ideo animam separatam posse operari hic, quia est hic actu, quia, ut dictum est, tantum verum est posse illam operari hic, quia est hic in potentia proxima, puta per virtutem operandi determinatam ad hunc locum per imperium voluntatis. — *de Pot.* q. 3, a. 18, ad 22; 1. *Sent.* dist. 37, q. 4, a. 2, c.; *Quodl.* 1, a. 4, c. et ad 1.

ARTICULUS II

* UTRUM ANIMA SEPARATA POSSIT ESSE IN MULTIS LOCIS.

Videtur quod anima separata possit esse in pluribus locis.

1. Non enim est minoris virtutis anima separata quam conjuncta ; sed conjuncta potest esse in pluribus locis ; nam est tota in singulis partibus, ut dictum est (in Physica q. 48, a. 8) : ergo et separata poterit esse in pluribus locis. — 1a, q. 52, a. 2, arg. 1.

2. Præterea, anima beata potest assumere corpus, et in eo esse et apparere, ut narrat Augustinus *de Cura pro Mortuis gerenda* (c. 16 ; — Migne t. 40, col. 606) de Felice martyre, qui civibus Nolanis visibiliter apparuit, cum a barbaris oppugnarentur ; et quando assumit corpus, quamlibet ejus partem immediate movet, alias motus inordinatus fieret et dissimilis motui animali. Sed anima separata est in loco per operationem, ut dictum est (art. præced.), et consequenter est ubicunque immediate operatur. Ergo anima separata est in singulis partibus illius corporis ; et ita videtur quod simul sit in pluribus locis. — *Ibid.* arg. 2 ; 1. *Sent.* dist. 37, q. 3, a. 2, arg. 2 ; 4. *Sent.* dist. 45, q. 1, a. 1, sol. 3.

3. Præterea, omne agens, cujus virtus excedit illud in quod agit, potest etiam circa aliud operari ; sed virtus animæ existentis in loco, ut dictum est (art. præced.), per operationem exercitam circa corpus potest excedere aliquod corpus, circa quod operatur : ergo posset etiam in alio corpore operari, et ita poterit esse in pluribus locis. — 1. *Sent.* l. c. arg. 4.

4. Præterea, quodlibet corpus est magis determinatum ad locum quam anima separata ; sed aliquod corpus est simul in pluribus locis, sicut corpus Christi in pluribus altaribus : ergo multo fortius anima separata potest esse in pluribus locis simul. — *Ibid.* arg. 1.

Sed contra est, quod animæ separatæ convenit esse in loco definitive, ad differentiam corporis, quod est in loco circumscriptive, et Dei, qui neque est circumscriptive neque definitive in loco, sed ubique ; sed quod est definitive in uno loco, ita est ibi, ut non sit alibi : ergo anima separata non potest esse in pluribus locis simul. — 1. *Sent.* dist. 37, q. 3, a. 1, in c. et ad 5 ; 1a, l. c., a. 2, c.

Respondeo dicendum, quod quia in ratione existendi in loco, et motus localis sui, eadem est ratio animæ separatæ atque angeli ; sicuti de angelo, ita et de anima separata circa præsentem difficultatem sunt diversæ opiniones. *Quidam* enim dixerunt, quod anima separata potest esse simul in pluribus locis, sed non ubique sicut Deus, corpus autem in uno loco tantum est. — Sed hoc reputatum est pro errore a magistris, quia sequeretur quod anima separata nec definitive nec circumscriptive in loco esset. — 1. *Sent.* dist. 37, q. 3, a. 2, c.

Unde *alii* dicunt quod anima separata est in loco indivisibili : quia ponunt, quod essentiæ animæ secundum se debetur locus ; unde, quia essentia ejus indivisibilis est, oportet ut locus ejus sit indivisibilis. Verum hi decipiuntur. Non valentes enim imaginationem transcendere, cogitant indivisibilitatem substantiæ spiritualis ad modum indivisibilitatis puncti ; et ideo credunt, quod substantia spiritualis creata non potest esse nisi in loco punctuali ; quod est falsum, quia punctum est indivisibile habens situm, substantia autem spiritualis est indivisibile extra genus quantitatis existens. Unde non est necesse quod detur ei unus locus indivisibilis secundum situm. — *Ibid.* ; 1a, q. 52, a. 2, c.

Et ideo dicendum est, quod anima separata et quælibet substantia spiritualis creata est in uno loco tantum, sed ille locus potest esse divisibilis vel indivisibilis, aut magnus vel parvus, secundum quod operatio ejus immediate ad magnum vel parvum terminatur : unde si immediate operatur circa totam domum, tota domus ipsi respondet sicut unus locus, ita quod in qualibet parte erit, sicut etiam dictum est (supra in Physica q. 48, a. 7), quod anima est in qualibet parte corporis. Et dico *immediate*, quia si anima separata moveret lapidem ex cujus motu multa alia moverentur, non opor-

teret quod esset nisi ubi est primum motum : sicut patet etiam in motore corporali, quem necesse est tangere solum id, quod movetur ab eo immediate. Ideo autem dico, quod anima separata est in uno loco tantum, et non potest esse in pluribus locis simul, quia est naturæ finitæ, et per consequens virtutis finitæ. Impossibile enim est quod ab una virtute finita procedat, nisi una operatio; operatio autem una est, quæ terminatur ad unum operatum : et ideo oportet quod operatum animæ separatæ sit unum, circa quod immediate operatur. Unde sicut anima conjuncta non est simul in pluribus corporibus, ita nec separata est in pluribus locis simul. Deo autem soli convenit in pluribus et in omnibus locis esse, qúia est virtutis infinitæ; et quamvis operatio ejus sit una secundum quod est in ipso, quæ est ipsemet, tamen effectus operationis sunt infiniti, in quantum ipse est principium dans esse, et per consequens creans omnia alia quæ ad esse sunt superaddita : unde est in omnibus non solum sicut in uno operato, sed sicut in pluribus, quia etiam ea per quæ distinguuntur res in quibus operatur, ab ipso sunt. — 1. *Sent.* l. c.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut anima conjuncta corpori est in omnibus illius partibus tamquam in uno loco : ita et anima separata quando operatur in unum corpus et in omnes illius partes, sive sint contiguæ, ut sunt partes domus, vel continuæ, ut in lapidem, ipsum movendo, est in omnibus illius corporis partibus tamquam in uno loco. — 1a, q. 52, a. 2, c.; 1. *Sent.* dist. 37, q. 3, a. 2, c.

Ad secundum dicendum, quod totum illud corpus assumptum comparatur ad animam separatam, sicut et ad angelum, sicut unum indivisibile « ubi », prout circa ipsum est una operatio; unde quamvis sit in qualibet parte ipsius assumpti corporis, non oportet quod sit in pluribus locis. — 1. *Sent.* dist. 37, q. 3, a. 2, ad 2.

Ad tertium dicendum, quod virtus animæ separatæ vel angeli, licet excedat hoc operatum excessu quasi quantitatis continuæ, eo quod posset circa aliquod majus operari, non tamen excedit excessu quantitatis discretæ, quia non potest nisi circa unum operari, sive illud sit magnum sive parvum. — *Ibid.* ad 4.

Ad quartum dicendum, quod corpus Christi non habet, in quantum est corpus, nec in quantum divinitati unitum, quod sit in pluribus locis; sed habet hoc ratione consecrationis et transubstantiationis, in quantum diversi panes, qui in ipsum transubstantiantur, sunt in diversis locis, et quia substantia panis transit in corpus Christi manentibus accidentibus; et ideo manet quantitas utriusque panis, et per consequens locus utriusque. Et idem contingeret, in quidquid aliud panis divina virtute transubstantiaretur. — *Ibid.* ad 1.

ARTICULUS III

* UTRUM PLURES ANIMÆ SEPARATÆ POSSINT ESSE IN UNO LOCO.

Videtur quod plures animæ separatæ possunt esse in uno loco.

1. Magis enim repletivum est loci corpus quam spiritus; sed ubi est corpus, ibi potest esse anima : ergo multo magis poterit esse ubi est alia anima. — 1. *Sent.* dist. 37, q. 3, a. 3, arg. 1; 1a, q. 52, a. 3, c.

2. Præterea, plura corpora non possunt esse simul in eodem loco, quia replent locum; sed animæ separatæ non replent locum, quia solum corpus replet locum, ut non sit vacuum, ut dicit Philosophus 4. *Phys.* (*text.* 57 et 58; c. 7) : ergo plures animæ possunt esse in uno loco. — 1a, l. c. arg. 1.

3. Præterea, anima conjuncta est in qualibet parte corporis; sed anima separata potest simul esse in corpore, si illud moveat : ergo in eodem corpore potest

esse anima conjuncta et separata ; et eadem ratione videtur quod possint in eodem corpore esse plures animæ separatæ. — 1a, l. c. arg. 3; 1. *Sent.* l. c. arg. 2.

4. Præterea, duo agentia corporalia possunt efficere unam numero operationem in eodem corpore, ut duo trahentes navim eundem numero motum ; ergo et duæ animæ separatæ id poterunt, cum sint majoris virtutis ; sed anima separata, ut dictum est (a. 1), dicitur esse in loco per operationem causantem aliquid, puta motum vel quid simile in corpore, in quo dicitur esse localiter : ergo plures animæ separatæ possunt esse in eodem loco. — 1a, l. c., c.

Sed contra : 1. Sicut se habet corpus ad esse circumscriptive in loco, ita et anima separata ad esse in loco definitive ; sed duo corpora non circumscribuntur eodem loco : ergo nec duæ animæ separatæ definientur ad unum locum. — 1. *Sent.* dist. 37, q. 3, a. 3, arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, unius corporis non sunt duæ animæ conjunctæ ; sed eodem modo spiritualis est anima separata : ergo nec plures animæ separatæ possunt esse in uno loco. — *Ibid.* arg. 2 ; 1a, q. 52, a. 3, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod duæ animæ separatæ non possunt esse simul in uno loco. Quod probatur *primo a posteriori*, quia inde sequeretur confusio operationum (*de Pot.* q. 3, a. 19, ad 1), quæ quodam modo etiam redundaret in confusionem virtutis et essentiæ. Præterea, quia sequeretur superfluitas operationum ; nihil autem datur in natura superfluum ; nam propterea cuicunque effectui natura tribuit unam numero formam proximam, et unum numero movens proximum, licet possint esse plures remoti (cf. 3a, q. 66, a. 5, c.) : unde naturaliter unus actus, qui ab uno agente expleri potest, non progreditur a pluribus agentibus (4. *Sent.* dist. 3, q. un., a. 2, sol. 2, ad 2) perfectæ virtutis ad inducendum talem effectum ; sed actus multiplicantur ad multiplicationem talium agentium : et sic philosophi uni orbi non attribuerunt nisi unum motorem, ut colligitur ex Philosopho 12. *Metaphys. text.* 48 ; l. 11, c. 8. (1. *Sent.* dist. 37, q. 3, a. 3, in. c.) — *Secundo* probatur *a priori*, quia impossibile est idem secundum idem pati et moveri a pluribus agentibus et moventibus totalibus seu perfectæ virtutis ad inducendum effectum ; et hoc ideo, quia ab agente perfecto patiens ducitur in actum perfectum, quo habito non remanet in potentia ad suscipiendum aliquid plus. Cum igitur una anima separata, vel virtute divini imperii vel propria sit totaliter et perfecte sufficiens ad movendum unum corpus, ratione cujus dicitur esse in loco, non potest esse quod alia anima separata circa idem corpus eundem motum operetur, ac proinde quod plures animæ sint in eodem loco. — 1. *Sent.* dist. 37, q. 3, a. 3, c. ; 1a, q. 52, a. 3, c.

Ad primum ergo dicendum, quod anima separata et corpus non sunt eodem modo in loco, ut dictum est (a. 1) ; unde ratio non sequitur. — 1a, l. c. ad 2. — *Vel dic*, quod non impedit repletio loci, quin plures animæ simul in uno loco esse possint, sed confusio et superfluitas operationum. — 1. *Sent.* l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod plures animas separatas esse in uno loco non impeditur propter repletionem loci, sed propter aliam causam, ut dictum est (in c. et ad 1). — 1a, l. c. ad 1.

Ad tertium dicendum, quod anima conjuncta et separata non comparantur ad corpus secundum eandem habitudinem causæ, cum anima conjuncta sit in loco tamquam forma in materia, anima vero separata sit in loco tamquam operans in operato. — 1a, l. c. ad 3 ; 1. *Sent.* l. c. q. 3, a. 3, ad 2 ; a. 1, c. et ad 1 et 2.

Ad quartum dicendum, quod duo trahentes navem non sunt duo perfecti et completi motores, cum virtus uniuscujusque non sit sufficiens ad movendum ; sed duo simul efficiunt unum perfectum mo-

torem, quatenus virtute utriusque aggregantur ad unum motum faciendum. — 1a, l. c., c.; 1. *Sent.* l. c. q. 3, a. 3, c.

QUÆSTIO XL (1)

* DE MOTU LOCALI ANIMÆ SEPARATÆ RESPECTU SUI.

Deinde considerandum est de motu locali animæ separatæ, et primo de motu locali sui, secundo de motu locali corporum.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR TRIA :

* 1. Utrum anima separata possit moveri localiter.
* 2. Utrum anima separata motu suo pertranseat medium.
* 3. Utrum motus ejus sit in tempore vel in instanti.

ARTICULUS I

* UTRUM ANIMA SEPARATA POSSIT MOVERI LOCALITER.

Videtur quod anima separata non possit moveri localiter.

1. Ut enim probat Philosophus 6. *Phys.* (*text.* 32, et a *text.* 86; c. 4 et 10), nullum impartibile movetur: quia dum aliquid est in termino *a quo*, non movetur; nec etiam dum est in termino *ad quem*, sed tunc mutatum est; unde relinquitur quod omne quod movetur, dum movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem; sed anima rationalis est impartibilis: ergo non potest separata localiter moveri. — 1a, q. 53, a. 1, arg. 1.

2. Præterea, motus est actus imperfecti, ut dicitur 3. *Phys.* (*text.* 6; c. 1); et non est nisi propter indigentiam; sed anima separata, præsertim beata, non est imperfecta, et nullam habet indigentiam: ergo anima separata non potest moveri localiter. — *Ibid.* arg. 2 et 3.

3. Præterea, omne quod localiter movetur, est in potentia ad locum, quia motus est actus entis in potentia, et ita habet materiam ad *ubi*, sicut corpus cœleste; sed anima separata non est hujusmodi, cum sit immaterialis, ut dictum est (in Physica q. 48, a. 1): ergo anima separata non movetur localiter. — Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 37, q. 2, a. 1, arg. 1.

4. Præterea, anima conjuncta corpori non potest inde localiter moveri (2. *Sent.* dist. 8, q. 1, a. 2, ad 2; *de Pot.* q. 6, a. 7, ad 4); sed eadem est natura animæ conjunctæ et separatæ: ergo etiam separata non potest localiter moveri.

Sed contra est: 1. quod est articulus fidei, quod Christus secundum animam descendit ad inferos; ergo anima saltem beata movetur localiter. — 1a, q. 53, a. 1, arg. *Sed contra.*

2. Præterea, cum anima separata assumit corpus, et est in illo corpore localiter, potest inde dividere: quia licet res corporea ex sua natura habeat, quod spiritum incorporeum loco definiat, non tamen habet sua natura quod eundem loco definitum detineat, nisi ut instrumentum divinæ justitiæ, ut patet in igne perpetuo comitante et cruciante spiritus damnatos. Sed discessus a loco ad locum est motus; ergo anima separata potest localiter moveri. — 4. *Sent.* dist. 44, q. 3, a. 3, sol. 3.

Respondeo dicendum, quod anima separata potest moveri localiter. Sed sicut esse in loco æquivoce convenit corpori et animæ separatæ et cuicunque substantiæ spirituali, ita etiam et moveri secundum locum. Corpus enim est in loco, in quantum continetur sub loco, et commensuratur loco. Unde oportet quod etiam motus corporis secundum locum commensuretur loco, et sit secundum exigentiam ejus. Et inde est quod secundum continuitatem magnitudinis est continuitas motus; et secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in

1. Edit. Ticin. quæst. 19.

motu locali corporis, ut dicitur in 4. *Phys.* (*text.* 99; c. 11). Sed anima separata non est in loco ut commensurata et contenta, sed magis ut continens. Unde motus ejus in loco non oportet quod commensuretur loco, nec quod sit secundum exigentiam ejus ut habeat continuitatem ex loco, sed est (1) motus non continuus. Quia enim anima separata non est in loco nisi secundum contactum virtutis, ut dictum est, necesse est quod motus animæ separatæ in loco nihil aliud sit quam diversi contactus diversorum locorum successive, et non simul : quia anima separata non potest simul esse in pluribus locis, ut supra (quæst. præced., a. 2) dictum est. Hujusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos. Potest tamen in hujusmodi contactibus continuitas quædam inveniri, quia nihil prohibet animæ separatæ assignare locum divisibilem per contactum suæ virtutis, ut dictum est (quæst. præced., a. 1) : sicut corpori assignatur locus divisibilis per contactum suæ magnitudinis. Unde sicut corpus successive et non simul dimittit locum in quo prius erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali ejus; ita etiam anima separata potest dimittere successive locum divisibilem in quo prius erat; et sic motus ejus erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, et toti alteri loco simul se applicare; et sic motus ejus non erit continuus. — 1a, q. 53, a. 1, c.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio dupliciter deficit in proposito : *primo* quidem, quia demonstratio Aristotelis procedit de indivisibili secundum quantitatem, cui respondet locus de necessitate indivisibilis; quod non potest dici de anima separata. *Secundo*, quia demonstratio Aristotelis procedit de motu continuo. Si enim motus non esset continuus, posset dici, quod aliquid movetur dum est in termino *a quo*, et dum est in termino *ad quem*, quia ipsa successio diversorum *ubi* circa eandem rem motus diceretur; unde in quolibet illorum *ubi* res esset, illa posset dici moveri. Sed continuitas motus hoc impedit, quia nullum continuum est in termino suo, ut patet, quia linea non est in puncto ; et ideo oportet quod illud, quod movetur, totaliter non sit in altero terminorum, dum movetur, sed partim in uno et partim in altero. Secundum quod ergo motus animæ separatæ non est continuus, demonstratio Aristotelis non procedit in proposito; sed secundum quod motus animæ ponitur continuus, sic concedi potest, quod anima separata dum movetur, partim est in termino *a quo* et partim in termino *ad quem:* ut tamen partialitas non referatur ad substantiam animæ, sed ad locum : quia in principio sui motus continui anima separata est in toto loco divisibili, a quo incipit moveri; sed dum est in ipso moveri, est in parte primi loci quem deserit, et in parte secundi quem occupat. Et (hoc) quidem, quod possit occupare partem duorum locorum, competit animæ separatæ ex hoc, quod potest occupare locum divisibilem per applicationem suæ virtutis, sicut corpus per applicationem magnitudinis. Unde sequitur de corpore mobili secundum locum, quod sit divisibile secundum magnitudinem ; de anima vero separata, quod virtus ejus possit applicari alicui divisibili. — 1a, q. 53, a. 1, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod motus existentis in potentia est actus imperfecti, et propter indigentiam ipsius; sed motus existentis in actu non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius ; et non est actus imperfecti : nam est secundum applicationem virtutis, virtus autem rei est secundum quod actu est ; et hoc secundo modo movetur anima separata. — 4. *Sent.* dist. 45, q. 1, a. 1, sol. 3 et ad argg.

Ad tertium dicendum, quod corpus comparatur ad locum ut ad mensuram continentem ; et ideo comparatur ad locum sicut potentia ad actum ; nam continere

(1) Al. « sed potest esse motus ejus continuus et non continuus ».

est formæ, contineri vero materiæ. Sed virtus rei spiritualis, per quam tangit rem corpoream, non se habet ad locum ut potentia ad actum, sed magis e converso; unde non oportet quod anima separata habeat materiam ad *ubi*. — Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 37, q. 2, a. 1, ad 1.

Ad quartum dicendum, quod nulla res habet potestatem supra suum esse; omnis enim rei virtus ab essentia ejus fluit, vel essentiam præsupponit. Et quia anima per suum esse unitur corpori ut forma, non est in potestate ejus ut ab unione corporis se absolvat (*de Pot.* q. 6, a. 7, ad 4). At vero anima separata non est alligata cuicunque corpori, quod movet, vel virtute gloriæ, vel virtute Dei, nec loco cuicunque naturali subditur (4. *Sent.* dist. 44, q. 3, a. 3, sol. 3, post med.), ut illum dimittere non possit, et alium acquirere, et consequenter localiter moveri. — *de Pot.* l. c.; 4. *Sent.* dist. 44, l. c.; 4. *Sent.* dist. 45, q. 1, a. 1, sol. 1 sqq.

ARTICULUS II

* UTRUM ANIMA SEPARATA SUO MOTU TRANSEAT PER MEDIUM.

Videtur quod anima separata suo motu necessario transeat per medium.

1. Sicut enim dicitur 5. *Phys.* (*text.* 22; c. 3), medium est in quod prius venit quod mutatur, quam in quod mutatur ultimum; ordo enim prioris et posterioris in motu continuo est secundum ordinem prioris et posterioris in magnitudine, ut dicitur 4. *Phys.* (*text.* 99; c. 11). Si ergo anima separata movetur de *a* in *c*, et *b* sit medium, oportet quod prius veniat in *b* quam in *c;* et ita oportet quod medium transeat. — 1. *Sent.* dist. 37, q. 4, a. 2, arg 1.

2. Præterea, moveatur anima separata de *a* in *c*, et *b* sit medium, cum est in *c*, mutata est; sed ante omne *mutatum* præcedit *moveri*, ut in 6. *Phys.* (*text.* 52 sqq.; c. 6) probatur: ergo prius movebatur quam veniret in *c;* sed in *a* non movebatur, quia erat locus indivisibilis animæ separatæ, et in indivisibili non est motus: ergo oportet quod moveatur in *b;* et ita oportet quod transeat medium. — *Ibid.* arg. 2; 1a, q. 53, a. 2, arg. *Sed contra; Quodl.* 1, a. 5, arg. *Sed contra.*

3. Præterea, anima separata cum est in *a*, non est in *c;* ergo oportet, si postmodum sit in *c*, quod vel essentia sua de novo creetur ibi, et hic corrumpatur, vel quod per medium transeat; sed primum est impossibile: ergo oportet quod per medium transeat. — 1. *Sent.* l. c. arg. 3.

Sed contra: 1. Omne quod pertransit medium, prius pertransit locum sibi æqualem quam majorem; sed locus animæ separatæ, quæ est indivisibilis, est locus punctualis: si ergo anima separata in suo motu pertransit medium, oportet quod numeret puncta infinita in suo motu, quod est impossibile: ergo anima separata suo motu non transit medium. — 1. *Sent.* l. c. arg. 1 *Sed contra;* 1a, l. c. arg. 1; *Quodl.* 1, a. 5, arg. *Sed contra.*

2. Præterea, eadem est ratio de uno medio, et de omnibus; sed omnia non potest pertransire, quia sunt infinita: ergo nec aliqua; et ita anima separata movebitur de loco ad locum, non transeundo per medium. — 1. *Sent.* l. c. arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra (art. præced.) dictum est, motus localis animæ separatæ potest esse continuus et non continuus. Si ergo sit continuus, non potest anima separata moveri de uno extremo in alterum, quin transeat medium, ob rationem Philosophi in prima objectione allatam. Si autem motus animæ separatæ non sit continuus, poterit pro suo arbitrio pertransire de extremo ad extremum, non pertranseundo medium. Cujus ratio patet ex dictis. Nam quia corpus est in loco sicut commensuratum et contentum ab illo, ideo oportet quod in suo motu sequatur conditionem loci, ejusque leges (1a, q. 53, a. 2, in c., versus fin.),

ut scilicet pertranseat media, prius quam ad extrema loci perveniat. At anima separata cum habeat substantiam et essentiam suam secundum se absolutam ab omni loco, et tantum in loco sit per contactum virtutis (quod est non esse subditam loco, ut contentam, sed esse superiorem eo, ut continentem) : in ejus potestate est se applicare loco prout vult, vel sine medio vel per medium. Et consequenter, cum definiatur ad locum per operationem, non secundum quod exit ab essentia, sed secundum quod terminatur ad operatum in loco; quando operatur circa hunc locum, ab ejus essentia (cum non sit ex se determinata vel obligata ad locum illum, sed indifferenter se habeat ad omnia, in quantum in se est) potest egredi operatio statim ad locum proximum vel remotum; nec operatio ad distans dependet ab operatione ad propinquum. Et ita secundum quod habet aliquid operari vel in omnibus mediis locis, vel in aliquibus, vel in nullo, secundum hoc potest pertransire omnia media, vel quædam, vel nullum. — 1. *Sent.* dist. 37, q. 4, a. 2, c. ; 1a, q. 53, a. 2, c. ; *Quodl.* 1, a. 5, ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio nulla est, si addatur quod ipsemet Philosophus addit; dicit enim, quod « medium est in quod primo venit continue mutatum » ; animæ autem separatæ motus potest esse non continuus, ut dictum est (in c.). — 1. *Sent.* dist. 37, q. 4, a. 2, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod in motu continuo mutatum esse non est pars moveri, sed terminus; unde oportet quod moveri sit ante mutatum esse; et ideo oportet quod talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo — quo potest moveri anima separata, ut dictum est (a. 1) — mutatum esse est una pars motus, sicut unitas est pars numeri (1a, q. 53, a. 2, ad 3); est enim pars ultima, sicut prima pars est unde incipit moveri ; et neutra pars est motus, sed successio utriusque etiam sine medio constituit talem motum. Unde moveri præcedit mutatum esse, sicut totum in discretis partem. — 1. *Sent.* dist. 37, q. 4, a. 2, ad 2; 1a, l. c.; *Quodl.* 1, a. 5, ad 1.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in illis, quæ per essentiam suam sunt determinata ad *ubi;* quod non contingit in anima separata : unde motus ejus est secundum operationes tantum, quæ sunt hic et ibi successive. — 1. *Sent.* l. c. ad 3.

Ad quartum (seu 1 *in contrarium*) dicendum, quod locus animæ separatæ non accipitur ei æqualis secundum magnitudinem, sed secundum contactum virtutis ; et sic locus animæ separatæ potest esse divisibilis, et non semper punctualis ; sed tamen loca media etiam divisibilia sunt infinita, sed consumuntur per continuitatem motus. — 1a, l. c. ad 1 et in c.

Et eodem modo respondetur *ad quintum* (seu 2 *in contrarium*).

ARTICULUS III

* UTRUM ANIMÆ SEPARATÆ MOTUS SIT IN INSTANTI.

Videtur quod motus animæ separatæ sit in instanti.

1. Motus enim animæ separatæ est simplicior quam quælibet mutatio corporalis ; sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, ut est generatio et corruptio, et illuminatio ; radius enim non prius pertingit ad propinquum quam ad remotum : ergo multo magis motus animæ separatæ est in instanti. — 1a, q. 53, a. 3, arg. 2; 1. *Sent.* dist. 37, q. 4, a. 3, arg. 1 ; *Quodl.* 11, a. 4, arg. 1.

2. Præterea, quanto virtus motoris fuerit fortior, et mobile minus resistens motori, tanto motus est velocior. Sed virtus animæ separatæ moventis se ipsam improportionabiliter excedit virtutem moventem aliquod corpus ; proportio autem velocitatum est secundum minorationem temporis; omne autem tempus omni tem-

pori proportionabile est. Si igitur aliquod corpus movetur in tempore, anima separata movebitur in instanti. — 1a, l. c. arg. 1 ; 1. *Sent.* l. c. arg. 3.

3. Præterea, si anima separata movetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quod in ultimo instanti illius temporis est in termino *ad quem ;* in toto autem tempore præcedenti aut est in loco immediate præcedenti, qui accipitur ut terminus *a quo*, aut partim in uno et partim in alio. Si autem partim in uno, partim in alio, sequitur quod sit partibilis, quod est impossibile; ergo in toto tempore præcedenti est in termino *a quo;* ergo quiescit ibi, cum quiescere sit in eodem esse nunc et prius; et sic sequitur quod non moveatur nisi in ultimo instanti temporis. — 1a, l. c. arg. 3 ; 1. *Sent.* l. c. arg. 2.

4. Præterea, Aristoteles (4. *Phys. text.* 71 ; c. 8) probat, quod si aliquid moveretur in vacuo, moveretur in instanti, propter hoc quod medium mobili non resistit; sed sicut vacuum non resistit corpori in motu, ita nec plenum resistit animæ separatæ: ergo anima separata movetur in instanti. — *Quodl.* 9, a. 9, arg. 3.

5. Præterea, sicut se habet mobile divisibile ad motum divisibilem successivum, ita se habet mobile indivisibile ad motum indivisibilem et instantaneum; sed corpus, quod est mobile divisibile, movetur successive in tempore divisibili : ergo anima separata, quæ est mobile indivisibile, ex hoc quod caret quantitate, movetur subito vel in instanti. — *Ibid.* arg. 2.

Sed contra : Omnis motus habet prius et posterius : quia habet duos terminos, quorum unus consequitur alium ; sed numerus prioris et posterioris in motu est tempus, ut habetur in 4. *Phys.* (*text.* 101 et 102; c. 11): ergo nullus motus etiam animæ separatæ est in instanti. — 1a, q. 53, a. 3, arg. *Sed contra ; Quodl.* 9, a. 9, arg. *Sed contra:* 1. *Sent.* l. c. arg. 5 (seu 1 *Sed contra*).

Respondeo dicendum, quod motus animæ separatæ non potest esse in instanti. Et *ratio* hujus *duplex* afferri potest : *una* est, quia cum anima separata sit in loco per motum localem, et moveatur per hoc quod successive moveat plura corpora, ut dictum est (a. 1), necesse est, cum motus incipiat in instanti extrinseco terminante quietem et inchoante motum, quod anima separata in certo aliquo tempore, et in instanti ultimo illius, quiescat in uno loco, et in alio tempore sit in alio loco, et similiter in ultimo instanti illius ibi quiescat, et consequenter in motu animæ separatæ sint plura *nunc* sibi succedentia. Sed inter plura *nunc* sibi succedentia datur tempus medium ; ergo necesse est animam separatam moveri in tempore. — *Altera* est, quia omnis mutatio instantanea est terminus alicujus motus, ut patet in generatione et illuminatione (1. *Sent.* dist. 37, q. 4, a. 3, in c. ; *Quodl.* 9, a. 9, c.); motus autem animæ separatæ nullius motus continui est terminus, ut patet: unde manifestum est, quod motus animæ separatæ fit in tempore, continuo quidem, si sit ejus motus continuus; non continuo vero, si sit motus non continuus; utroque enim modo contingit animam separatam moveri, ut dictum est (a. 1). Continuitas enim temporis est ex continuitate motus. Verum istud tempus, sive sit continuum sive non, non est idem cum tempore quod mensurat motum cœli, et quo mensurantur omnia corporalia (1. *Sent.* l. c., *Quodl.* 9, a. 9, c. ; *Quodl.* 11, a. 4, c., et al.), quæ habent mutabilitatem ex motu cœli; nam motus animæ separatæ non dependet ex motu cœli. — 1a, q. 53, a. 3 ; 1. *Sent.* dist. 37, q. 4, a. 3, c. ; *Quodl.* 9, a. 9, c. ; *Quodl.* 11, a. 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illæ mutationes, quæ instantaneæ dicuntur, sunt termini motus (1. *Sent.* l. c. ad 1): generatio quidem et corruptio alterationis; illuminatio vero est terminus motus localis; nam per motum localem corpus luminosum accedit ad situm,

in quo illuminat; præterquam quod illuminatio non est motus localis, sed alteratio; unde lumen non debet intelligi moveri prius ad propinquum quam ad remotum. Motus autem animæ separatæ est motus localis, et non est terminus motus. Unde non est simile. — 1a, l. c. ad 2; 1 *Sent.* l. c. ad 1; *Quodl.* 11, a. 4, ad 1 et in c.

Ad secundum dicendum, quod si tempus animæ separatæ non sit continuum, sed successio quædam ipsorum *nunc*, non habebit proportionem ad tempus, quod mensurat motum corporalium, quod est continuum, cum non sit ejusdem rationis. Si vero sit continuum, est quidem proportionabile, non quidem propter proportionem moventis et mobilis, sed propter proportionem magnitudinum, in quibus est motus. Et propterea velocitas motus animæ separatæ non est secundum quantitatem virtutis, qua movet, sed secundum determinationem suæ voluntatis. — 1a, l. c. ad 1.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motus animæ separatæ potest esse non continuum; et sic anima separata in uno instanti potest esse in uno loco, et in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente. Si autem tempus motus animæ separatæ sit continuum, anima in toto tempore præcedente ultimum *nunc* variatur per infinita loca. Est tamen partim in uno locorum continuorum, et partim in alio, non quod substantia illius sit partibilis, sed quia virtus sua applicatur ad partem primi loci, et ad partem secundi, ut dictum est (a. 1). — 1a, l. c. ad 3; 1. *Sent.* l. c. ad 2.

Ad quartum dicendum, quod quamvis non impediat aliquod plenum animam separatam in suo motu, tamen, quia secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu, ut dicitur 4. *Phys.* (*text.* 104; c. 11), oportet in motu ejus intelligi diversa *nunc*. Ratio autem Philosophi est magis ducens ad impossibile quam ostensiva, ut Commentator ibidem dicit. — *Quodl.* 9, a. 9, ad 2 et 3.

Ad quintum dicendum, quod successio motus non solum sequitur divisionem mobilis, sed etiam ejus super quod transit motus; nam, ut dictum est (ad 4), secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu. Licet ergo anima separata sit indivisibilis, tamen loca, secundum quæ moveri dicitur, sunt divisa ad invicem; et ideo oportet in motu ejus intelligi aliquam divisionem. — *Ibid.* ad 2.

QUÆSTIO XLI (1)

* DE MOTU ANIMÆ SEPARATÆ CIRCA CORPORA.

Deinde considerandum est de motu animæ separatæ circa corpora.

CIRCA QUOD QUÆRITUR:

* Utrum anima separata possit localiter movere corpora.

ARTICULUS

* UTRUM ANIMA SEPARATA POSSIT LOCALITER MOVERE CORPORA.

Videtur quod anima separata possit movere localiter corpora.

1. Substantiæ enim spirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem; unde est quod philosophi posuerunt suprema corpora moveri localiter a spiritualibus substantiis; et videmus, quod anima movet corpus primo et principaliter motu locali. Et hujus ratio est, quia cum divina sapientia, ut dicit Dionysius (*de Div Nom.* c. 7, § 3; — Migne, PP. Gr. t. 3, col. 871), conjunxerit fines primorum principiis secundorum, natura inferior, cujusmodi est corporalis re-

1. Edit. Ticin. quæst. 20.

spectu spiritualis, attingitur a natura superiori in suo supremo, puta in motu locali, qui est inter omnes motus corporeos perfectior, ut probatur in 8. *Phys.* (*text.* 55 sqq.; c. 7.) Sed anima separata est substantia spiritualis ; ergo suo imperio potest exteriora corpora movere. — 1a, q. 117, a. 4, arg. 1 ; q. 110, a. 3, c.

2. Præterea, majoris virtutis est anima separata quam conjuncta; nam separata potest intelligere sine conversione ad phantasmata (1a, q. 89, a. 1, c.), quod conjuncta non potest; sed conjuncta potest movere localiter corpus, ut patet: ergo multo magis id poterit separata.

3. Præterea, anima separata potest esse in loco, ut dictum est (supra, q. 39); sed est in loco per operationem exercitam circa corpus, et præsertim per motum localem corporis, ut dictum est (q. 40): ergo anima separata potest movere localiter corpora.

4. Præterea, in *itineratio Clementis* (sive *de Prædicationibus Petri inter peregrinandum epitome* homilia 2, cap. 26; — Migne PP. Gr. t. 2, col. 94) dicitur, narrante Niceta ad Petrum, quod Simon magus per magicas artes pueri a se interfecti animam retinebat, per quam magicas operationes efficiebat. Sed hoc esse non potuisset sine aliqua corporum transmutatione ad minus locali. Ergo anima separata habet virtutem localiter movendi corpora. — 1a, q. 117, a. 4, arg. 2.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 1. *de Anima* (*text.* 52 et 53; c. 3 in fin.), quod anima non potest movere quodcunque corpus, sed solummodo proprium. — *Ibid.* arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim quod cum anima est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum; unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animæ ad motum localem. Manifestum est autem quod ab anima separata nullum corpus vivificatur; unde nullum corpus obedit ei ad motum localem, quantum est de virtute suæ naturæ, supra quam potest aliquid ei conferri virtute divina. — 1a, q. 117, a. 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod anima rationalis infimum gradum tenet in ordine substantiarum spiritualium (*de Malo* q. 16, a. 10, ad 2); et ideo non mirum, si virtus angeli, qui est naturaliter a corpore absolutus, non determinetur ad aliquod corpus, sed plura corpora possint ei obedire ad motum localem. Quamquam ex angelis illi, quorum virtus determinatur ad movendum tantum corpus, non possunt naturaliter movere corpus majus, sed minus, sicut secundum philosophos motor inferioris orbis non posset movere cœlum superius. Animæ vero rationalis virtus motiva determinatur naturaliter ad movendum corpus determinatum, puta illud, cujus est forma ; et ideo non potest naturaliter movere aliud corpus. — 1a, q. 117, a. 4, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod ideo anima separata habet alium modum intelligendi, quia habet alium modum essendi (1a, q. 89, a. 1, c.); modus enim intelligendi sequitur modum essendi. At si anima separata moveret corpus, non posset illud movere nisi per intellectum et voluntatem ; nam hoc etiam modo angeli movent cœlos, ut dictum est; et hoc etiam modo conjuncta movet corpus, cujus est forma, ut dicit Philosophus 1. *de Anima* (*text.* 44; c. 3.). Unde si conjuncta corpori vivo non potest membrum illius mortificatum, per intellectum et voluntatem localiter movere, nec poterit separata per easdem potentias ullum corpus localiter movere.

Ad tertium dicendum, quod animæ separatæ sunt in loco per motum localem corporis, in quo dicuntur esse vel per lumen vel per quid simile causatum ab illis, ut sunt instrumenta Dei, ejusque virtute, ut dictum est (in c. ; v. supra, q. 39, a. 1, ad 4) — 1a, q. 117, a. 4, c. ; *Quæst. disp. de Anima* a. 21, ad 15.

Ad quartum dicendum, quod sicut dicit Augustinus (10. *de Civ. Dei* c. 11; — Migne t. 41, col. 289) et Chrysostomus (*Homilia* 28, al. 29, *in Matthaeum* circa med; — Migne PP. Gr. t. 57, col. 353), frequenter dæmones simulant se esse animas mortuorum ad confirmandum gentilium errorem, qui hoc credebant. Et ideo credibile est, quod Simon magus illudebatur ab aliquo dæmone, qui simulabat se esse animam pueri, quem ipse occiderat. — 1a, q. 117, a. 4, ad 2.

QUÆSTIO XLII (1)

* DE COGNITIONE ANIMÆ SEPARATÆ.

Deinde considerandum est de cognitione animæ separatæ.

CIRCA QUAM QUÆRUNTUR DUODECIM:

* 1. Utrum in anima separata remaneant potentiæ sensitivæ.
* 2. Utrum in anima separata remaneant etiam actus sensitivarum potentiarum, ita ve per illas possit aliquid sentire.
* 3. Utrum possit aliquid intelligere.
* 4. Utrum intelligat substantias separatas.
* 5. Utrum intelligat omnia naturalia.
* 6. Utrum cognoscat omnia singularia.
* 7. Utrum possit intelligere per species, quas a sensibilibus accepit quando erat corpori unita.
* 8. Utrum habitus scientiæ hic acquisitæ remaneat in anima separata.
* 9. Utrum possit uti habitu scientiæ hic acquisitæ.
* 10. Utrum localis distantia impediat cognitionem animæ separatæ.
* 11. Utrum cognoscat ea quæ hic aguntur.
* 12. Utrum una anima separata cognoscat cogitationes cordis alterius animæ separatæ.

ACTICULUS I

* UTRUM IN ANIMA SEPARATA REMANEANT POTENTIÆ SENSITIVÆ.

Videtur quod in anima separata remaneant potentiæ sensitivæ: —

(1) Edit. Ticin. quæst. 21.

1. quia potentiæ animæ vel essentialiter insunt ei, vel sunt proprietates naturales ejus; sed nec essentialia possunt separari a re, dum ipsa res manet; neque proprietates naturales ejus, quia proprium semper inest, nec separatur a re cujus est proprium (1a, q. 77, a. 8, arg. 2): ergo in anima separata manent potentiæ sensitivæ. — 4. *Sent.* dist. 44, q. 3, a. 3, quæstiunc. 1, arg. 3; *Quæst. disp. de Anima* a. 19, arg. 1.

2. Sed dices, quod remanent in ea ut in radice. — Sed contra, esse in aliquo ut in radice, est esse in eo ut in potentia, quod est esse in aliquo virtute, et non in actu; essentialia autem rei, et proprietates naturales ejus oportet quod sint actu in re, et non virtute tantum; ergo potentiæ sensitivæ non remanent in anima separata solum ut in radice. — *Quæst. disp. de Anima* l. c. arg. 2.

3. Præterea, non est totum integrum, qui aliqua pars deest; sed potentiæ animæ dicuntur partes ipsius: si ergo post mortem anima amittit potentias sensitivas, non erit anima integra post mortem, quod est inconveniens. — *Ibid.* arg. 4; 4. *Sent.* l. c. arg. 4.

4. Præterea, si anima, cum separatur a corpore, potentiam sensitivam amittit, oportet quod illa potentia in nihilum cedat; non enim potest dici, quod in materiam aliquam resolvatur, cum non habeat materiam partem sui. Sed illud, quod omnino in nihilum cedit, non reiteratur idem numero. Ergo anima non habebit in resurrectione eandem numero potentiam sensitivam. Sed secundum Philosophum (2. *de Anima text*, 9; c. 1) sicut se habet anima ad corpus, ita se habent potentiæ ad partes corporis, ut visus ad oculum. Si autem non esset eadem anima, quæ redibit ad corpus, non esset idem homo. Ergo eadem ratione nec esset idem oculus numero, si non habet eandem numero potentiam visivam; et simili ratione nec aliqua alia pars numero eadem resurgeret, et per consequens nec totus homo idem numero erit. Ergo non potest anima sepa-

rata potentias sensitivas amittere. — 4. *Sent.* l. c. arg. 6; *Quæst. disp. de Anima* l. c. arg. 5.

5. Præterea, potentiæ sensitivæ animæ non debilitantur debilitato corpore, quia, ut dicitur 1. *de Anima* (*text.* 65; c. 4), si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut juvenis; sed debilitas est via ad corruptionem : ergo potentiæ animæ non corrumpuntur corrupto corpore, sed manent in anima separata. — 1a, q. 77, a. 8, arg. 3; 4. *Sent.* l. c. arg. 7; *Quæst. disp. de Anima* l. c. arg. 20.

6. Præterea, virtutes et vitia remanent in animabus separatis; sed quædam virtutes et vitia sunt in parte sensitiva; dicit enim Philosophus in 3. *Eth.* (c. 10, al. 13 init.), quod temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium : ergo potentiæ sensitivæ manent in anima separata. — *Quæst. disp. de Anima* l. c. arg. 17.

Sed contra: 1. Philosophus in 12. *Metaphys.* (*text.* 17; l. 11, c. 3) de separatione animæ loquens sic dicit : « Si autem aliquid remanet, in postremo quærendum est de hoc, in quibusdam enim non est impossibile : v. g. si anima est talis dispositionis, non tota sed intellectus, tota enim forte impossibile, quærendum est de hoc ». Ex hoc videtur quod anima tota a corpore non separetur, sed solum potentiæ intellectivæ; non enim sensitivæ vel vegetativæ. — 4. *Sent.* l. c. arg. 2 *Sed contra.*

2. Præterea, in 2. *de Anima* (*text.* 21; c. 2) dicit Philosophus de intellectu loquens: « Hoc solum contingit separari ut perpetuum a corruptibili; reliquæ autem partes animæ manifestum est ex his quod non separabiles sunt, ut quidam dicunt ». Ergo potentiæ sensitivæ non manent in anima separata. — 4. *Sent.* l. c. arg. 3 *Sed contra; Quæst. disp. de Anima* l. c. arg. 1 *Sed contra.*

3. Præterea, Philosophus dicit in 16. *de Animal.* (sive 2 *de Generat. Animal.* c. 3), quod quarum potentiarum operationes non sunt sine corpore, neque ipsæ potentiæ sunt sine corpore. Sed operationes potentiarum sensitivarum non sunt sine corpore; exercentur enim per organa corporalia; ergo potentiæ sensitivæ non sunt sine corpore. — *Quæst. disp. de Anima* l. c. arg. 2 *Sed contra.*

4. Præterea, nulla res destituitur propria operatione; si ergo potentiæ sensitivæ remanerent in anima separata, haberent proprias operationes; quod est impossibile. — *Ibid.* arg. 3 *Sed contra.*

5. Præterea, frustra est potentia, quæ non reducitur ad actum; nihil autem est frustra in operationibus Dei : ergo potentiæ sensitivæ non manent in anima separata. — *Ibid.* arg. 4 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod potentiæ animæ non sunt de essentia animæ, sed sunt proprietates naturales, quæ fluunt ab essentia ejus, ut dictum est. Accidens autem dupliciter corrumpitur : uno modo a suo contrario, sicut frigidum corrumpitur a calido; alio modo per corruptionem subjecti; non enim accidens remanere potest corrupto subjecto. Quæcunque igitur accidentia seu formæ contrarium non habent, non destruuntur nisi per destructionem subjecti. Manifestum est autem, quod potentiis animæ nihil est contrarium; et ideo, si corrumpantur, non corrumpuntur nisi per corruptionem sui subjecti. Ad investigandum igitur, utrum potentiæ sensitivæ currumpantur corrupto corpore, vel remaneant in anima separata, principium investigationis oportet accipere, ut consideremus quid sit *subjectum* potentiarum prædictarum. Manifestum est autem quod subjectum potentiæ oportet esse id, quod secundum potentiam dicitur potens; nam omne accidens suum subjectum denominat. Idem autem est quod potest agere vel pati, et quod est agens vel patiens; unde oportet quod illud sit subjectum potentiæ, quod est subjectum actionis vel passionis, cujus potentia est *principium.* Et hoc est, quod Philosophus dicit in libro *de Somno et Vigilia* c. 1, quod cujus est potentia, ejus est actio. — *Quæst. disp. de Anima* a. 19, c.

Videmus autem manifeste quasdam operationes, quarum potentiæ animæ sunt principia, non esse animæ proprie loquendo, sed conjuncti : quia non explentur nisi mediante corpore, ut est videre, audire et hujusmodi ; unde oportet quod istæ potentiæ sint conjuncti sicut subjecti, animæ autem sicut principii influentis, sicut forma est principium proprietatum compositi. Quædam vero operationes exercentur ab anima sine organo corporali, ut intelligere, considerare, velle; unde cum hæ actiones sint animæ propriæ, et potentiæ, quæ sunt harum principia, non solum erunt animæ ut principii, sed ut subjecti. Quia ergo manente proprio subjecto manere oportet et proprias passiones, et corrupto eo corrumpi, oportet illas potentias, quæ in suis actibus non utuntur organo corporali, remanere in anima separata ; illas autem, quæ utuntur, corrumpi corpore corrupto. Et hujusmodi sunt omnes potentiæ quæ pertinent ad animam sensibilem et vegetabilem. — 4. *Sent.* dist. 44, q. 3, a. 3, sol. 1.

Et propter hoc *quidam* potentias animæ sensibilis distinguunt. Dicunt enim, has esse duplices : *quasdam*, quæ sunt actus organorum, quæ sunt ab anima refluxæ in corpus ; et has cum corpore corrumpi ; *quasdam* vero originales harum, quæ sunt in anima, quia per eas anima corpus sensificat ad videndum et audiendum et ad hujusmodi ; et has originales potentias manere in anima separata. — Sed hoc non videtur convenienter dici. Anima enim per suam essentiam, non mediantibus aliquibus aliis potentiis, est origo illarum potentiarum, quæ sunt actus organorum : sicut et forma quælibet, ex hoc ipso quod per essentiam suam materiam informat, est origo potentiarum, quæ compositum naturaliter consequuntur. Si enim oporteret in anima ponere alias potentias, quibus mediantibus potentiæ quæ organa perficiunt, ab essentia animæ effluerent; eadem ratione oporteret ponere alias potentias, quibus mediantibus ab essentia animæ effluerent illæ mediæ potentiæ, et sic in infinitum ; si enim statur alicubi, melius est ut in primo stetur. — Unde *alii* dicunt, quod potentiæ sensitivæ, et aliæ similes, non manent in anima separata nisi secundum quid, scilicet ut in radice, per modum scilicet quo principiata sunt in suis principiis. In anima enim separata manet efficacia influendi iterum hujusmodi potentias, si corpori uniatur ; nec oportet hanc efficaciam esse aliquid supperadditum ipsi essentiæ animæ, ut dictum est. Et hæc opinio videtur magis rationabilis. — *Ibid.*

Ad primum ergo dicendum, quod potentiæ sensitivæ non comparantur ad animam sicut naturales passiones ad subjectum, sed sicut ad originem ; nam subjectum illarum est compositum, anima vero principium. — 1a, q. 77, a. 8, ad 2; *Quæst disp. de Anima* a. 19, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi potentiæ dicuntur in anima separata remanere ut in radice, non quia sint actu in ipsa, sed quia anima separata est talis virtutis, ut si uniatur corpori, iterum possit causare has potentias in corpore, sicut et vitam. — *Quæst. disp. de Anima* l. c. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod potentiæ animæ non sunt partes essentiales vel integrales, sed potentiales, ita quod quædam earum insunt animæ secundum se, quædam vero composito. Talium vero totorum ita est natura, quod tota virtus totius consistit in una partium perfecte, in aliis autem partialiter : sicut in anima virtus animæ perfecte consistit in virtute intellectiva, in aliis autem partialiter. Unde, cum in anima separata remaneant vires intellectivæ partis, integra remanebit, non diminuta, quamvis sensitivæ potentiæ actu non remaneant, sicut nec potentia regis remanet diminuta mortuo præposito, qui ejus potentiam participabat. — *Ibid.* ad 4 ; 4. *Sent.* l. c. ad 4.

Ad quartum dicendum, quod potentiæ animæ sensitivæ non dicuntur esse actus organorum, quasi formæ essentiales ipso-

rum, nisi ratione animæ, cujus sunt; sed sunt actus eorum sicut perficientes ea ad proprias operationes, sicut calor est actus ignis perficiens ipsum ad calefaciendum. Unde *sicut* idem ignis numero remaneret, etiam si alius numero calor in eo esset — sicut patet de frigore aquæ, quod non redit idem numero, postquam fuerit calefacta, aqua nihilominus eadem numero manente —; *ita* et organa erunt eadem numero, et etiam homo erit in resurrectione idem animal numero et idem numero homo, quamvis potentiæ sensitivæ eædem numero non sint : quia ad hoc quod aliquid sit idem numero, sufficit quod principia essentialia sint eadem numero; non autem requiritur quod proprietates quæ non sunt constitutivæ speciei, sed accidentia consequentia speciem, sint eadem numero. — 4. *Sent.* l. c. ad 6; *Quæst. disp. de Anima* l. c. ad 5.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus loquitur de potentiis sensitivis, secundum quod radicaliter in anima consistunt, quia anima manet immutabilis, quæ est virtuale principium harum potentiarum. Et patet ex hoc quod dicit, quod « senium non est in patiendo animam, sed id in quo est », scilicet corpus; sic enim propter corpus neque debilitantur neque corrumpuntur animæ virtutes. — 4 *Sent.* l. c. ad 7; 1a, l. c. ad 3. — *Vel dic,* quod potentiæ sensitivæ non debilitantur secundum se debilitatis organis, sed solum per accidens; unde et per accidens corrumpuntur corruptis organis. — *Quæst. disp. de Anima* l. c. ad 20.

Ad sextum dicendum, quod virtutes et vitia quæ sunt irrationabilium partium, non manent in anima separata nisi in suis principiis; omnium enim virtutum semina sunt in voluntate et ratione. — *Ibid.* ad 17.

ARTICULUS II

* UTRUM IN ANIMA SEPARATA REMANEANT ACTUS POTENTIARUM SENSITIVARUM, ITA UT PER ILLAS POSSIT ALIQUID SENTIRE.

Videtur quod in anima separata remaneant actus potentiarum sensitivarum, ita ut per illas possit aliquid sentire et cognoscere.

1. Memoria enim est potentia sensitivæ partis, ut probat Philosophus (lib. *de Memoria et Reminisc.* c. 1 et 4, al. 2); sed animæ separatæ actu memorabuntur eorum quæ in hoc mundo gesserunt; unde et diviti epuloni dicitur (*Luc.* 16, 25): « Recordare, quia recepisti bona in vita tua »: ergo anima separata exibit in actum potentiæ sensitivæ. — 1a, q. 77, a. 8, arg. 4; 4. *Sent.* dist. 44, q. 3, a. 3, quæstiunc. 2, arg. 4; *Quæst. disp. de Anima* a. 19, arg. 16.

2. Præterea, secundum Philosophum 3. *de Anima* (*text.* 20 sqq.; c. 9) irascibilis et concupiscibilis sunt potentiæ sensitivæ partis; sed manifestum est secundum fidem, animas separatas tristari et gaudere de pœnis et præmiis, et habere alias affectiones, ut amorem, odium, timorem et spem, et ceteras hujusmodi: ergo animæ separatæ possunt aliquid per potentias sensitivas cognoscere. — 1a, l. c. arg. 5; 4. *Sent.* l. c. arg. 5; *Quæst. disp. de Anima* a. 19, arg. 7.

3. Præterea, præmium et pœna respondent merito et demerito; sed meritum et demeritum hominis consistit ut plurimum in actibus sensitivarum potentiarum, dum vel passiones sequimur vel eas refrænamus : ergo justitia videtur exigere, quod actus sensitivarum potentiarum sint in animabus separatis, quæ præmiantur vel puniuntur. — *Quæst. disp. de Anima* l. c. arg. 14.

Sed contra est : 1. quod Philosophus dicit in 1. *de Anima* (*text.* 66; c. 4), quod « corrupto corpore anima neque reminiscitur neque amat »; et eadem ratio est de omnibus aliis actibus potentiarum sensitivarum; ergo non procedit anima separata in aliquem actum alicujus potentiæ sensitivæ. — 4. *Sent.* l. c. arg. 2 *Sed contra.*

2. Præterea, illud quod est commune animæ et corpori, non potest remanere in anima separata; sed omnes operatio-

nes potentiarum sensitivarum sunt communes animæ et corpori ; quod patet ex hoc quod nulla potentia sensitiva aliquem actum habet nisi per organum corporale: ergo anima separata carebit actibus potentiarum sensitivarum. — *Ibid.* arg. 1 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod quidam distinguunt duplices actus sensitivarum potentiarum : quosdam *exteriores,* quos per corpus organumque corporeum exercet; et hi non remanent in anima separata ; — quosdam vero *intrinsecos*, quos anima per se ipsam exercet; et hi erunt in anima separata. Hæc autem positio descendere videtur ab opinione Platonis, qui ponit animam conjungi corpori sicut quandam substantiam perfectam in nullo a corpore dependentem, sed solum sicut motorem mobili ; quod patet ex transcorporatione, quam ponebat. Quia vero secundum ipsum nihil movebat nisi motum, et ne abiretur in infinitum, dicebat, quod primum movens movet se ipsum ; posuit, quod anima erat se ipsam movens, et secundum hoc erat duplex motus animæ: unus, quo movebatur a se ipsa ; alius, quo movebatur corpus ab ea ; et sic anima habebat actum, qui est videre, primo in se ipsa, secundum quod movebat se ipsam, et secundo in organo corporali, secundum quod movebat corpus. — Hanc autem positionem Philosophus destruit in 1. *de Anima* (a *text.* 36 usque ad 45 ; c. 3) ostendens, quod anima non movet se ipsam, et quod nullo modo movetur secundum istas operationes, quæ sunt videre, sentire et hujusmodi, sed quod istæ operationes sunt motus conjuncti tantum (4. *Sent.* dist. 44, q. 3, a, 3. sol. 2) tamquam subjecti, quo destructo nullum accidens potest remanere (1a, q. 77, a. 8, c.), et per consequens nec operationes prædictæ, quæ non nisi per organum corporeum exercentur. Unde oportet dicere, quod actus sensitivarum potentiarum non manent in anima separata, nisi forte sicut in radice remota. — 4. *Sent.* l. c. ; 1a, l. c.

Ad primum ergo dicendum, quod anima separata recordatur per memoriam, non quæ est in parte sensitiva, sed quæ est in parte intellectiva. — Dupliciter enim sumitur memoria : vel ut est potentia *sensitivæ* partis, secundum scilicet quod concernit præteritum tempus ; et hoc modo actus memoriæ in anima separata non erit ; unde dicit Philosophus (1. *de Anima text.* 66 ; c. 4), quod hoc corrupto, scilicet corpore, anima non reminiscitur. Alio modo accipitur memoria prout est pars imaginationis ad *intellectivam* partem pertinens, secundum scilicet quod ab omni differentia temporis abstrahit, cum non sit tantum præteritorum, sed etiam præsentium et futurorum, ut dicit Augustinus (14. *de Trin.* c. 11 ; — Migne t. 42, col. 1047) ; et secundum hanc memoriam anima separata memorabitur. — 1a, l. c. ad 4 ; *Quæst. disp. de Anima* a. 19, ad 16.

Ad secundum dicendum, quod amor, gaudium et tristitia, et hujusmodi dupliciter accipiuntur : — quandoque quidem secundum quod sunt passiones appetitivæ sensibilis : et sic non erunt in anima separata ; hoc enim modo non explentur sine determinato motu cordis. Alio modo secundum quod sunt actus voluntatis, quæ est in parte intellectiva : et hoc modo erunt in anima separata, sicut et delectatio, quæ quodammodo est passio sensitivæ partis, secundum quem modum ponit Philosophus 7. *Eth.* (c. 14, al. 15, versus fin.) delectationem in Deo, dicens quod Deus una simplici operatione gaudet. — 1a, l. c. ad 5 ; 4. *Sent.* l. c. ad 5 ; *Quæst. disp. de Anima* l. c. ad 7.

Ad tertium dicendum, quod præmium non respondet merito sicut præmiando, sed sicut ei, pro quo aliquid præmiatur. Unde non oportet quod omnes actus resumantur in remuneratione, quibus aliquis meruit, sed sufficit quod sint in divina recordatione, alias oporteret iterum sanctos occidi, quod est absurdum. — *Quæst. disp. de Anima* l. c. ad 14.

ARTICULUS III

* UTRUM ANIMA SEPARATA POSSIT ALIQUID INTELLIGERE.

Videtur quod anima separata nihil omnino possit intelligere.

1. Dicit enim Philosophus (1. *de Anima text.* 66 ; c. 4), quod « intelligere et contemplari marcescunt quodam interius corrupto » ; sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem : ergo et ipsum intelligere corrumpitur. — 1a, q. 89, a. 1, arg. 1 ; *Quæst. disp. de Anima* a. 15, arg. 5 ; *de Verit.* q. 19, a. 1, arg. 7.

2. Præterea, nulla operatio conjuncti est in anima separata ; sed intelligere est operatio conjuncti ; dicit enim Philosophus (1. *de Anima text.* 64 ; c. 4), quod qui dicit animam intelligere, simile est ac si quis dicat eam texere vel ædificare : ergo intelligere non manet in anima separata. — *Quæst. disp. de Anima* l. c. arg. 1 ; *de Verit.* l. c. arg. 1.

3. Præterea, dicit Philosophus in 3. *de Anima* (*text.* 30 et 39 ; c. 7 et 8), quod nequaquam est intelligere sine phantasmate ; sed phantasmata cum sint in organis sentiendi, non possunt esse in anima separata : ergo anima separata non intelligit. — *Quæst. disp. de Anima* l. c. arg. 2.

4. Sed dices, quod Philosophus loquitur de anima secundum quod est unita corpori, non de separata. — Sed contra, anima separata non potest intelligere nisi per potentiam intellectivam ; sed, sicut Philosophus dicit in 1. *de Anima* (*text.* 12 ; c. 1), intelligere vel est phantasia vel non est sine phantasia ; phantasia autem non est sine corpore : ergo anima separata non intelligit. — *Ibid.* arg. 3.

5. Præterea, dicit Philosophus in 3. *de Anima* (*text.* 18 et 30 ; c. 5 et 7), quod ita se habet intellectus ad phantasmata, sicut visus ad colores ; sed visus non potest videre sine coloribus : ergo nec intelligit sine phantasmatibus ; ergo neque sine corpore. — *Ibid.* arg 4.

6. Præterea, si anima separata intelligit, vel intelligit per intellectum agentem vel per intellectum possibilem ; nam potentiæ intellectivæ in anima non sunt nisi duæ. Sed per neutrum horum intelligere potest. Nam operatio utriusque intellectus respicit phantasmata ; intellectus enim agens facit phantasmata esse intelligibilia actu ; intellectus autem possibilis recipit species intelligibiles a phantasmatibus abstractas (*Quæst. disp. de Anima* l. c. arg. 9) ; præterquam quod iste intellectus est corruptibilis, ut dicitur 3. *de Anima* (*text.* 20 ; c. 5). Ergo nullo modo anima separata intelligit. — 4. *Sent.* dist. 50, q. 1, a. 1, arg. 3 ; *Quæst. disp. de Anima* l. c.

7. Præterea, si anima separata intelligit, oportet quod intelligat per aliquas species. Sed non intelligit per species innatas et concreatas, quia a principio est « sicut tabula, in qua nihil est scriptum ». Neque per species quas abstrahat a rebus, quia non habet organa sensus et imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahat a rebus. Neque etiam per species prius abstractas et in anima conservatas, quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem, et tantum intelligeret ea, quæ prius intelligit corpori unita ; quod est falsum, cum intelligat etiam multa de pœnis et præmiis, quæ nunc non intelligit. Neque etiam per species divinitus influxas : tum quia hæc cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiæ (1a, q. 89, a. 1, arg. 3) ; tum quia *vel* hujusmodi species sunt infusæ animæ separatæ a Deo, *vel* ab angelo ; non secundum, quia sic oporteret quod hujusmodi species ab angelo in anima crearentur ; nec primum, quia non est probabile quod Deus infundat dona sua existentibus in inferno ; unde sequeretur quod animæ in inferno non intelligerent (*de Verit.* q. 19, a. 1, arg. 13). Ergo anima separata nihil intelligit. — 1a, q. 89, a. 1, arg.

3; *de Verit.* q. 19, a. 1, arg. 10, 11, 12, 13; *Quæst. disp. de Anima* a. 15, arg. 10 et sqq. usque ad finem.

8. Præterea, anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensus et perturbata imaginatione; sed morte totaliter sensus et imaginatio corrumpuntur: ergo anima post mortem nihil intelligit. — 1a, l. c. arg. 2.

Sed contra est: 1. quod Philosophus dicit (1. *de Anima text.* 13; c. 1), quod si non est aliqua operationum animæ propria, non contingit ipsam separari; contingit autem ipsam separari: ergo habet aliquam operationem propriam, et maxime eam, quæ est intelligere; intelligit ergo sine corpore existens. — 1a, q. 89, a. 1, arg. 1 *Sed contra; Quæst. disp. de Anima* a. 15, arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, sicut aliquid ex conjunctione ad corpus materiale redditur passivum, ita per separationem ab eodem redditur activum; calidum enim et agit et patitur propter conjunctionem caloris ad materiam. Si autem esset calor sine materia, ageret, et non pateretur. Ergo et anima per separationem a corpore redditur omnino activa. Sed quod potentiæ animæ non possunt per se ipsas cognoscere sine exterioribus objectis, hoc eis competit in quantum sunt passivæ, sicut Philosophus dicit de sensibus (2. *de Anima*). Ergo per separationem a corpore poterit anima per se ipsam intelligere, non accipiendo ab aliquibus objectis. — *de Verit.* q. 19, a. 1, arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod ista quæstio difficultatem habet ex hoc quod anima, quamdiu est corpori conjuncta, non potest aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non esset ex natura animæ, sed per accidens hoc ei conveniret ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt; de facili quæstio solvi posset. Nam remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundum hoc non esset anima corpori unita propter melius animæ, si pejus intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis: quod est irrationabile, cum materia sit propter formam et non e converso. Si autem ponamus, quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura animæ post mortem corporis non mutetur, videtur quod anima naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei præsto phantasmata, ad quæ convertatur. — 1a, q. 89, a. 1, c.

Et ideo ad hanc difficultatem tollendam considerandum est, quod cum nihil operetur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi, cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animæ natura: non ita, quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suæ naturæ corpori unitur: sicut nec levis natura mutatur, cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, qui est præter naturam. Animæ igitur secundum illum modum essendi, quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quæ in corporeis organis sunt. Cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea, quæ sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animæ naturalis, sicut et corpori uniri; sed esse separatam a corpore est præter rationem suæ naturæ, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei præter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sic operetur secundum naturam suam. — *Ibid.*

Sed hoc rursus habet dubitationem. Cum enim res semper ordinetur ad id quod melius est — est autem melior modus intelligendi per conversionem ad

intelligibilia simpliciter quam per conversionem ad phantasmata —; debuit sic a Deo institui animæ natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri.

Considerandum est igitur, quod etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata ; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animæ, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis ; quod quidem in primo principio est unum et simplex ; et quanto magis creaturæ intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per suam essentiam omnia intelligit. Superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivæ quæ est in eis. In inferioribus autem sunt formæ plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, in quantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiæ haberent formas in illa universalitate, in qua habent superiores; quia non sunt tantæ efficaciæ in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus. Nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. Manifestum est autem, inter substantias intellectuales secundum naturæ ordinem infimas esse animas humanas. Hæc autem perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animæ humanæ sic essent institutæ a Deo, ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutæ, ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant : sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet, quod propter melius animæ est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata ; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere. — 1a, q. 89, a. 1, c.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur secundum opinionem quorundam, qui posuerunt intellectum habere organum corporeum sicut et sensum, ut patet per ea quæ ante præmittuntur ; hoc enim posito penitus anima separata intelligere non posset. — 1. *de Anima* l. 10. — *Vel dic*, quod loquitur de intelligere quod nunc nobis competit in ordine ad phantasmata; hoc enim impeditur impedito organo corporali totaliter, et corrumpitur eo corrupto. — 1a, l. c. ad 1 ; *Quæst. disp. de Anima* a. 15, ad 5 ; *de Verit.* q. 19, a. 1, ad 7.

Ad secundum dicendum, quod illa verba Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant, quod intelligere est moveri, ut patet ex his quæ ibi præmisit. — *Quæst. disp. de Anima* l. c. ad 1.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus loquitur de operatione intellectuali animæ secundum quod est corpori unita ; sic enim non est sine phantasmate, ut dictum est. — *Ibid.* ad 2.

Ad quartum dicendum, quod secundum statum præsentem, quo anima corpori unitur, non participat a substantiis superioribus species intelligibiles, sed solum lumen intellectuale ; et ideo indiget phantasmatibus ut objectis, a quibus species intelligibiles accipiat. Sed post separationem amplius participabit etiam intelli-

gibiles species, unde non indigebit exterioribus objectis. — *Ibid.* ad 3.

Et similiter dicendum est *ad quintum.*

Ad sextum dicendum, quod operatio intellectus agentis et possibilis respicit phantasmata, secundum quod anima est corpori unita. Sed cum erit a corpore separata, per intellectum possibilem recipiet species effluentes a substantiis superioribus ; et per intellectum agentem habebit virtutem ad intelligendum. — *Quæst. disp. de Anima* l. c. ad 9. — Per *intellectum* autem *passivum* non intelligit Philosophus intellectum possibilem, sed rationem particularem, quæ dicitur *vis cogitativa* habens determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis, ut Commentator ibidem dicit; et sine hoc anima nihil modo intelligit, intelliget autem in futuro, quando a phantasmatibus abstrahere non indigebit. — 4. *Sent.* l. c. ad 3 ; 3. *de Anima* l. 10.

Ad septimum dicendum, quod anima separata non intelligit per species innatas ; nec per species quas tunc abstrahit; nec solum per species conservatas, ut objectio probat; sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio vel potentia non est naturalis, quia Deus est auctor non solum influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis (1a, p. 89, a. 1, ad 3). Neque similiter obstat, quod etiam animæ damnatæ participes essent hujus influentiæ. Nam licet infusio donorum gratuitorum ad illas non pertingat, pertingit tamen ad illas infusio eorum quæ ad statum naturæ pertinent. Nihil enim est universalis boni participatione privatum, ut dicit Dionysius (*de Cælesti Hierarchia* c. 2 ; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 143) ; prædicta autem specierum infusio, quæ fit in separatione animæ a corpore, pertinet ad conditionem naturæ substantiæ separatæ : et ideo hujusmodi infusione nec animæ damnatorum privantur. — *de Verit.* q. 19, a. 1, ad 13.

Ad octavum dicendum, quod per ligamentum sensus et per imaginationem perturbatam impeditur anima a modo intelligendi, qui est modus intelligendi animæ ut forma est, non autem ut intellectualis est : quia intellectus, ut intellectus, non respicit phantasmata, sed intelligibilia actu, sive sint accepta a phantasmatibus sive aliunde (*Quæst. disp. de Anima* a. 15, ad 10 ; cf. 4. *Sent.* l. c. ad 4 ; 1a, l. c. ad 1, in fine). Neque hoc mirum est : quia licet eadem sit natura animæ conjunctæ et separatæ quantum ad rationem speciei, non tamen est idem modus essendi, et per consequens nec idem modus operandi (*de Verit.* q. 19, a. 1, ad 5). Et licet uniatur anima corpori propter intelligere, non tamen unitur quia sine corpore intelligere non possit, sed quia naturali ordine sine corpore perfecte intelligere non potest, ut dictum est (in c.) (*Quæst. disp. de Anima* l. c. ad 6.). Anima enim sicut habet esse perfectius in corpore quatenus forma est, quam separata ; ita et intelligere animæ ut est forma, quod est per conversionem ad phantasmata, perfectius est quam intelligere sine tali conversione ; nam tale intelligere non esset perfectum et distinctum, ut dictum est (in c.).

ARTICULUS IV

* UTRUM ANIMA SEPARATA INTELLIGAT SUBSTANTIAS SEPARATAS.

Videtur quod anima separata non intelligat substantias separatas.

1. Perfectior enim est anima corpori conjuncta quam a corpore separata, cum anima sit naturaliter pars naturæ humanæ, quælibet autem pars est perfectior in suo toto ; sed anima conjuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut dictum est (supra in Physica q. 103, a. 1) : ergo multo minus cum fuerit separata :—

1a, q. 89, a. 2, arg. 1; *Quæst. disp. de anima* a. 17, arg. 1.

2. Præterea, anima unita est corpori, ut perficiatur in eo scientiis et virtutibus; maxima autem perfectio animæ consistit in cognitione substantiarum separatarum : si igitur ex hoc solo quod separatur cognosceret substantias separatas, frustra anima corpori uniretur. — *Quæst. disp. de Anima* l. c. arg. 3.

3. Præterea, si anima separata cognoscit substantias separatas, vel cognoscit eas per earum præsentiam vel per species ipsarum. Sed primum dici non potest, quia nihil illabitur animæ nisi solus Deus ; neque etiam secundum, quia a substantiis separatis, cum sint simplices, non potest fieri abstractio speciei. Ergo anima separata nullo modo cognoscit substantias separatas. — 1a, l. c. arg. 2; *Quæst. disp. de Anima* l. c. arg. 4.

4. Præterea, philosophi posuerunt, in cognitione substantiarum separatarum consistere ultimam hominis felicitatem ; si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequetur felicitatem ; et animæ damnatorum propinquiores erunt felicitati quam nos; quæ sunt inconvenientia. — 1a, l. c. arg. 3 ; *Quæst. disp. de Anima* l. c. arg. 8.

Sed contra : 1. Simile a simili cognoscitur; sed anima separata est substantia separata : ergo potest intelligeré substantias separatas. — *Quæst. disp. de Anima* arg. *Sed contra.*

2. Præterea, animæ separatæ cognoscunt alias animas separatas, sicut dives in inferno positus vidit Lazarum et Abraham (*Luc.* 16, 23) : ergo vident etiam dæmones et angelos animæ separatæ. — 1a, l. c. arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus dicit (9. *de Trin.* c. 3; — Migne t. 42, col. 963), « mens nostra cognitionem rerum incorporearum per se ipsam accipit », id est cognoscendo se ipsam, ut dictum est (in Physica q. 102, a. 1). Per hoc ergo quod anima separata cognoscit se ipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias res separatas. Dictum est autem (in Physica q. 101, a. 1, c.), quod quamdiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec se ipsam potest intelligere, nisi in quantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatibus abstractam. Sic enim per actum suum intelligit se ipsam, ut supra (in Physica q. 102, a. 1) dictum est. Sed cum fuerit a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea, quæ sunt secundum se intelligibilia ; unde se ipsam per se ipsam intelliget. Est autem commune omni substantiæ separatæ, quod intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suæ substantiæ. Sic enim intelligitur aliquid, secundum quod est in intelligente. Est autem aliquid in altero per modum ejus in quo est. Modus autem substantiæ animæ separatæ est infra modum substantiæ angelicæ, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum; et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet, de angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animæ separatæ; nam de cognitione gloriæ alia est ratio. — 1a, q. 89, a. 2, c. ; cf. supra in Physica q. 101, a. 1, et q. 102, a. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod anima unita corpori est quodammodo perfectior quam separata, scilicet quantum ad naturam speciei; sed quantum ad actum intelligibilem habet aliquam perfectionem a corpore separata, quam habere non potest dum est corpori unita. Neque hoc est inconveniens : quia operatio intellectualis competit animæ secundum quod supergreditur corporis proportionem ; intellectus enim non est actus alicujus organi corporalis. — *Quæst. disp. de Anima* a. 17, ad 1. — *Vel dic*, quod licet anima separata sit imperfectior, si consideretur natura corporis, est tamen quodammodo liberior ad intelligendum, in quantum per gravedinem et occupationem

corporis a puritate intelligentiæ impeditur. — 1a, l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod ultima perfectio cognitionis naturalis animæ humanæ hæc est, ut intelligat substantias separatas; sed perfectius ad hanc cognitionem habendam pervenire potest per hoc quod in corpore est, quia ad hoc disponitur per studium, et maxime per meritum; unde non frustra corpori unitur. — *Quæst. disp. de Anima* l. c. ad 3.

Ad tertium dicendum, quod anima separata intelligit angelos per similitudines divinitus impressas; quæ tamen deficiunt a perfecta repræsentatione eorum, propter hoc quod animæ natura est inferior quam angeli. — 1a, l. c. ad 2.

Ad quartum dicendum, quod felicitas ultima hominis non consistit in cognitione alicujus creaturæ, sed in cognitione solius Dei, qui non potest videri nisi per gratiam. Unde dicit Augustinus (5. *Confessionum* c. 4; — Migne t. 32, col. 708) : « Beatus est, qui te novit, etiam si illa nesciat, id est creaturas; infelix autem, si illa sciat, te autem ignoret. Qui autem te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus ». In cognitione vero aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima, si tamen perfecte intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfecte eas intelligit, ut dictum est (in c., in fine). Unde licet animæ damnatæ aliqua sciant, quæ nos hic nescimus, sunt tamen a vera beatitudine remotiores quam nos, quia ad eam possumus pervenire, illæ autem non possunt. — 1a, l. c. ad 3; *Quæst. disp. ad Anima* l. c. ad 8.

ARTICULUS V

* UTRUM ANIMA SEPARATA INTELLIGAT OMNIA NATURALIA.

Videtur quod anima separata intelligat omnia naturalia.

1. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium; sed animæ separatæ cognoscunt substantias separatas: ergo cognoscunt omnia naturalia. — 1a, q. 89, a. 3, arg. 1; *Quæst. disp. ad Anima* a. 18, arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, anima separata cognoscit substantiam separatam, in quantum est intelligibilis; non enim videt eam visu corporeo. Sed sicut est intelligibilis substantia separata, ita et species in intellectu existens. Ergo anima separata non solum intelligit substantias separatas, sed etiam species intelligibiles in illis existentes, per quas ipsæ cognoscunt omnia naturalia. — *Quæst. de Anima* l. c. arg. 3 *Sed contra.*

3. Præterea, qui intelligit magis intelligibile, multo magis potest intelligere minus intelligibile; sed anima separata intelligit substantias separatas, quæ sunt maxima intelligibilium (1) : ergo multo magis poterit intelligere omnia naturalia, quæ sunt minus intelligibilia. — 1a, l. c. arg. 2; *Quæst. de Anima* l. c. arg. 5 *Sed contra.*

4. Præterea, si aliquid est in potentia ad multa, reducitur in actum quantum ad omnia illa ab activo quod est omnia illa actu : sicut materia, quæ est in potentia calida et sicca, ab igne fit actu calida et sicca. Sed intellectus possibilis animæ separatæ est in potentia ad omnia intelligibilia. Activum autem, a quo recipit influentiam, scilicet substantia separata, est in actu respectu omnium illorum. Ergo vel reducet animam de potentia in actum quantum ad omnia intelligibilia vel quantum ad nullum; sed manifestum est quod non quantum ad nullum, quia animæ separatæ aliqua intelligunt, quæ etiam hic non intellexerunt : ergo quantum ad omnia. Sic igitur anima separata intelligit omnia naturalia. — *Quæst. disp. de Anima* l. c. arg. 6 *Sed contra.*

Sed contra est: 1. quod si anima statim cum est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam; hoc autem

(1) *Al.* « maxime intelligibilia ».

est inconveniens : non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit. — 1a, l. c. arg. 2 *Sed contra.*

2. Præterea, in dæmonibus magis viget naturalis cognitio, quam in anima separata; sed dæmones non omnia naturalia cognoscunt, sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut dicit Isidorus (1. *Sententiarum* c. 10, § 17; — Migne PP. Lat. t. 83, col. 556) : ergo neque animæ separatæ omnia naturalia cognoscunt. — *Ibid.* arg. 1 *Sed contra.*

3. Præterea, nulla virtus finita potest super infinita; sed virtus animæ separatæ est finita, quia ejus essentia est finita : ergo non potest super infinita. Sed naturalia intellecta sunt infinita. Vel enim cognoscit tantum genera et species; et hæc sunt infinita ; nam species numerorum et figurarum et proportionum sunt infinitæ ; præterquam quod si non cognoscet individua, non cognoscet omnia naturalia, quia individua maxime videntur esse in natura; — vel cognoscit etiam individua ; et sic, cum individua sint infinita, sequitur quod in anima separata sint similitudines infinitæ, quod est impossibile. — *Quæst. de Anima* l. c. arg. 3 et 7.

4. Præterea, intellectus possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium; sed materia prima secundum unum ordinem non est receptiva nisi unius formæ: ergo cum intellectus possibilis separatus non habeat nisi unum ordinem, cum non trahatur ad diversa per sensus, non poterit recipere nisi unam formam intelligibilem; et sic non poterit cognoscere omnia naturalia, sed unum tantum. — *Ibid.* arg. 5.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra (a. 3, in c. et ad 7) dictum est, separata anima intelligit per species, quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et angeli. Sed tamen, quia natura animæ est infra naturam angeli, cui iste modus cognoscendi est naturalis, anima separata per hujusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi, confusam. Sicut igitur se habent angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per hujusmodi species, ita animæ separatæ ad imperfectam et confusam. Angeli autem per hujusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia : quia omnia, quæ Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus (*de Genes. ad Litt.* c. 8; — Migne t. 34, col. 269). Ergo animæ separatæ de omnibus naturalibus cognitionem habent non certam et propriam, sed communem et confusam. — 1a, q. 89, a. 3, c.

Ad primum ergo dicendum, quod nec ipse angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia, sed per quasdam species, ut supra (in c.) dictum est; et ideo non propter hoc sequitur, quod anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit substantiam separatam. — *Ibid.* ad 1 : cf. *Quæst. disp. de Anima* a. 18, ad 1 *Sed contra.*

Ad secundum dicendum, quod species, quæ sunt in intellectu angeli, sunt intelligibiles intellectui ejus, cujus sunt formæ, non autem intellectui animæ separatæ. — *Quæst. de Anima* l. c. ad 3 *Sed contra.*

Ad tertium dicendum, quod sicut anima separata non perfecte intelligit substantias separatas, ita nec omnia naturalia perfecte cognoscit, sed sub quadam confusione. — 1a, l. c. ad 2 ; *Quæst. de Anima* l. c. ad 5 *Sed contra.*

Ad quartum dicendum, quod anima separata reducitur a superiore substantia in actum omnium intelligibilium naturalium non perfecte, sed universaliter et confuse, ut dictum est (in c.). — *Quæst. de Anima* l. c. ad 6 *Sed contra.*

Ad primum vero *in contrarium* dicendum, quod cognitio, quæ hic aquiritur per studium, est propria et perfecta, illa autem est confusa ; unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra. — 1a, l. c. ad 2 *Sed contra.*

Ad secundum dicendum, quod Isidorus loquitur de cognitione futurorum, qua nec angeli nec dæmones nec animæ sepa-

ratæ cognoscunt nisi vel in suis causis vel per revelationem divinam; nos autem loquimur de cognitione naturali. — *Ibid.* ad 1 *Sed contra.*

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non pertinet ad propositum, eo quod non ponimus, quod anima separata cognoscat omnia naturalia in speciali; unde non repugnat ejus cognitioni infinitas specierum, quæ est in figuris et proportionibus. Quia tamen eodem modo posset hæc ratio concludere contra cognitionem angelicam, dicendum est, quod species figurarum et numerorum et hujusmodi non sunt infinitæ in actu, sed in potentia tantum. Nec est etiam inconveniens, quod virtus substantiæ intellectualis finitæ ad hujusmodi infinita se extendat, quia virtus intellectiva est quodammodo infinita, in quantum non est terminata per materiam; unde et universale cognoscere potest, quod quodammodo est infinitum, in quantum de sui ratione potentia continet infinita. Ceterum quod attinet ad individua, sicut anima separata cognoscit species, ita cognoscit singularia, non tamen omnia, sed aliqua; et ideo non oportet quod sint in ea species infinitæ. — *Quæst. de Anima* l. c. ad 3 et 7.

Ad quartum dicendum, quod materia prima non se habet ad formas nisi dupliciter : vel in potentia pura, vel in actu puro; eo quod formæ naturales statim ut sunt in materia, habent operationes suas, nisi sit aliquod impedimentum ; quod ideo est, quia forma naturalis non se habet nisi ad unum; unde statim quod forma ignis est in materia, facit eum noveri sursum. Sed intellectus possibilis se habet ad species intelligibiles triplicitur : quandoque enim se habet in potentia pura, sicut ante addiscere; quandoque autem in actu puro, sicut cum actu considerat; quandoque autem medio modo inter potentiam et actum : sicut cum est scientia in habitu et non in actu. Comparatur igitur forma intellecta ad intellectum possibilem sicut forma naturalis ad materiam primam, prout est intellecta in actu, non prout est habitualiter. Et inde est quod sicut materia prima simul et semel non informatur nisi una forma, ita intellectus possibilis non intelligit nisi unum intelligibile; potest tamen scire multa habitualiter. — *Ibid.* ad 5.

ARTICULUS VI

* UTRUM ANIMA SEPARATA COGNOSCAT SINGULARIA.

Videtur quod anima separata non cognoscat singularia : —

1. quia de potentiis animæ in anima separata remanet solus intellectus; sed objectum intellectus est universale, non singulare ; scientia enim est universalium, sensus autem singularium, ut dicitur in 2. *de Anima* (*text.* 60; c. 5) : ergo anima separata non cognoscit singularia. — 1a, q. 89, a. 4, arg. 1; *Quæst. disp. de Anima* a. 20, arg. 1.

2. Præterea, magis est determinata cognitio qua cognoscitur aliquid in singulari, quam illa qua cognoscitur aliquid in universali; sed anima separata non habet aliquam determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium : multo igitur minus cognoscit singularia.— 1a, l. c. arg. 2.

3. Præterea, si anima separata cognosceret singularia, aut illa cognosceret per formas prius acquisitas in corpore vel per influxas. Sed non per acquisitas. Nam illarum quædam sunt intentiones individuales quæ conservantur in potentiis sensitivis, quæ non remanent in anima separata, ut dictum est (a. 2); quædam sunt universales, quæ sunt in intellectu (unde hæ solæ manere possunt); sed per illas non possunt cognosci singularia. Neque per influxas; primo, quia illæ æqualiter se habent tum ad omnia singularia tum ad præsentia et futura — unde anima separata cognosceret omnia singularia et futura; quod est falsum, cum cognitio futurorum sit solius Dei, juxta illud *Isaiæ* (41, 23) : « Annuntiate quæ ventura sunt,

et dicemus, quod dii estis vos » (1) —; secundo, quia species influxæ sunt finitæ, singularia vero sunt infinita. Ergo anima separata non intelligit singularia. — *Quæst. de Anima* l. c. arg. 2, 4, 5; 1a, l. c. arg. 3.

Sed contra est, quod anima separata quædam singularia cognoscit, quorum prius cognitionem accepit, quando erat corpori conjuncta ; aliter non recordaretur eorum quæ gessit in vita, et sic periret ab anima separata conscientiæ vermis. Cognoscit etiam quædam singularia quorum cognitionem accepit post separationem a corpore; aliter non affligeretur ab igne inferni et ab aliis corporalibus pœnis, quæ in inferno esse dicuntur (*Quæst. disp. de Anima* a. 20, c.) ; dolor enim non est sine cognitione (*de Verit.* q. 19, a. 2, arg. 2 *Sed contra*). Unde dives in inferno positus dixit : « habeo quinque fratres », et « crucior in hac flamma », ut habetur *Luc.* 16, 24. 28. — *Quæst. disp. de Anima* a. 20, c.; 1a, q. 89, a. 4, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod animæ separatæ aliqua singularia cognoscunt, ut dictum est, sed non omnia etiam quæ sunt præsentia. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod duplex est modus intelligendi : *unus* per abstractionem a phantasmatibus; et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe, sed indirecte, sicut supra (in Physica q. 100, a. 1) dictum est. *Alius* modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo ; et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, in quantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia, et universalia et singularia, ita substantiæ separatæ per species, quæ sunt quædam participatæ similitudines illius divinæ essentiæ, possunt singularia cognoscere. In hoc tamen est differentia inter angelos et animas separatas, quia angeli per hujusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus, animæ vero separatæ confusam. Unde angeli propter efficaciam sui intellectus per hujusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta. Animæ vero separatæ non possunt cognoscere per hujusmodi species nisi solum singularia illa, ad quæ quodam modo determinantur vel per præcedentem cognitionem vel per aliquam affectionem vel per naturalem habitum (habitudinem) vel per divinam ordinationem : quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. — 1a, q. 89, a. 4, c.; *de Verit.* q. 19, a. 2, c.; *Quæst. disp. de Anima* a. 20, c.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus noster nunc cognoscit per species a rebus acceptas, quæ sunt abstractæ a materia et omnibus materiæ conditionibus; et ideo non potest cognoscere singularia, quorum principium est materia, sed universalia tantum; sed intellectus animæ separatæ habet formas influxas, per quas potest cognoscere singularia, ratione jam dicta. — *Quæst. de Anima* l. c. ad 1; 1a, l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod ad illarum rerum species vel individua cognitio animæ separatæ determinatur, ad quæ anima separata habet aliquam habitudinem, sicut dictum est (in c.). — 1a, l. c. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod circa singularium cognitionem aliter se habet intellectus angelicus, aliter intellectus animæ separatæ. Quia enim efficacia virtutis intellectivæ, quæ est in angelis, est proportionata universalitati formarum intelligibilium in eis existentium; ideo per hujusmodi formas universales cognoscunt omnia ad quæ se extendunt. Unde sicut cognoscunt omnes species rerum naturalium sub generibus existentes, ita cognoscunt omnia singularia rerum naturalium, quæ sub speciebus continentur. Efficacia autem virtutis

(1) *Vulg.* : « Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus, quia dii estis vos ».

intellectivæ animæ separatæ quia non est proportionata universalitati formarum influxarum, sed magis est proportionata formis a rebus acceptis, propter quod naturale est animæ corpori uniri; ideo supra (a. 5, c.) dictum est, quod anima separata non cognoscit omnia naturalia, etiam secundum species determinate et complete, sed in quadam universalitate et confusione. Unde nec species influxæ sufficiunt in eis ad cognitionem singularium, ut sic possint cognoscere omnia singularia, sicut ipsi angeli, sed aliqua tantum. Nam prædictæ species influxæ determinantur in ipsa anima ad cognitionem aliquorum singularium, ad quæ anima habet aliquem ordinem et habitudinem specialem vel inclinationem, sicut ad ea quæ patitur, vel ad ea ad quæ afficitur, vel quorum aliquæ impressiones et vestigia in ea remanent; quam habitudinem et inclinationem non habet ad alia : omne enim receptum determinatur in recipiente secundum modum recipientis. Unde patet, quod non est æqualis ratio in anima separata ut omnia singularia cognoscat, quia æqualiter non se habet ad omnia. — *Quæst. de Anima* l. c. ad 2, 4, 5; 1a, l. c. ad 3.

ARTICULUS VII

* UTRUM ANIMA SEPARATA POSSIT INTELLIGERE PER SPECIES, QUAS A SENSIBILIBUS ACCEPIT QUANDO ERAT UNITA CORPORI.

Videtur quod anima separata nihil possit intelligere per species, quas a sensibilibus accepit quando fuit unita corpori.

1. Hujusmodi enim species ejusdem rationis erunt in anima separata, cujus modo sunt. Sed nunc per eas non potest anima intelligere sine phantasmatibus; quod patet ex hoc, quod læso organo phantasiæ anima impeditur a consideratione eorum quæ prius a sensu accepit. Ergo nec anima separata per illas intelligere poterit, cum in ea nulla sint phantasmata. — 4. *Sent.* dist. 50, q. 1, a. 2, arg. 1.

2. Præterea, in operibus naturæ nihil est superfluum, nec natura facit per duo quod per unum facere potest; sed anima separata poterit intelligere per influentiam a substantiis superioribus, ut supra dictum est : ergo non intelliget per aliquas species a sensibus acceptas. — *Ibid.* arg. 3.

3. Præterea, impossibile est duas formas ejusdem speciei esse in eodem subjecto; sed anima separata recipiet aliquas formas intelligibiles ex influentia substantiæ superioris, per quas poterit res intelligere : ergo in ipsa non poterunt remanere intellig biles formæ earundem rerum a sensibus acceptæ. — *Ibid.* arg. 4.

4. Præterea, ex hoc intellectus noster actu intelligit, quod forma intelligibilis in eo existit; ergo postquam desistit actu intelligere, forma intelligibilis in eo remanet; et sic videtur quod non remaneant in anima separata aliquæ formæ intelligibiles a sensibus acceptæ, per quas intelligere possit. — *Ibid.* arg. 5.

5. Præterea, considerare illud, cujus scientiam aliquis prius accepit, videtur ad memoriam vel reminiscentiam pertinere; sed destructo corpore, anima non reminiscitur, ut dicit Philosophus (*de Anima* lib. 1, *text.* 66; c. 4; et lib. 3, *text.* 20; c. 5); ergo anima separata non intelligit per species in hac vita a sensibus acceptas. — *Ibid.* arg. 6.

Sed contra est : 1. quod Philosophus (3. *de Anima text.* 6; c. 4) dicit, quod anima est locus specierum; et loquitur de parte intellectiva; sed locus conservat locatum : ergo species a sensibus acceptæ in intellectu conservantur; et sic videtur quod per eas anima separata possit intelligere, sicut et nunc potest. — *Ibid.* arg. 1 *Sed. contra.*

2. Præterea, finis remanet remotis etiam his quæ sunt ad finem; sed sensus ordinatur ad cognitionem animæ intellectivæ sicut ad finem, in quantum ex sensibus cognitionem accipit : ergo cognitio quam anima accipit a sensibus, remanet

in ea etiam destructis sensibus corporis : quod erit cum anima fuerit a corpore separata. — *Ibid.* arg. 2 *Sed contra.*

3. Præterea, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis ; sed anima est incorruptibilis et perpetua : ergo quod in ea recipitur, est perpetuo conservabile in ipsa ; ergo species intelligibiles, quas a sensibus accipit, remanent in ea post separationem a corpore ; frustra autem remanerent, nisi per eas intelligeret formas prius a sensibus acceptas. — *Ibid.* arg. 3 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod circa hoc est *duplex opinio. Una* occasionatur ex opinione Avicennæ (6. *Naturalium* part. 5, c. 6), qui dicit, quod intellectus noster possibilis non servat aliquas formas, postquam actu intelligere desiit : quia formæ intelligibiles non possunt esse in intellectu possibili nisi ut in apprehendente. Non enim utitur organo corporeo, ut ex parte ejus possit aliquid esse in intellectu non ut in apprehendente actu : per quem modum aliquid est in potentiis sensitivis, quæ potentiæ thesauri dicuntur, sicut memoria et imaginatio ; sed intellectus possibilis, cum convertit se ad intelligentiam agentem, quam ponit separatam, accipit species intelligibiles ex influentia ejus, cujus est formas a phantasmatibus abstrahere et ponere eas in intellectu possibili ; et cum desinit se convertere ad intellectum agentem, formæ illæ desinunt esse in eo : sicut forma visibilis desinit esse in oculo, cum oculus desinit se convertere ad rem visam. Oportet autem ut, si iterum velit intellectus possibilis considerare quod prius consideravit, de novo se convertat ad intellectum agentem, et de novo species intelligibiles recipiat. Et secundum hoc quidam eum sequentes dicunt, quod in anima nostra nullæ species intelligibiles reservantur, quibus possit post mortem uti ad intelligendum. — 4. *Sent.* dist. 50, q. 1, a. 2, c.

Sed hæc opinio non videtur esse conveniens. *Primo*, quia contrariatur Philosopho, qui ponit (3. *de Anima text.* 6 ; c. 4) animam esse locum specierum ; unde oportet quod species in illa conserventur. *Secundo*, quia ex quo species in intellectum possibilem imprimuntur, non est probabile eas aboleri, nisi aliqua causa corrumpens eas fuerit : cum multo nobilius recipiantur formæ intelligibiles in intellectu possibili, quam formæ sensibiles in materia prima. *Tertio*, quia, ut dictum est (in Physica q. 92, a. un., et q. 93, a. 3), in parte intellectiva datur facultas conservativa specierum. — *Ibid.*

Et ideo dicendum cum *aliis*, quod species intelligibiles remanent in anima, postquam actu intelligere desiit ; et quod remanent in anima separata, et illis uti poterit in intelligendo, alio tamen modo quam illis utebatur conjuncta corpori. Tunc enim ejus intellectus non poterat aliquid considerare nec per species acquisitas nec per aliquem influxum superioris substantiæ nisi convertendo se ad phantasmata : quia, propter perfectam conjunctionem ejus ad corpus, potentia intellectiva ejus nihil cognoscit nisi per ea, quæ per corpus recipiuntur, unde habet phantasmata quasi objecta ad quæ respicit ; sed cum erit a corpore separata, intelligit per alium modum, ut supra (a. 3) dictum est, scilicet non aspiciendo ad phantasmata. — *Ibid.* ; 1a, q. 89, a. 5, c. ; 1a 2æ, q. 67, a. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis species intelligibiles *per se loquendo* sint ejusdem rationis, dum sunt in anima conjuncta corpori, et cum sunt in anima separata ; tamen *per accidens* sunt rationis diversæ, in quantum anima, in qua sunt, diversimode se habet in conjunctione ad materiam vel separatione ab ea. Et ideo per species illas anima conjuncta non intelligit nisi convertendo se ad phantasmata ; sed cum fuerit separata, intelliget per eas etiam sine tali conversione. — 4. *Sent.* l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsis speciebus intelligibilibus præexistentibus in intellectu possibili efficitur intellec-

tus possibilis paratior ad perfectius recipiendam cognitionem ex influentia superioris substantiæ; unde non sequitur quod frustra hujusmodi species in anima separata remaneant ad intelligendum per eas. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod formæ intelligibiles a sensibus acceptæ non sunt omnino unius rationis cum illis formis, quæ immediate ex influentia divina proveniunt : quia ex diversis imprimentibus diversæ impressiones relinquuntur, sicut etiam habitus virtutis acquisitæ non est ejusdem rationis cum habitu virtutis infusæ. Unde nihil prohibet utrasque formas in anima separata remanere, et formas illas tunc acceptas influxu superioris substantiæ esse formales et completivas respectu formarum acquisitarum a sensibus. — *Ibid.* ad 4.

Ad quartum dicendum, quod in intellectu nostro remanent formæ intelligibiles, etiam postquam actu intelligere desinit; nec in hoc opinionem Avicennæ sequimur. Remanent autem hujusmodi formæ intelligibiles in intellectu possibili, cum actu non intelligit, non sicut in actu completo, sed in actu medio inter potentiam puram et actum perfectum; sicut etiam forma, quæ est in fieri, hoc modo se habet. — *Ibid.* ad 5.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus loquitur de memoria et reminiscentia quæ est pars animæ sensitivæ, cujus actus corrupto corpore non potest remanere ; et hac indigemus ad intelligendum ad præsens ea, quæ prius intellexi-mus ; et propter hoc oportet nos ad phantasmata converti, quæ quandoque oportet de thesauro memoriæ adduci. Sed memoria quæ est in parte intellectiva, ut dictum est (in Physica q. 92, a. un., et q. 93, a. 3), remanebit in anima post mortem. — *Ibid.* ad 6.

ARTICULUS VIII

* UTRUM HABITUS SCIENTIÆ HIC ACQUISITÆ REMANEAT IN ANIMA SEPARATA.

Videtur quod habitus scientiæ hic acquisitæ non remaneat in anima separata.

1. Dicit enim Apostolus *ad Corinth.* 13, 8, quod « scientia destruetur » ; et reddit rationem 13, 9, quia « ex parte cognoscimus », id est cognitio nostræ scientiæ est imperfecta ; ergo habitus scientiæ hic acquisitæ non remanet in anima separata. — 1a, q. 89, a. 5, arg. 1 ; 1a 2æ, q. 67, a. 2, arg. 1.

2. Præterea, dicit Philosophus in *Prædicamentis* cap. *de qualitate* (c. 9, al. 8), quod scientia, cum sit habitus, est « qualitas difficile mobilis » ; non enim de facili amittitur, nisi ex aliqua forti transmutatione vel ægritudine; sed nulla est tanta transmutatio corporis humani, sicut per mortem : ergo videtur quod habitus scientiæ hic acquisitæ per mortem corrumpatur. — 1a, l. c. arg. 4; 1a 2æ, l. c. arg. 2.

3. Præterea, quidam minus boni in hoc mundo scientia pollent, aliis magis bonis carentibus scientia; si ergo habitus scientiæ permanerent etiam post mortem in anima, sequeretur quod aliqui minus boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis ; quod videtur inconveniens. — 1a, l. c. arg. 2.

4. Præterea, animæ separatæ habebunt scientiam per influentiam divini luminis; si igitur scientia hic acquisita in anima separata remaneat, sequetur quod duæ erunt formæ unius speciei in eodem subjecto; quod est impossibile. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est, quod firmior est cognitio universalium et necessariorum, quam particularium et contingentium. Sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particularium et contingentium, puta eorum quæ fecit vel passus est, secundum illud *Luc.* 16, 25 : « Recordare, quod recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala ». Ergo multo magis remanet cognitio universalium et necessariorum, quæ pertinet ad habitum scientiæ. — 1a 2æ, l. c. arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod quidam

posuerunt habitum scientiæ non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa ; et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si hæc opinio vera esset, sequeretur quod destructo corpore totaliter habitus scientiæ hic acquisitæ destrueretur. Sed quia scientia est in intellectu, qui est « locus specierum », oportet quod habitus scientiæ hic acquisitæ partim sit in prædictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis *actibus*, ex quibus habitus scientiæ acquiritur. Nam habitus sunt similes actibus, ex quibus acquiruntur, ut dicitur in 2. *Eth.* (c. 1). Actus autem intellectus, ex quibus in præsenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quæ sunt in prædictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quædam ad considerandum per species susceptas ; et in prædictis inferioribus viribus acquiritur quædam habilitas, ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari. — 1a, q. 89, a. 5, c.

Sed sicut *actus* intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus; ita idem etiam dicendum est de *habitu*. Quantum ergo ad id, quod aliquis præsentis scientiæ habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata ; sed quantum ad id, quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat, quia, ut dicitur in lib. *de Longitudine et Brevitate Vitæ* (c. 2), dupliciter corrumpitur aliqua forma : uno modo *per se*, quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido ; alio modo *per accidens*, scilicet per corruptionem subjecti. Manifestum est autem, quod per corruptionem subjecti scientia, quæ est in intellectu humano, corrumpi non potest, cum intellectus sit incorruptibilis, ut supra (in Physica q. 92, a. un., et q. 94, a. 2, ad 2) ostensum est. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili : quia intentioni intelligibili (1) nihil est contrarium ; et præcipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur *quod quid est*. Sed quantum ad operationem, qua intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione vel in argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo Philosophus in libro prædicto (l. c.) ponit duos modos, quibus scientia per se corrumpitur, scilicet per oblivionem ex parte memorativæ, et deceptionem ex parte argumentationis falsæ. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est quod habitus scientiæ, secundum quod est in intellectu, manet in anima separata. — 1a, l. c. ; 1a 2æ, q. 67, a. 2, c. ; 4. *Sent.* dist. 50, q. 1, a. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad actum ; unde ad hujus roborationem inducit « nunc cognosco ex parte ». — 1a, l. c. ad 1. — *Vel dic*, quod verbum Apostoli est intelligendum quandum ad id, quod est materiale in scientia, et quantum ad modum intelligendi : quia scilicet neque phantasmata, quæ sunt quasi materialia in habitu scientiæ, remanebunt destructo corpore, neque erit usus scientiæ per conversionem ad phantasmata. — 1a 2æ, l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de corruptione scientiæ quantum ad id, quod est ex parte sensitivarum virium, seu quantum ad id, quod est materiale in habitu scientiæ, id est quantum ad phantasmata, non autem quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili sicut formale. — 1a, l. c. ad 4 ; 1a 2æ, l. c. in c. et ad 2.

(1) Al. « intelligibilium ».

Ad tertium dicendum, quod sicut secundum staturam corporis aliquis minus bonus erit major aliquo magis bono, ita nihil prohibet aliquem minus bonum habere aliquem scientiæ habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus; sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias prærogativas, quas meliores habebunt. — 1a, l. c. ad 2.

Ad quartum dicendum, quod utraque scientia non est unius rationis; unde nullum inconveniens sequitur. — *Ibid.* ad 3.

ARTICULUS IX

* UTRUM ANIMA SEPARATA POSSIT UTI HABITU SCIENTIÆ HIC ACQUISITÆ.

Videtur quod anima separata non possit uti habitu scientiæ hic acquisitæ.

1. Dicit enim Philosophus (1. *de Anima text.* 66; c. 4), quod corpore corrupto anima neque reminiscitur neque amat; sed considerare ea, quæ prius novit, est reminisci : ergo anima separata non potest habere actum scientiæ quæ hic acquiritur. — 1a, q. 89, a. 6, arg. 1.

2. Præterea, species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata, quam sint in anima corpori unita; sed per species intelligibiles non possumus modo intelligere nisi convertendo nos super phantasmata, sicut dictum est (supra in Physica q. 95, a. 5) : ergo nec anima separata hoc poterit, et ita non poterit anima separata uti habitu scientiæ hic acquisitæ. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, habitus similes actus reddunt actibus, per quos acquiruntur; sed habitus scientiæ hic acquiritur per actus intellectus convertentis se supra phantasmata : ergo non potest alios actus reddere; sed tales actus non competunt animæ separatæ : ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiæ hic acquisitæ. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est, quod cognitio universalium et necessariorum est firmior quam cognitio singularium et contingentium, ut dictum est (art. præced. arg. *Sed contra*); sed hæc remanet in anima separata, ut dictum est (ibid.) : ergo et illa remanebit; sed illa est actus scientiæ hic acquisitæ : ergo anima separata poterit exercere actum scientiæ hic acquisitæ, atque adeo poterit illo uti.

Respondeo dicendum, quod in actu est duo considerare, scilicet *speciem* actus et *modum* ipsius. Et species quidem actus consideratur ex objecto, in quod actus cognoscitivæ virtutis dirigitur per speciem, quæ est objecti similitudo; sed modus actus pensatur ex virtute agentis: sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis, quæ est in oculo; sed quod acute videat, contingit ex virtute visiva oculi. Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, sicut dictum est (art. præced.), status autem animæ separatæ non sit idem, sicut modo est, sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere possit quæ prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animæ separatæ. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiæ hic acquisitæ, sed non secundum eundem modum. — 1a, q. 89, a. 6, c.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de reminiscentia, secundum quod memoria pertinet ad partem sensitivam, non autem secundum quod memoria est in intellectu, ut dictum est (supra in Physica q. 92, a. un., in c. et ad 4, *Vel dic.*; cf. ibid. q. 93, a. 3). — 1a, l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod diversus modus intelligendi non provenit ex diversitate specierum, sed ex diverso statu animæ intelligentis. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod actus, per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus, quos habitus causant, quantum ad speciem actus, non autem quantum ad modum agendi. Nam operari justa, sed

non juste, id est delectabiliter, causat habitum justitiæ politicæ, per quem delectabiliter operamur. — *Ibid.* ad 3.

ARTICULUS X

* UTRUM DISTANTIA LOCALIS IMPEDIAT COGNITIONEM ANIMÆ SEPARATÆ.

Videtur quod distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ.

1. Anima enim hic existens ea, quæ hic aguntur, cognoscit ; sed existens in receptaculo sibi debito ea, quæ hic aguntur, non cognoscit; unde dicit Augustinus in libro *de Cura pro Mortuis habenda* (c. 13; — Migne t. 40, col. 605) : « Ibi sunt defunctorum animæ, ubi ea, quæ hic aguntur, scire non possunt ». Ergo localis distantia cognitionem animæ separatæ impedit. — 1a, q. 89, a. 7, arg. 1 ; 4. *Sent.* dist. 50, q. 1, a. 4, arg. 1.

2. Præterea, naturalis cognitio animæ separatæ non est potior quam naturalis cognitio dæmonis ; sed dæmones naturali cognitione non cognoscunt absentia, unde Augustinus in libro *de Divinatione Dæmonum* (c. 3 et 5 ; — Migne t. 40, col. 584 et 586) dicit, quod ea, quæ etiam alibi fiunt, celeritate motus sui cito ad nos deferunt, ut quasi ea prædicere videantur, quæ nos postea nuntiantibus hominibus sumus scituri. Ad hoc autem nihil faceret celeritas motus, si hic nobiscum existentes absentia cognoscere possent. Ergo anima separata non cognoscit absentia, et sic ejus cognitio per localem distantiam impeditur. — 4. *Sent.* l. c. arg. 2 ; 1a, l. c. arg. 2.

3. Præterea, sicut distat aliquis secundum locum, ita secundum tempus ; sed distantia temporis impedit cognitionem animæ separatæ ; non enim cognoscit futura : ergo videtur quod distantia secundum locum animæ separatæ cognitionem impediat. — 1a, l. c. arg. 3 ; 4. *Sent.* l. c. arg. 4.

4. Præterea, omnis cognoscens rem sub hic et nunc aliter cognoscit sub hic et nunc quæ sunt hic, et quæ sunt alibi ; sed anima separata cognoscit sub hic et nunc, quia cognoscit singularia, ut dictum est (supra a. 6) : ergo aliter cognoscit propinqua et remota ; et sic idem est, quod prius. — 4. *Sent.* l. c. arg. 3.

5. Præterea, operatio non excedit substantiam operantis ; unde Damascenus (2. *de Fide Orthod.* c. 3 ; — Migne PP. Gr. t. 94, col. 870) dicit, quod angeli ibi sunt, ubi operantur ; sed anima separata est in aliquo loco, cum ei corporalis locus pro receptaculo assignetur ; ergo operatio animæ separatæ non potest se extendere ultra locum illum ; et sic ea, quæ sunt distantia secundum locum, cognoscere non potest. — *Ibid.* arg. 5.

Sed contra : 1. Sancti a damnatis distant maxime etiam secundum locum ; sed damnati vident beatos, ut patet *Luc.* 16, 23, de divite, qui in tormentis positus Abraham et Lazarum vidit : ergo localis distantia non impedit cognitionem animæ separatæ.—*Ibid.* arg. 1 *Sed contra* ; 1a, l. c. arg. *Sed contra.*

2. Præterea, nulla operatio impeditur per loci distantiam, nisi sit situalis, quia propinquum et distans secundum locum ad situm pertinere videtur ; sed anima separata non habet aliam cognitionem nisi intellectivam, cum potentiis sensitivis non utatur, intellectiva autem cognitio nullo modo est situalis, cum non fiat per corporea instrumenta : ergo ad cognitionem animæ separatæ nihil loci propinquitas facit vel distantia. — 4. *Sent.* l. c. arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod anima separata cognoscit singularia abstrahendo a sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici, quod distantia localis impediret animæ separatæ cognitionem. Requireretur enim quod vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia ; et quantum ad utrumque requireretur distantia determinata (1a, q. 89, a. 7, c.). Nam rerum sensibilium actiones non

æqualiter se extendunt ad propinquum et distans, cum per propinqua in distantia moveantur; et sic in remotis virtus primi agentis paulatim deficit; et inde est quod non possumus sentire ea, quæ sunt procul a nobis (4. *Sent.* dist. 50, q. 1, a. 4, c.). — Sed prædicta positio est impossibilis: quia abstractio specierum a sensibilibus fit mediantibus sensibus et aliis potentiis sensitivis, quæ in anima separata actu non manent. Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine, quod æqualiter se habet ad propinquum et distans, sicut et ipsæ species. Unde distantia localis nullo modo impedit animæ separatæ cognitionem. — 1a, q. 89, a. 7, c.; 4. *Sent.* l. c.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliquæ animæ defunctorum in suis receptaculis existentes ea, quæ hic aguntur, ignorent, non tamen hoc contingit propter localem distantiam, sed propter aliquam aliam causam, utpote quia afficiuntur vehementer ad ea, quæ in illis receptaculis patiuntur, vel etiam quia influentia superioris substantiæ, quamvis eas perficiat ad aliqua cognoscenda, non tamen ad omnia, sed ad illa tantum, quæ ei secundum modum suum competunt. — 4. *Sent.* l. c. ad 1; 1a, l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur secundum opinionem illam, qua aliqui posuerunt, quod dæmones habent corpora naturaliter sibi unita, secundum quam positionem etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia; et hanc opinionem etiam in eodem libro (c. 3 et 4; — Migne col. 584 et 585) Augustinus expresse tangit, licet illam magis recitando quam asserendo tangere videatur, ut patet per ea, quæ dicit. 21. *de Civ. Dei* c. 10; — Migne t. 41, col. 724 (1a, q. 89, a. 7, ad 2). Unde non est simile de anima separata, quæ hoc modo non cognoscit. — 4. *Sent.* l. c. ad 2; 1a, l. c.

Ad tertium dicendum, quod futura, quæ distant secundum tempus, non sunt entia in actu; unde in se ipsis non sunt cognoscibilia: quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate. Sed ea, quæ sunt distantia secundum locum, sunt entia in actu, et secundum se cognoscibilia: unde non est eadem ratio de distantia loci et de distantia temporis. — 1a, l. c. ad 3; 4. *Sent.* l. c. ad 4.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa recte procederet, si anima separata cognosceret ea, quæ sunt hic et nunc, sicut in sensu accidit; sed hoc est falsum, ut dictum est (in c.): unde ratio non sequitur. — 4. *Sent.* l. c. ad 3.

Ad quintum dicendum, quod operatio, prout est accidens quoddam habens esse in subjecto, non extenditur ultra suum subjectum; sed prout comparatur ad objectum, sic ultra suum subjectum extenditur, sicut nunc per animam existentem in corpore cognoscimus ea, quæ in cœlo sunt; et sic etiam nihil prohibet animam separatam distantia secundum locum cognoscere. — *Ibid.* ad 5.

ARTICULUS XI

* UTRUM ANIMÆ SEPARATÆ COGNOSCANT EA, QUÆ HIC AGUNTUR.

Videtur quod animæ separatæ cognoscant ea, quæ hic aguntur.

1. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his, quæ hic aguntur, secundum illud *Luc.* 16, 28: « habeo quinque fratres... ut tectificetur (1) illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum. » Ergo animæ separatæ cognoscunt ea, quæ hic aguntur. — 1a, q. 89, a. 8, arg. 1.

2. Præterea, frequenter mortui vivis apparent vel dormientibus vel vigilantibus, et eos admonent de his quæ hic aguntur: sicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur 1. *Reg.* 28, 12 sqq. Sed hoc non esset, si ea quæ hic sunt non cogno-

(1) *Vulg.* « testetur. »

scerent : ergo ea quæ hic aguntur cognoscunt. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, animæ separatæ cognoscunt ea, quæ apud eas aguntur; si ergo quæ apud nos aguntur non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam, quod supra negatum est. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est, quod dicitur *Job* 14, 21: « Sive fuerint filii ejus nobiles sive ignobiles, non intelliget. » — *Ibid.* arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animæ mortuorum nesciunt quæ hic aguntur. Et hujus ratio ex dictis (a. 6) accipi potest, quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodam modo determinata est ad illa vel per vestigium alicujus præcedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animæ autem mortuorum secundum ordinationem divinam et secundum modum essendi segregatæ sunt a conversatione viventium, et conjunctæ conversationi spiritualium substantiarum, quæ sunt a corpore separatæ; unde ea, quæ apud nos aguntur, ignorant. Et hanc rationem assignat Gregorius in 12. *Moralium* (c. 21; — Migne t. 75, col. 999) dicens : « Mortui vita in carne viventium post eos qualiter disponatur, nesciunt, quia vita spiritus longe est a vita carnis, et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione. » Et hoc etiam videtur Augustinus tangere in lib. *de Cura pro Mortuis habenda* (c. 13; — Migne t. 40, col. 604) dicens, quod animæ mortuorum rebus viventium non intersunt. — 1a, q. 89, a. 8, c.

Sed quantum ad animas *beatorum* videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit : « Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est, quia quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quod sit foris aliquid quod ignorent. » — Augustinus vero (c. 13 et 16 in lib. *de Cura pro Mortuis agenda;* — Migne l. c. col. 604 et 606) expresse dicit, quod nesciunt mortui etiam *sancti*, quid agant vivi et eorum filii, ut habetur in *Glossa* supra illud « Abraham nescivit nos » (*Isai.* 63, 16). Quod quidem confirmat per hoc quod a matre sua non visitabatur nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est probabile, ut sit facta vita feliciore crudelior; et per hoc quod Dominus promisit Josiæ regi, quod prius moreretur, ne videret mala, quæ erant populo superventura, ut habetur 4. *Reg.* (22, 20). Sed Augustinus hoc dubitando dicit; unde præmittit : « ut volet, accipiat quisque quod dicam »; Gregorius autem assertive : quod patet per hoc, quod dicit : « nullo modo credendum est » (1a, q. 89, a. 8, c.); — nisi dicamus, quod dictum Gregorii sit intelligendum de cognitione eorum, quæ hic aguntur, quam habent sancti in Verbo; dictum autem Augustini de cognitione naturali, in qua non est simile de angelo et de anima separata, quia angelus naturaliter habet formas a creatione sibi inditas, quibus singularia cognoscit (*de Verit.* q. 8, a. 11, ad 12). — Quidquid tamen sit, magis videtur secundum sententiam Gregorii, quod animæ sanctorum Deum videntes omnia præsentia quæ hic aguntur cognoscant; sunt enim angelis æquales, de quibus etiam Augustinus asserit, quod ea, quæ apud vivos aguntur, non ignorant. Sed quia sanctorum animæ sunt perfectissime justitiæ divinæ conjunctæ, nec tristantur nec rebus viventium se ingerunt, secundum quod justitiæ divinæ dispositio exigit. — 1a, q. 89, a. 8, c.

Ad primum ergo dicendum, quod animæ mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiam si ignorent eorum statum : sicut nos habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. Possunt etiam facta viventium non per se ipsos cognoscere, sed vel per animas eorum, qui hinc ad eos accedunt, vel per angelos seu dæmo-

nes, vel etiam spiritu Dei revelante, sicut Augustinus (in eodem libro c. 15; — Migne col. 606) dicit. — *Ibid.* ad 1.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod mortui viventibus apparent qualitercunque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animæ mortuorum rebus viventium intersint; et est inter divina miracula computandum; — vel hujusmodi apparitiones fiunt per operationes angelorum bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis, sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit (in libro prædicto c. 10 sqq.; — Migne col. 600 sqq.). Unde et de Samuele dici potest, quod ipse apparuit per dispensationem divinam, secundum hoc quod dicitur *Eccli.* 46, 23, quod « dormivit et notum fecit regi finem vitæ suæ » ; — vel illa apparitio fuit procurata per dæmones; si tamen *Ecclesiastici* auctoritas non recipiatur, propter hoc quod inter canonicas scripturas apud Hebræos non habetur. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia hujusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam prædictam (in c.). — *Ibid.* ad 3.

ARTICULUS XII

* UTRUM ANIMA SEPARATA COGNOSCAT COGITATIONES CORDIS.

Videtur quod anima separata cognoscat cogitationes cordis.

1. Sicut enim se habet visus corporalis ad figuram corporalem, ita se habet visus spiritualis ad formam spiritualem. Sed visus sensibilis corporalis potest videre formam corporalem in re sensibili existentem (*de Malo* q. 16, a. 8, arg. 2); nam videns corpus simul videt figuram corporis (*de Verit.* q. 8, a. 13, arg. 2). Ergo visus spiritualis animæ separatæ potest videre formam spiritualem in nostra anima existentem. Sed secundum illam formantur cogitationes cordis; ergo anima separata potest cognoscere cogitationes cordis. — *de Malo* l. c.; 1a, q. 57, a. 4, arg. 2; *de Verit.* l. c.

2. Præterea, intellectus noster magis cognoscit ea, quæ sunt minus intelligibilia secundum naturam, propter hoc quod recipit cognitionem a sensu; quod in animabus separatis locum non habet : et sic magis cognoscunt ea, quæ sunt secundum se magis cognoscibilia (*de Malo* q. 16, a. 8, a. 5). Sed species in intellectu existentes sunt intelligibiles actu, et per consequens magis secundum se cognoscibiles, quam formæ in rebus materialibus existentes, quæ sunt intelligibiles in potentia tantum. Cum ergo anima separata suo intellectu cognoscat formas in rebus materialibus existentes, multo fortius cognoscere poterit species intellectus nostri vel alterius animæ separatæ, secundum quas formantur cogitationes. Ergo potest videre cogitationes nostras vel alterius animæ separatæ. — *de Verit.* l. c. arg. 3; *de Malo* l. c.; 1a, l. c. arg. 3.

3. Præterea, propter quod unumquodque, et illud magis; sed ipse intellectus noster est intelligibilis per speciem intelligibilem in eo existentem, ut patet per Philosophum in 3. *de Anima* (*text.* 37 sqq.; c. 8) : ergo cum anima separata cognoscat substantiam intellectus nostri, multo magis cognoscet species intelligibiles ipsius, secundum quas formantur cogitationes. — *de Malo* l. c. arg. 6.

4. Præterea, verbum cordis interius magis est simile animæ separatæ, quæ est spiritualis substantia, quam verbum exterius hominis, quod est corporale; sed anima separata cognoscit verbum exterius hominis, quod ore profertur, cum cognoscat multa singularia, ut dictum est (a. 6) : ergo multo magis cognoscet verbum interius, quod pertinet ad cogitationem, ut patet per Augustinum (14. *de Trin.* c. 7; — Migne t. 42, col. 1043). — *Ibid.* arg. 11.

5. Præterea, cognitio hominis nunquam est sine phantasmate, ut dictum est (su-

pra in Physica q. 95, a. 5); sed anima separata cognoscit phantasmata, quæ sunt in nostra imaginatione, cum sint res sensibiles : ergo etiam cognoscit cogitationes nostras. — *de Verit.* q. 8, a. 13, arg. 4.

Sed contra est, quod proprium Dei non convenit animæ separatæ; sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei, secundum illud *Jerem.* 17, 9. 10 : « Pravum (1) est cor hominis et inscrutabile, et quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans corda » (1). Ergo anima separata non cognoscit secreta cordium. — 1a, q. 57, a. 4, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod cogitatio cordis dupliciter potest cognosci : *uno modo* in suo effectu; et sic non solum ab anima separata et ab angelo, sed etiam ab homine cognosci potest, et tanto subtilius, quanto effectus hujusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solum per actum exteriorem, sed etiam per immutationem vultus (1a, q. 57, a. 4, c.) : sic timentes pallescunt, et verecundati erubescunt, ut dicit Philosophus in 4. *Eth.* c. 9, al. 15 (*de Malo* q. 16, a. 8, c.); et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt, et multo magis animæ separatæ, quanto subtilius hujusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. — 1a, l. c.

Alio modo possunt cognosci cogitationes prout sunt in intellectu, et affectiones prout sunt in voluntate; et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cujus ratio est, quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subjacet, et ipse solus in eam operari potest, qui est principale ejus objectum et ultimus finis (1a, l. c.). Motus enim voluntatis humanæ dependet ex summo ordine rerum, qui est summum bonum, quod etiam secundum Platonem et Aristotelem ponitur altissima causa; nam voluntas non est alicu us boni particularis ut proprii objecti, sed boni universalis, cujus radix est summum bonum. Id autem, quod cadit sub ordine superioris causæ, non potest cognoscere inferior causa, sed solum superior causa movens, et ille qui movetur : sicut si aliquis civis est sub præposito tamquam sub inferiore causa, et sub rege tamquam sub suprema, non poterit præpositus cognoscere circa civem, si quid immediate rex circa ipsum ordinaverit; sed hoc sciet solum rex, et civis qui movetur secundum ordinem regis. Unde cum voluntas interius non possit ab alio nisi a Deo moveri, cujus ordini immediate subest motus voluntatis, et per consequens voluntariæ cogitationis; ea quæ ex voluntate sola dependent, ut voluntariæ cogitationes, et quæ in voluntate sola sunt, ut ejus motus liberi, soli Deo sunt nota (*de Malo* l. c.). Manifestum enim est, quod ex sola voluntate dependet, quod aliquis actu aliqua consideret : quia cum aliquis habet habitum scientiæ vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult. Et ideo dicit Apostolus 1. *ad Cor.* (2, 11): Quæ sunt hominis nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. — 1a, q. 57, a. 4, c. ; *de Malo* l. c. ; *de Verit.* q. 8, a. 13, c.

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima separata videat species intelligibiles nostri intellectus, non tamen sequitur quod videat qualiter illis utamur, actualiter considerando (1a, l. c. ad 2). Ex una enim specie, quam intellectus penes se habet, in diversas cogitationes prodit, sicut per speciem hominis varia de homine possumus cogitare; unde licet anima separata videret intellectum nostrum figurari per speciem hominis, non sequitur quod cogitationem cordis determinate cognosceret. — *de Verit.* l. c. ad 2.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa concludit, quod anima separata cognoscat formam intelligibilem nostri intellectus; non tamen sequitur ex hoc, quod cognoscat cogitationem (*de Malo* l. c. ad

(1) *Vulg.* « Pravum est cor omnium et inscrutabile; quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor ».

5); non enim omnia actu cogitamus, quorum species apud nos habemus, cum quandoque species sint in nobis in habitu tantum. — *de Verit.* l. c. ad 3; *de Malo* l. c.

Ad tertium dicendum est similiter; quamvis etiam ad hoc dici possit, quod intellectus nobis ipsis est intelligibilis per speciem intelligibilem, in quantum scilicet per objectum, cujus similitudo est forma intelligibilis, cognoscimus actum, et per actum potentiam. Non autem oportet ita esse quantum ad intellectum animæ separatæ. — *de Malo* l. c. ad 6.

Ad quartum dicendum, quod cognitio fit per assimilationem, non quidem naturæ, sed intentionis; non enim lapis est in anima, ut per eum lapidem exteriorem cognoscamus, ut Empedocles posuit, sed species lapidis (*de Malo* l. c. ad 10). Hoc autem posteriori modo minus simile est verbum cordis animæ separatæ, quam verbum exterius corporale : et ideo hoc cognosci potest ab anima separata, non illud.

Ad quintum dicendum, quod ex eisdem phantasmatibus ratio nostra in diversa tendit cogitando; et ideo etiam phantasmatibus cognitis, quibus anima intendit, non sequitur quod cogitatio cognoscatur. — *de Verit.* l. c. ad 4.

QUÆSTIO XLIII (1)

* DE LOCUTIONE ANIMARUM SEPARATARUM.

Deinde considerandum est de locutione animarum separatarum.

CIRCA HOC QUÆRUNTUR TRIA:

* 1. Utrum una anima separata loquatur alii.
* 2. Utrum requiratur determinata distantia localis ad hoc, ut una anima alii loquatur.
* 3. Utrum una anima separata possit alii loqui ita, quod aliæ locutionem ejus non percipiant.

(1) Edit. Ticin. quæst. 22.

ARTICULUS I

* UTRUM UNA ANIMA SEPARATA LOQUATUR ALII.

Videtur quod una anima separata alii non loquatur.

1. Duplex enim est locutio: interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur, et exterior per quam aliquis loquitur alteri. Exterior, vero locutio fit per aliquod signum sensibile, puta vocem vel nutum, vel aliquod corporis membrum, puta linguam vel digitum, quæ animæ separatæ competere non possunt. Ergo una anima separata non loquitur alii. — 1a, q. 107, a. 1, arg. 2; *de Verit.* q. 9, a. 4, arg. 4; 2. *Sent.* dist. 11, q. 2, a. 3, arg. 2.

2. Si dicas dari signum, non tamen sensibile sed intellectuale; — contra, hoc signum intellectuale est æqualiter ignotum cum alio conceptu mentis, qui manifestandus est; sed signum, per quod unus loquitur alii, debet esse manifestum ei, cui loqui volumus : ergo anima separata non loquitur alii. — 2. *Sent.* l. c. arg. 2; *de Verit.* l. c. arg. 5.

3. Præterea, loquens excitat audientem, ut attendat suæ locutioni; sed non videtur quod una anima separata excitet aliam ad attendendum; hoc enim fit apud nos aliquo signo sensibili, quod non competit animæ separatæ: ergo anima separata non loquitur alii. — 1a, l. c. arg. 3; 2. *Sent.* l. c. arg. 4; *de Verit.* l. c. arg. 6.

4. Præterea, locutio est motus quidam virtutis cognoscitivæ; sed motus cognoscitivæ terminatur ad animam, et non ad id quod est extra : ergo per locutionem non ordinatur una anima separata ad aliam, ut ei suum conceptum manifestet. — *de Verit.* l. c. arg. 13.

5. Præterea, a loquente recipitur aliquid in audiente; sed nihil fingi potest, quod una anima separata ab alia recipere possit: ergo una anima separata

non potest loqui alii. — 2. *Sent.* l. c. arg. 5.

6. Postremo, locutio in nobis duplex est, interior et exterior; sed neutra competit animæ separatæ; non exterior, quia formarentur voces, dum una alii loqueretur; neque interior, nam hæc est cogitatio cordis, ut patet per Anselmum (*Monolog.* c. 10, al. 9, et c. 33, al. 31; — Migne t. 158, col. 158 et 187) et Augustinum (*de Magistro* c. 13; — Migne t. 32, col. 1218), quæ, ut dictum est (quæst. præced. a. 12), soli Deo potest esse nota: ergo una anima separata non loquitur alii. — *de Verit.* l. c. arg. 9.

Sed contra : Anima separata non est minoris virtutis quam conjuncta; sed conjuncta corpori potest alteri loquendo suam cogitationem manifestare : ergo et id poterit separata. — 2. *Sent.* dist. 11, q. 2, a. 3, arg. 2 *Sed contra; de Verit.* q. 9, a. 4, arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod in animabus separatis aliquem locutionis modum ponere oportet. Cum enim anima separata secreta cordis non cognoscat specialiter et directe, ut in præced. quæst. (a. 12) dictum est, oportet quod una alteri manifestet suum conceptum : et hæc est locutio animarum. In nobis enim locutio dicitur ipsa manifestatio interioris verbi, quod mente concepimus. — *de Verit.* q. 9, a. 4, c.

Quomodo autem animæ separatæ suos conceptus aliis manifestent, oportet accipere ex similitudine rerum naturalium, eo quod formæ naturales sunt quasi imagines immaterialium, ut dicit Boethius (*de Trin.* c. 2; — Migne t. 64, col. 1250). Invenimus autem formam aliquam existere in materia tripliciter : uno modo imperfecte, medio scilicet modo inter potentiam et actum, sicut formæ, quæ sunt in fieri; alio modo in actu perfecto, quasi absoluto, secundum quod habens formam est perfectum in se ipso; tertio modo in actu perfecto, sed quasi relativo, secundum quod habens formam potest communicare alteri suam perfectionem: aliquid enim est in se lucidum, et alia illuminare non potest. Similiter et intelligibilis forma in intellectu tripliciter existit: *primo* quasi medio modo inter potentiam et actum, quando scilicet est in habitu; *secundo* ut in actu perfecto, quantum ad ipsum intelligentem; et hoc est, quando intelligens actu cogitat secundum formam, quam penes se habet; *tertio* vero in ordine ad alterum. Quoniam vero voluntas est, quæ movet intellectum ad suam operationem, transitus intelligibilis de primo gradu in secundum fit per imperium voluntatis; ipsa enim voluntas animæ separatæ facit, ut actualiter se convertat ad formas, quas habitualiter habebat; unde in definitione habitus dicitur : « quo quis utitur cum voluerit ». Similiter autem voluntas facit, ut intellectus animæ adhuc perfectius fiat in actu formæ penes ipsum existentis, ut scilicet de secundo gradu transferatur intelligibile in tertium gradum, et intellectus non solum secundum se, sed etiam in ordine ad alium tali forma perficiatur: ordinando scilicet conceptum mentis in alterum, puta vel ad agendum aliquid vel ad manifestandum alteri, in quo consistit ratio locutionis ad alterum (*de Verit.* l. c.). Nam *sicut* quando mens convertit se ad actu considerandum id, quod habet in habitu, tunc dicitur aliquis loqui sibi ipsi; nam ipse conceptus mentis *interius verbum* vocatur; *ita* quando conceptus mentis animæ separatæ ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius animæ, conceptus mentis unius animæ innotescit alteri; et sic loquitur una anima separata alteri; nihil enim aliud est loqui ad alterum quam conceptum mentis alteri manifestare. — 1a, q. 107, a. 1, c.; *de Verit.* l. c.; 2. *Sent.* dist. 11, q. 2, a. 3, c.

Ad primum ergo dicendum, quod locutio exterior, quæ fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis; unde non convenit animæ separatæ, sed sola locutio interior, ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius

concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem (1a, l. c. ad 2). Et hæc locutio fit mediante signo, non quidem sensibili, sed intellectuali, puta mediante specie, in cujus actu intellectus animæ loquentis fit in ordine ad alteram (*de Verit.* q. 9, a. 4, ad 4). Et sic lingua animæ separatæ dicitur metaphorice ipsa virtus animæ separatæ, qua conceptum suum manifestat (1a, l. c. ad 2) speciemque conceptam coordinat ad aliquid eorum, quæ una anima separata in alia naturaliter cognoscere potest. Nam illud naturaliter cognoscibile fit signum expressivum interioris conceptus (2. *Sent.* dist. 11, q. 2, a. 3, c.).

Ad secundum dicendum, quod illud naturaliter notum in una anima separata ab alia est quasi signum latentis interius cogitationis, non sensibile, sed intellectuale (2. *Sent.* l. c. ad 2). Qualiter enim una anima separata possit aliquid alteri animæ ad cognoscendum proponere, patet ex simili nostræ locutionis. *Sicut* enim in homine est aliquid quod alius homo de ipso naturaliter percipere potest, ut ea quæ exterioribus sensibus subjacent, aliquid vero quod videri non potest, sicut interiores conceptus mentis, et species conceptæ interius, secundum quod manent in simplici conceptione intellectus, habent rationem intelligibilis tantum; secundum quod autem ordinantur ab intelligente ut manifestatæ alteri, habent rationem verbi, quod dicitur *verbum cordis;* secundum autem quod aptantur et quodam modo ordinantur signis exterius apparentibus ad ipsum auditum, dicitur proprie *locutio vocalis;* — *similiter* in anima separata interior conceptus mentis libero arbitrio subjacens ab alia videri non potest; et quando speciem conceptam ordinat ut manifestandam alteri, dicitur *verbum cordis;* quando vero coordinat eam alicui eorum, quæ una anima separata in alia naturaliter videre potest, illud naturaliter cognoscibile fit signum expressivum interioris conceptus; et talis expressio vocatur *locutio*, non quidem vocalis, sed intellectualibus signis expressa; et virtus exprimendi dicitur *lingua* earum. — 2. *Sent.* l. c. in corp.

Ad tertium dicendum, quod sicut sensus movetur et excitatur per signum sensibile, ita anima separata excitatur per signum intellectuale, atque adeo per aliquam virtutem intelligibilem (1a, l. c. ad 3). Ex hoc enim ipso, quod una anima separata se ad aliam convertit, dum est in actu aliquarum formarum in ordine ad aliam vel ad alias, quodam modo illam vel illas excitat ad ipsi attendendum (*de Verit.* l. c. ad 6), si anima, præsertim beata, alteri non beatæ loquatur; nam si beata loquatur alteri beatæ, cum beatæ semper sint in actuali consideratione sui ipsius, et per consequens eorum quæ ad ipsas pertinent, quam cito una anima beata ordinat locutionem suam ad alteram, efficitur locutio ejus de pertinentibus ad illam, et ita ab ea cognoscitur. Et inde patet, quomodo una anima beata plures sibi loquentes audire potest, et unus sanctus plures eum invocantes. — 4. *Sent.* l. c. ad 4.

Ad quartum dicendum, quod locutio est motus cognoscitivæ, non qui sit ipsa cognitio, sed qui est cognitionis manifestatio; et ideo oportet quod sit ad alium; unde etiam Philosophus dicit in 3. *de Anima* (*text.* 68; c. 13 in fine), quod est lingua, ut significet alii. — *de Verit.* l. c. ad 13.

Ad quintum dicendum, quod loquens non influit aliquid in audientem, sed solummodo proponit illi ut cognoscibile. — 2. *Sent.* l. c. ad 5.

Ad sextum dicendum, quod quamvis in animabus separatis non sit locutio exterior, sicut in nobis, scilicet per signa sensibilia; est tamen alio modo, ut ipsa ordinatio cogitationis ad alterum exterior locutio in animabus separatis dicatur. — *de Verit.* l. c. ad 9.

ARTICULUS II

* UTRUM REQUIRATUR DETERMINATA DISTANTIA LOCALIS AD HOC, UT UNA ANIMA SEPARATA ALII LOQUATUR.

Videtur quod ad hoc, ut una anima separata alii loquatur, requiratur determinata distantia localis : —

1. quia, ut dictum est, anima separata ubi est, ibi operatur ; sed locutio est quædam operatio animæ separatæ : cum ergo anima separata sit in determinato loco, videtur quod usque ad determinatam distantiam loqui possit. — 1a, q. 107, a. 4, arg. 1 ; *de Verit.* q. 9, a. 6, arg. 2.

2. Præterea, oportet quod locutio deferatur a loquente in audientem ; sed hoc non potest esse, nisi sit distantia localis inter loquentem animam separatam, et audientem, quia locutio spiritualis per medium corporale non defertur : ergo distantia localis locutionem animæ separatæ impedit. — *de Verit.* l. c. arg. 4.

3. Præterea, sicut angelus loqui potest clamando ad alterum juxta illud *Isai.* 6, 3, ubi de angelis dicitur, quod « alter clamabat ad alterum », ita et id potest anima separata, cum eodem modo utrique conveniat loqui ad alterum ; sed clamorosa locutio non habet locum nisi propter distantiam ejus, cui loquimur : ergo videtur quod distantia localis impediat locutionem animæ separatæ. — 1a, l. c. arg. 2 ; *de Verit.* l. c. arg. 3.

4. Præterea, anima Petri si esset hic, cognosceret ea, quæ hic aguntur ; cum autem est in cœlo, non cognoscit. Unde *Isai.* 63, 16 super illud : *Abraham nescivit nos* dicit *Glossa* Augustini (*de Cura pro Mortuis* habenda c. 13 et 15 ; — Migne t. 40, col. 604 et 606) : nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii. Ergo distantia localis impedit animæ beatæ cognitionem, et eadem ratione animæ separatæ locutionem. — *de Verit.* l. c. arg. 5.

Sed contra est, quod maxima distantia est inter paradisum et infernum ; sed illi mutuo se inspiciunt, maxime ante diem judicii, ut patet per illud, quod habetur *Luc.* 16, 23 sqq. de Lazaro et divite : ergo nulla distantia localis impedit animæ separatæ cognitionem ; et eadem ratione nec locutionem. — *de Verit.* l. c. arg. *Sed contra ;* 1a, l. c. arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod locutio animæ separatæ in intellectuali operatione consistit, ut dictum est (art. præced.). Intellectualis autem operatio animæ separatæ est omnino abstracta a loco, tempore et situ, ut patet, *tum* quia etiam intellectualis operatio animæ conjunctæ est per abstractionem ab hic et nunc, nisi per accidens ex parte phantasmatum, quæ in anima separata nulla sunt (1a, q. 107, a. 4, c.) ; *tum* quia actio sequitur modum agentis ; unde illa, quæ corporalia et situalia sunt, corporaliter et situaliter agunt ; quæ vero sunt spiritualia, non nisi spiritualiter agunt. Et ideo cum anima separata, in quantum est intelligens, nullo modo sit situalis, actio intellectus ipsius nullo modo debet habere proportionem ad situm (*de Verit.* q. 9, a. 6, c.). In eo autem, quod est omnino abstractum a loco, situ et tempore, nihil operatur temporis diversitas neque loci distantia. Unde in locutione animæ separatæ nullum impedimentum facit distantia loci. — 1a, q. 107, a. 4, c. ; *de Verit.* q. 9, a. 6, c.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præced.), locutio animæ separatæ est locutio interior, quæ tamen ab alio percipitur ; et ideo est in anima separata loquente, et per consequens ubi est anima loquens. Sed sicut distantia localis non impedit quin una anima separata aliam videre possit, ita etiam non impedit quin percipiat quod in ea ad se ordinatur ; quod est ejus locutionem percipere (1a, l. c. ad 1). — *Vel dic*, quod cum dicitur, quod anima separata est ubi operatur, intelligendum est de operatione quam circa aliquod corpus agit, quæ quidem operatio situalis est ex parte ejus,

in quod terminatur ; locutio autem animæ separatæ non est talis operatio : et ideo ratio non sequitur. — *de Verit.* q. 9, a. 6, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod anima separata ad quam fit locutio, ut dictum est, non recipit aliquid a loquente, sed per speciem, quam penes se habet, et aliam animam et ejus locutionem cognoscit; unde non oportet ponere aliquod medium, per quod deferatur aliquid ab una in alteram. — *de Verit.* l. c. ad 4.

Ad tertium dicendum, quod clamor ille, quo Seraphim clamasse dicuntur, non est vocis corporeæ, quæ fit prooter distantiam loci, sed significat magnitudinem eorum, quæ loquebantur (scilicet unitatem essentiæ et trinitatem personarum) dicentes : « Sanctus » ; vel certe magnitudinem affectus, secundum quod dicit Gregorius (2. *Moralium* c. 7 ; — Migne t. 75, col. 560) : « Tanto quisque minus clamat, quanto minus desiderat. » — 1a, l. c. ad 2 ; *de Verit.* l. c. ad 3.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione naturali animarum, per quam etiam sancti non possunt cognoscere quæ hic aguntur, sed ex virtute gloriæ, ut expresse dicit Gregorius (12. *Moralium* c. 21, al. 13 ; — Migne t. 75, col. 999), exponens illud *Job* 14, 21 : *Sive fuerint nobiles filii ejus sive ignobiles, non intelligit* (1). — *de Verit.* l. c. ad 5.

ARTICULUS III

★ UTRUM ANIMA SEPARATA POSSIT ALII LOQUI ITA, UT ALIÆ LOCUTIONEM EJUS NON PERCIPIANT.

Videtur quod locutionem unius animæ separatæ ad alteram omnes cognoscant.

1. Quod enim locutionem unius hominis non omnes audiant, facit inæqualis loci distantia ; sed in locutione animæ separatæ nihil operatur localis distantia, ut dictum est (art. præced.) : ergo unam animam separatam loquentem ad alteram omnes percipient. — 1a, q. 107, a. 5, arg. 1 : — *de Verit.* q. 9, a. 7, arg. 4.

2. Præterea, ad locutionem nihil aliud requiritur, quam intelligibilis species et conversio ad alterum ; sed species illa et conversio sicut cognoscuntur ab una anima separata, ita et ab alia : ergo locutio unius animæ æqualiter ab omnibus percipitur. — *de Verit.* l. c. arg. 1.

3. Præterea, eisdem nutibus una anima ad omnes loquitur ; si ergo aliqua anima cognoscit locutionem qua alia anima ei loquitur, et eadem ratione cognoscet locutionem qua eadem anima loquitur aliis. — *Ibid.* arg. 2.

4. Præterea, quicunque intuetur aliquam animam separatam, percipit speciem ejus, qua intelligit et loquitur ; sed animæ separatæ se invicem semper intuentur : ergo una anima separata semper cognoscit locutionem alterius, sive sibi sive alteri loquatur. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra : Inconveniens videtur dicere quod anima conjuncta corpori possit, quod separata non possit ; sed homo potest conceptum cordis sui alteri manifestare ita, quod alii absconditum sit : ergo similiter poterit anima separata uni loqui ita, ut aliæ non audiant. — *de Verit.* l. c. arg. *Sed contra* ; 1a, l. c. arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis (a. 1) patet, ex hoc ipso cognitio unius animæ separatæ in cognitionem alterius venit per modum cujusdam spiritualis locutionis, quod anima fit in actu alicujus speciei non solum secundum seipsam, sed etiam in ordine ad aliam ; et hoc fit per propriam voluntatem animæ loquentis. Ea autem, quæ sunt voluntatis, non oportet quod eodem modo se habeant ad omnes, sed secundum modum a voluntate præfixum. Et ideo locutio prædicta non æqualiter se habebit ad omnes animas separatas, sed secundum quod voluntas animæ determinabit (*de Verit.* q. 9, a. 7, c.). Potest autem ex aliqua causa voluntas unius animæ determinare

(1) Al. « *intelliget* ».

et ordinare aliquid ad unam et non ad alteram, ita ut anima illa fiat per propriam voluntatem in actu alicujus speciei secundum intellectum in ordine ad unam tantum animam. Et ideo potest conceptus unius ab aliqua una cognosci et non ab aliis. Et sic locutionem unius animæ ad alteram potest percipere una absque aliis, non quidem impediente distantia locali, sed hoc faciente voluntaria ordinatione, ut dictum est (a. 1 et 2). — 1a, q. 107, a. 5, c.; *de Verit.* l. c.

Ad primum dicendum, quod locutio humana movet auditum actione quæ est per necessitatem naturæ, puta impellendo aerem usque ad aurem; sed hoc modo non est in locutione animæ separatæ, ut dictum est (a. 1 et 2), sed totum dependet ex voluntate animæ loquentis. — *de Verit.* l. c. ad 4.

Ad secundum dicendum, quod in locutione non requiritur conversio vel directio quasi cognita, sed quasi cognitionem faciens; unde ex hoc ipso, quod una anima ad alteram convertitur, illa conversio facit eam cognoscere alterius animæ cogitationem. — *Ibid.* ad 1.

Ad tertium dicendum, quod in generali est unus nutus, quo una anima separata ad omnes loquitur; sed in speciali sunt tot nutus, quot sunt conversiones ad diversos; unde unaquæque cognoscit secundum nutum ad se factum. — *Ibid.* ad 2.

Ad quartum dicendum, quod quamvis una anima alteram intueatur, non tamen oportet quod speciem, prout ea actu aliquid cogitat, videat, nisi illa anima convertatur ad eam. — *Ibid.* ad 3.

QUÆSTIO XLIV (1)

*DE ANIMA SEPARATA CONSIDERATA PER ORDINEM AD CORPUS.

Deinde considerandum est de anima separata per ordinem ad corpus.

(1) Edit. Ticin. quæst. 23.

CIRCA HOC QUÆRITUR :

* Utrum anima separata habeat naturalem aptitudinem et inclinationem ad corpus.

ARTICULUS

*UTRUM ANIMA SEPARATA HABEAT NATURALEM APTITUDINEM ET INCLINATIONEM AD CORPUS.

Videtur quod anima separata non habeat naturalem aptitudinem et inclinationem ad corpus.

1. Cuilibet enim potentiæ passivæ respondet potentia activa in natura, ut dictum est (supra, q. 27, a. 2). Sed non datur in natura potentia naturalis activa, sive respectu conjunctionis animæ separatæ ad corpus, sive respectu dispositionis, quæ est necessitas ad talem conjunctionem, quia talis dispositio non potest a natura induci nisi determinato modo per viam generationis ex semine (4. *Sent.* dist. 43, q. 1. a. 1, sol. 3). Ergo anima separata non habet inclinationem naturalem ad sui corporis unionem. — 4. *Sent.* l. c.; 3. *Sent.* dist. 5, q. 3, a. 2, arg 4.

2. Præterea, si anima separata habet naturalem inclinationem ad unionem sui corporis, non debet manere separata a corpore, sed illi uniri : quia id, quod inest alicui rei secundum se, semper debet ei inesse (1a, q. 76, a. 1, arg. 6); sed anima separata, quamdiu manet in tali statu, non est unita corpori : ergo neque habet inclinationem naturalem ad corporis unionem.

3. Præterea, dicit Philosophus 7. *Eth.* (c. 12, al. 13), quod operatio felicitatis, in qua consistit beatitudo, non est impedita; sed si anima separata haberet naturalem inclinationem ad unionem corporis, talis operatio esset impedita per naturalem appetitum corpus administrandi, quo retardaretur quodam modo

ne tota intentione pergeret in visionem divinæ essentiæ : ergo anima separata non habet naturalem inclinationem ad sui corporis unionem. — 1a 2æ, q. 4, a. 5, arg. 4.

4. Præterea, beatitudo est sufficiens bonum, et quietans desiderium; sed hoc non competeret animæ separatæ, si haberet inclinationem naturalem ad corpus, quia adhuc appeteret illius unionem : ergo anima separata non habet naturalem inclinationem ad corporis unionem. — *Ibid.* arg. 5.

5. Præterea, ultimum in re est perfectissimum in re, quia per illud attingit finem suum, et consequenter terminat inclinationem rei ; sed perfectissimus status animæ rationalis est ut sit a corpore separata, quia in hoc statu est conformior Deo et angelis ; et est magis pura, quia est separata ab omni extranea natura : ergo anima separata non habet naturalem inclinationem ad sui corporis unionem. — 4. *Sent.* dist. 43, q. 1, a. 1, quæstiunc. 1, arg. 4.

6. Præterea, uni naturæ non competit secundum naturam nisi una inclinatio, sicut et unus motus, ut dicit Philosophus (1. *de Cœlo text.* 8 ; c. 2). Sed animæ rationali secundum naturam competit separatio a corpore, et per consequens inclinatio ad talem statum. Quod patet, quia corpus hominis ex contrariis est compositum; omne autem hujusmodi naturaliter est corruptibile : quare et corpus hominis; corrupto autem corpore necesse est animam rationalem, quia immaterialis est, separatam manere. Ergo anima rationalis separata non habet ullam naturalem inclinationem ad unionem corporis. — 1. *de Cœlo* l. 4.

7. Præterea, si anima separata appetit naturaliter reuniri corpori, sequitur naturaliter posse demonstrari resurrectionem corporum, eamque naturalem esse (*Opusc.* 2, c. 152, rat. 1); quod est falsum, cum fide credatur, et per consequens sit supernaturalis, et tantum probabiliter suaderi possit (4. *Sent.* dist. 43, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 2). Sequela autem probatur, quia nihil quod est contra naturam, potest esse perpetuum ; sed si anima separata naturaliter haberet inclinationem ad unionem sui corporis, contra naturam illi esset remanere separatam a corpore ; et consequenter, ne contra naturam perpetuo maneret in tali statu, necessario deberet aliquando corpori uniri (4. *c. Gent.* c. 79, rat. 1 et 2, secundo loco ; cf. Ferrariensem ibid.). Dicendum ergo est, quod anima separata non habet naturalem inclinationem ad sui corporis unionem.

Sed contra est : 1. quod omne imperfectum desiderat suam perfectionem, et per consequens naturaliter inclinatur in id, per quod suam perfectionem aquirit. Sed anima rationalis separata est imperfecta tum in natura tum in esse. Nam est naturaliter pars humanæ naturæ; pars autem omnis extra suum totum existens est imperfecta et habet esse imperfectum, unde completur et habet esse perfectum in toto sicut in eo, quod se habet ad partes sicut forma ad materiam. Ergo anima separata habet naturalem inclinationem ad sui corporis unionem. — *Opusc.* 2 (*Compend. Theolog.*), c. 152 ; 4. *c. Gent.* c. 79, rat. 1 et 2 secundo loco; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 4, sol. 1 et ad 1 ; q. 4, a. 5, sol. 2, ad 1.

2. Præterea, major et perfectior beatitudo sequitur esse perfectius. Sed beatitudo animæ conjunctæ corpori glorioso major et perfectior erit quam beatitudo animæ separatæ, ut docet Augustinus (*de Genes. ad Litt.* l. 12, c. 35 ; — Migne t. 34, col. 483), et quia anima unita corpori glorioso erit in natura perfectior (1a 2æ, q. 4, a. 5, in c.) et in sua operatione efficacior : quia licet, absolute loquendo, virtus a materia separata sit potentior; virtus tamen, quæ de sua natura habet quod sit in materia, est magis potens in materia existens quam separata (4. *Sent.* l. c. sol. 1, ad 2). Ergo anima conjuncta corpori glorioso habebit esse perfectius quam separata. Quælibet autem res na-

turaliter appetit esse perfectius; ergo et anima separata naturaliter appetit unionem corporis gloriosi, in quo habet esse perfectius quam separata a tali corpore. — 1a 2æ, q. 4, a. 5, in c. et arg. 2 et ad 2; 4. *Sent.* l. c. sol. 1, ad 1 et 2.

Respondeo dicendum, quod anima separata habet naturalem inclinationem ad unionem sui corporis. Cujus ratio ex dictis manifeste patet: quia quæcunque nata sunt uniri secundum naturam suam, naturaliter sibi uniri appetunt; unumquodque enim appetit id quod est sibi conveniens secundum suam naturam. Manifestum autem est quod anima naturaliter unitur corpori; nam est ejus forma et actus informans, ut patet ex prima definitione animæ allata a Philosopho (2. *de Anima text.* 7; c. 1). Ergo anima separata naturaliter appetit talem unionem, et per consequens habet naturalem aptitudinem et inclinationem ad illam. — *Opusc.* 2 (*Compend. Theolog.*), c. 152; 4. *c. Gent.* c. 79.

Ad primum ergo dicendum, quod neque sufficit potentia passiva ex parte corporis et inclinatio illius ad unionem cum anima; neque similiter inclinatio animæ ad unionem cum corpore (cf. *Opusc.* 2, c. 152, rat. 1 et 2), ut detur in natura potentia activa respectu unionis animæ cum corpore: quia cum anima rationalis excedat capacitatem et facultatem totius corporalis materiæ, præter modum aliarum formarum, quod ejus operatio intellectualis demonstrat, quam sine corpore habet; sicut, cum primum anima corpori unitur et infunditur in generatione hominis, a solo Deo creatur, ita et in resurrectione hominis debet ab ipso solo suo corpori reuniri. — *Vel dic*, quod quamvis unio animæ separatæ ad carnem non possit fieri nisi per virtutem supernaturalem, tamen in ea est naturalis aptitudo ad hoc; nam quod non possit unio compleri per virtutem naturalem, est ex defectu corporis, non ex defectu animæ. — 3. *Sent.* dist. 5, q. 3, a. 2, ad 4.

Ad secundum dcendum, quod secundum se convenit animæ uniri corpori, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et virtute ad proprium locum: ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem. — 1a, q. 76, a. 1, ad 6.

Ad tertium dicendum, quod dupliciter aliquid impeditur ab alio: uno modo per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris; et tale impedimentum operationis repugnat felicitati; — alio modo per modum cujusdam defectus, quia scilicet res impedita non habet quidquid ad omnimodam ejus perfectionem requiritur; et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodæ perfectioni ipsius. Et sic separatio animæ a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinæ essentiæ. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile; et ideo quamdiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus ejus sic quiescit in eo, quod tamen adhuc ad participationem ejus vellet suum corpus pertingere. — 1a 2æ, q. 4, a. 5, ad 4.

Ad quartum dicendum, quod desiderium animæ separatæ totaliter quiescit ex parte appetibili, quia habet id, quod suo appetitui sufficit; sed non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum, quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit extensive, non autem intensive (1a 2æ, l. c. ad 5), nisi in quantum perfectio corporis gloriosi aliquo modo coadjuvat ad hoc, quod anima liberius et perfectius Deo inhæreat, et in quantum anima perfectius esse habet corpori conjuncta quam a corpore separata. Et sic etiam ejus operatio est perfectior (4. *Sent.* dist. 49, q. 4, a. 5, sol. 2, ad 1); quanto enim aliquid est perfectius in esse, tanto potest perfec-

tius operari. — 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 4, sol. 1 et ad 3 et 4; et q. 4, a. 5, sol. 2, ad 1.

Ad quintum dicendum, quod ceteris paribus perfectior est status animæ in corpore quam extra corpus, quia est pars totius compositi, et omnis pars integralis materialis est respectu totius, quamvis sit Deo conformior secundum quid. Tunc enim, simpliciter loquendo, est aliquid Deo maxime conforme, quando habet quidquid suæ naturæ conditio requirit, quia tunc perfectionem divinam maxime imitatur. Unde cor animalis magis est conforme Deo quando movetur, quam quando quiescit, quia perfectio cordis est moveri, sicut ejus quies est illius destructio, quamvis Deus nunquam moveatur. — 4. *Sent.* dist. 43, l. c. ad 4; dist. 49, q. 1, a. 4, sol. 1 et ad 1.

Ad sextum dicendum, quod dupliciter potest anima considerari : *uno modo* quatenus forma corporis ; et sic habet inclinationem ad corpus, et convenit illi secundum se uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Unde sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem (1a, q. 76, a. 1, ad 6). *Altero modo* ut habet esse absolutum, seu ut substantia subsistens, communicans cum angelo, habensque operationem independentem a corpore, atque adeo quatenus est similitudo Dei : et ut sic, quemadmodum est illi naturale intelligere alio modo quam in corpore, et per consequens habet inclinationem ad talem modum operandi, ita et habet inclinationem naturalem ad talem statum (*Quæst. disp. de Anima* a. 17, c.). Non repugnat autem eidem animæ secundum varias considerationes diversas inclinationes competere, sicut et competit diversus modus operandi, quamvis ex his duabus considerationibus prior sit magis naturalis quam posterior, sicut et ceteris paribus, ut dictum est (ad 5), status animæ in corpore est perfectior quam extra corpus.

Ad septimum dicendum, quod resurrectio est naturalis quantum ad terminum, non autem quantum ad principium (4. *Sent.* dist. 43, q. 1, a. 1, sol. 3 ; *Tabula Aurea* voce « resurrectio » n. 5). Illa vero propositio « nullum violentum est perpetuum » vera est de operatione illa, quæ terminatur ad id, quod non est per naturam, sed naturæ contrarium ; hoc autem non est in resurrectione, et ideo non est ad propositum (1).

QUÆSTIO XLV

DE ENTE INCREATO.

Ultimo considerandum est de divisione entis in increatum et creatum. Sed quia de divisione illa jam quæsitum est, an sit univoca ; et de ente creato et creatione multa dicta sunt tum in hac parte tum in aliis; de ente etiam increato, quod est primum ens, multa quæsita sunt in hac parte; ideo ad præsens considerabimus tantum de quibusdam ejus perfectionibus seu attributis, quantum ad philosophum attinet, plura et altiora Theologiæ relinquentes.

CIRCA HOC ERGO QUÆRUNTUR DUO :

1. De perfectionibus entis increati, quod est Deus.
2. Utrum et qûomodo sit intelligens et volens.

ARTICULUS I

DE PERFECTIONIBUS ENTIS INCREATI, QUOD EST DEUS.

Videtur quod non omnes perfectiones enti increato, quod est Deus, conveniant.

(1) In edit. Ticin. hoc loco tum Metaphysica

1. Et primo quidem videtur quod non sit omnino *simplex*. Ea enim quæ sunt a Deo, imitantur ipsum; unde a primo ente sunt omnia entia, et a primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus quæ sunt a Deo, nihil est omnino simplex ; ergo Deus non est omnino simplex (1a, q. 3, a. 7, arg. 1) ; ergo non sunt in ipso omnes perfectiones.

2. Præterea, videtur quod Deo non convenit esse *bonum*. Bonum enim est quod omnia appetunt ; sed Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoscunt ipsum ; nihil autem appetitur nisi notum : ergo Deo non convenit esse bonum (1a, q. 6, a. 1, arg. 2); et proinde idem quod prius.

3. Præterea, videtur quod Deus non sit *infinitus*. Quod enim ita est hic quod non alibi, est finitum secundum locum ; ergo quod ita est hoc quod non aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus est hoc, et non aliud; non enim est lapis nec lignum ; ergo Deus non est infinitus secundum substantiam (1a, q. 7, a. 1, arg. 3) ; et proinde idem quod prius.

4. Præterea, videtur quod Deus non sit *immobilis*. Dicitur enim *Sap.* 7, 24 de sapientia quod est *mobilior omnibus mobilibus;* sed Deus est ipsa sapientia : ergo Deus est mobilis (1a, q. 9, a. 1, arg. 2) ; et proinde idem quod prius.

5. Præterea, videtur quod Deus non sit *æternus*. Æternitas enim est mensura quædam ; sed Deo non convenit esse mensuratum : ergo non convenit ei esse æternum (1a, q. 10, a. 2, arg. 3) ; et proinde idem quod prius.

Sed contra : Ei quod est suum esse, nulla perfectio deesse potest ; sed Deus est suum esse, ut supra (in Metaphysica q. 5, a. 2) ostensum est : ergo nulla perfectio Deo deesse potest.

Respondeo dicendum, quod necesse est quidquid perfectum est Deo convenire ; quod patet singula consideranti quæ de Deo dici solent. — Cum enim Deo conveniat esse summe et maxime ens, ens autem in quantum ens, ut supra ostensum est, sit bonum, necesse est Deum esse summe et maxime *bonum*.— Cf. 1a, q. 6, 1, c.

Quia vero Deus est primum movens, sequitur ipsum esse *immotum* et *immobilem* ; si enim moveretur, vel ipse a se ipso, vel ab alio moveretur. Ab alio quidem moveri non potest; oporteret enim esse aliquid movens prius eo ; quod est contra rationem primi moventis. A se ipso autem si movetur, hoc potest esse dupliciter : *vel* quod secundum idem sit movens et motum; *aut* ita quod secundum aliquid sui sit movens, et secundum aliquid motum. Horum quidem *primum* esse non potest : cum enim omne quod movetur in quantum hujusmodi sit in potentia, quod autem movet sit in actu, si secundum idem esset movens et motum, oporteret quod secundum idem esset in potentia et in actu ; quod est impossibile. *Secundum* etiam esse non potest : si enim esset aliquod movens, et alterum motum, non esset ipsum secundum se primum movens, sed ratione suæ partis quæ movet ; quod autem est per se, prius est eo quod non est per se; non potest igitur primum movens esse, si ratione suæ partis hoc ei conveniat. Oportet igitur primum movens omnino immobile esse. — Ex his etiam quæ moventur et movent hoc ipsum considerari potest. Omnis enim motus videtur ab aliquo immobili procedere, quod scilicet non movetur secundum illam speciem motus ; sicut videmus, quod alterationes et generationes et corruptiones, quæ sunt in istis inferioribus, reducuntur sicut in primum movens in corpus cœleste, quod secundum hanc speciem

tum integra *Summa Philosophiæ* Cosmi Alamanni absolvitur hisce verbis : « Reliquum nunc esset ad perfectam scientiæ metaphysicæ tractationem considerare de Deo et intelligentiis, secundum quod lumine naturæ in eorum cognitionem venire possumus. Verum quia talis consideratio satis superque habetur a D. Thoma in prima parte *Summæ Theologicæ* explicata, ideo longe utilius esse judicavimus studiosos tantæ rei cognitionem ex ipso fonte quam ex rivulis haurire. »

Eam quæ jam sequitur quæstionem « de ente increato », sicut permultas alias hujus Metaphysicæ, debes editoribus Parisiensibus anni 1639-40, ut diximus in præfatione.

motus non movetur, cum sit ingenerabile et incorruptibile et inalterabile. Illud ergo quod est primum principium omnis motus, oportet esse immobile omnino. — *Opusc.* 2 (*Compend. Theolog.*), c. 4.

Et ex hoc oportet Deum esse *æternum*. Omne enim quod incipit esse vel desinit, per motum vel per mutationem hoc patitur. Ostensum est autem, quod Deus est omnino immobilis ; est ergo æternus. — *Ibid.* c. 5.

Unde etiam ostenditur quod Deum esse est *necessarium*. Omne enim quod est possibile esse et non esse, est mutabile ; sed Deus est omnino immutabilis : ergo ipsum non est possibile esse et non esse. Omne autem quod est, et non est possibile ipsum non esse, necesse est ipsum esse ; quia necesse esse, et non possibile non esse, idem significant. Ergo Deum esse necesse est. — *Ibid.* c. 6.

Et proinde *semper esse*. Omne enim quod necesse est esse, semper est ; quia quod non possibile est non esse, impossibile est non esse, et ita nunquam non est. Sed necesse est Deum esse, ut dictum est ; ergo Deus semper est. — *Ibid.* c. 7.

Et inde etiam concluditur, quod in Deo non est aliqua successio, sed ejus esse est *totum simul*. Successio enim non invenitur nisi in illis quæ sunt aliqualiter motui subjecta ; prius enim et posterius in motu causant temporis successionem. Deus autem nullo modo est motui subjectus ; non est igitur in eo successio, sed ejus esse est totum simul. — *Ibid.* c. 8.

Ex quibus ulterius manifestum est Deum esse *simplicissimum*. Nam in omni compositione oportet esse duo, quæ ad invicem se habeant sicut potentia ad actum. In primo autem movente, si est omnino immobile, impossibile est esse potentiam cum actu ; nam unumquodque ex hoc quod est in potentia, mobile est. Impossibile est ergo Deum, qui est primum movens, esse compositum. — Adhuc : omni composito necesse est esse aliquid prius ; nam componentia naturaliter sunt priora composito. Illud igitur quod omnium entium est primum, impossibile est esse compositum. Videmus enim in ordine eorum quæ sunt composita, simpliciora priora esse ; nam elementa sunt naturaliter priora mixtis ; et inter elementa primum est ignis, quod est simplicissimum. Omnibus autem elementis prius est corpus cœleste, quod in majori simplicitate constitutum est, cum ab omni contrarietate sit purum. Relinquitur igitur quod primum entium oportet omnino simplex esse. — *Ibid.* c. 9.

Et ex hoc sequitur quod Deus *est sua essentia et suum esse ;* quia cum sit simplex, non est invenire in eo aliquid per modum potentiæ, et aliquid per modum actus ; et proinde est actus purus, et ultimus. Omnis enim actus qui est citra ultimum, est in potentia ad ultimum actum ; ultimus autem actus est ipsum esse. Cum enim motus sit exitus de potentia in actum, oportet illud esse ultimum actum in quod tendit omnis motus ; et cum motus naturalis in hoc tendat quod est naturaliter desideratum, oportet hoc esse ultimum actum quod omnia desiderant ; hoc autem est esse ; oportet igitur quod essentia divina, quæ est actus purus ultimus, sit ipsum esse : et hoc ipsum antea (q. 5, a. 2, in c.) ostensum est, cum probatum est primum ens esse suum esse. — *Ibid.* c. 10 et 11.

Ex quo patet amplius quod Deus non *non* sit *in aliquo genere*. Nam differentia addita generi constituit speciem ; ergo cujuslibet speciei essentia habet aliquid additum supra genus ; sed ipsum esse, quod est essentia Dei, nihil in se continet quod sit alteri additum. — *Ibid.* c. 12.

Et per idem patet quod Deus *nec genus* est, *nec species* (*Ibid.* c. 13 et 14) ; — unde *dii multi esse non possunt* ; si hoc nomen « Deus » sumatur univoce. — *Ibid.* c. 15.

Patet ulterius Deum *non* esse *corpus*. Nam in omni corpore compositio aliqua invenitur ; omne enim corpus est partes habens. Id igitur quod est omnino simplex, corpus esse non potest (*Ibid.* c. 16),

— *nec forma corporis, nec* aliqua *virtus in corpore.* — *Ibid.* c. 17.

Ex his autem apparet Deum esse *infinitum :* non privative quidem, secundum quod infinitum est passio quantitatis, prout scilicet infinitum dicitur quod est natum habere finem ratione sui generis, sed non habet ; — sed negative, prout infinitum dicitur quod nullo modo finitur. Nullus enim actus invenitur finiri nisi per potentiam, quæ est vis receptiva. Invenimus enim formas limitari secundum potentiam materiæ. Si igitur primum movens est actus absque potentiæ permixtione, quia non est forma alicujus corporis, nec virtus in corpore, necessarium est ipsum infinitum esse. — Hoc etiam ipse ordo, qui est in rebus, demonstrat; nam quanto aliqua in entibus sunt sublimiora, tanto suo modo majora inveniuntur. Inter elementa enim quæ sunt superiora, majora quantitative inveniuntur, sicut etiam in simplicitate ; quod eorum generatio demonstrat, cum multiplicata proportione ignis ex aere generetur, aer ex aqua, aqua autem ex terra. Corpus autem cœleste manifeste apparet totam quantitatem elementorum excedere. Oportet igitur id quod inter omnia entia primum est, et quo non potest esse aliud prius, infinitæ quantitatis suo modo existere. — Nec mirum, si id, quod est simplex, et corporea quantitate caret, infinitum ponatur, et sua immensitate omnem corporis quantitatem excedere : cum intellectus noster, qui est incorporeus et simplex, omnium corporum quantitatem vi suæ cognitionis excedat, et omnia circumplectatur. Multo igitur magis id quod est omnium primum, sua immensitate universa excedit omnia complectens. — *Ibid.* c. 18.

Hinc etiam apparet Deum esse *infinitæ virtutis.* Virtus enim consequitur essentiam rei. Nam unumquodque secundum modum quo est, agere potest. Si igitur Deus secundum essentiam infinitus est, oportet quod ejus virtus sit infinita. — Hoc etiam apparet, si quis rerum ordinem diligenter inspiciat. Nam unumquodque quod est in potentia, secundum hoc habet virtutem receptivam et passivam ; secundum vero quod actu est, habet virtutem activam. Quod igitur est in potentia tantum, scilicet materia prima, habet virtutem infinitam ad recipiendum, nihil de virtute activa participans; et supra ipsam quanto aliquid formalius est, tanto id abundat in virtute agendi. Propter quod ignis inter omnia elementa est maxime activus. Deus igitur, qui est actus purus, nihil potentialitatis permixtum habens, in infinitum abundat virtute activa super alia. — *Ibid.* c. 19.

Unde etiam apparet, quod *omnes perfectiones* in quibuscunque rebus inventas necesse est *originaliter* et *superabundanter* in Deo esse. Nam omne quod movet aliquid ad perfectionem, prius habet in se perfectionem ad quam movet; sicut magister prius habet in se doctrinam quam aliis tradit. Cum igitur Deus sit primum movens, et omnia alia moveat in suas perfectiones, necesse est omnes perfectiones rerum in eo præexistere superabundanter. — *Ibid.* c. 21.

Quæ tamen omnes perfectiones in Deo sunt *unum* secundum rem. Ostensum est enim Deum esse simplicem ; ubi autem est simplicitas, diversitas eorum quæ insunt esse non potest.— Hoc autem manifestum fit consideranti in virtutibus cognoscitivis. Nam superior vis secundum unum et idem est cognoscitiva omnium, quæ ab inferioribus viribus secundum diversa cognoscuntur ; omnia enim quæ visus, auditus et ceteri sensus percipiunt, intellectus una et simplici virtute dijudicat. Simile etiam apparet in scientiis ; nam cum inferiores scientiæ secundum diversa genera rerum, circa quæ versatur earum intentio, multiplicentur ; una tamen scientia est in eis superior ad omnia se habens, quæ Philosophia Prima dicitur. Sic igitur et perfectiones, quæ in inferioribus rebus secundum diversitatem rerum multiplicantur, oportet quod in

ipso rerum vertice, scilicet Deo, uniantur. — *Ibid.* c. 22.

Ex quo manifestum fit *in Deo nullum esse accidens.* Unde cum ad perfectionem pertineat esse, agere et omnia hujusmodi, necesse est omnia in Deo idem esse cum ejus essentia ; nullum igitur eorum est accidens. — *Ibid.* c. 23.

Licet autem omnia in eo sint unum, hoc non excludit quin de ipso multa concipere et dicere possimus. Cum enim intellectus noster essentiam ejus in se ipsa capere non sufficiat, in ejus cognitionem consurgit ex rebus quæ sunt apud nos, in quibus inveniuntur diversæ perfectiones, quarum omnium radix et origo in Deo est una, ut dictum est. Et quia non possumus aliquid nominare, nisi secundum quod intelligimus (sunt enim nomina intellectuum signa), Deum non possumus nominare nisi ex perfectionibus in aliis rebus inventis, quarum origo in ipso est: et quia hæ in rebus istis multiplices sunt, *oportet multa nomina Deo imponere.* Si autem essentiam ejus in se ipsa videremus, non requireretur nominum multitudo, sed esset simplex notitia ejus, sicut est simplex essentia ejus. — *Ibid.* c. 24.

Ex his autem tria possumus considerare : — quorum primum est, quod *diversa nomina*, licet idem in Deo secundum rem significent, *non* tamen *sunt synonyma.* Ad hoc enim quod nomina aliqua sint synonyma, oportet quod significent eandem rem, et eandem intellectus conceptionem repræsentent. Ubi vero significatur eadem res secundum diversas rationes, id est apprehensiones, quas habet intellectus de re illa, non sunt nomina synonyma, quia non est penitus significatio eadem, cum nomina immediate significent conceptiones intellectus, quæ sunt rerum similitudines. Et ideo cum diversa nomina dicta de Deo significent diversas conceptiones, quas intellectus noster habet de ipso, non sunt synonyma, licet omnino eandem rem significent. — *Ibid.* c. 25.

Secundum est, quod cum intellectus noster secundum nullam earum conceptionum, quas nomina dicta de Deo significant, divinam essentiam perfecte capiat, *impossibile est quod per definitiones horum nominum definiatur id quod est in Deo.* — *Ibid.* c. 26.

Tertium est, quod *nomina* de Deo et aliis rebus dicta, *non omnino univoce, nec omnino æquivoce* dicuntur. Univoce namque dici non possunt, cum definitio ejus quod de creatura dicitur, non sit definitio ejus quod dicitur de Deo ; oportet autem univoce dictorum eandem definitionem esse. Similiter autem nec omnino æquivoce. In his enim quæ sunt a casu æquivoca, idem nomen imponitur uni rei, nullo habito respectu ad rem aliam ; unde per unum non potest ratiocinari de alio. Hæc autem nomina quæ dicuntur de Deo et aliis rebus, attribuuntur Deo secundum aliquem ordinem quem habet ad istas res, in quibus intellectus significata eorum considerat ; unde et per alias res ratiocinari de Deo possumus. Non igitur omnino æquivoce dicuntur ista de Deo et de aliis rebus, sicut ea quæ sunt a casu æquivoca. Dicuntur ergo secundum analogiam, id est secundum proportionem ad unum. Ex eo enim quod alias res comparamus ad Deum sicut ad suam primam originem, hujusmodi nomina, quæ significant perfectiones aliarum rerum, Deo attribuimus. Ex quo patet quod licet quantum ad nominis impositionem hujusmodi nomina per prius de creaturis dicantur, eo quod ex creaturis intellectus nomina imponens ascendit in Deum ; tamen secundum rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo, a quo perfectiones descendunt in alias res. — *Ibid.* c. 27.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt a Deo imitantur Deum, sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus esse ejus est aliud quam quod quid est, ut ex præmissis manifestum esse potest. — 1a, q. 3, a. 7, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines divini esse. Et sic eorum quæ Deum appetunt *quædam* cognoscunt ipsum secundum se ipsum, quod est proprium creaturæ rationalis ; *quædam* vero cognoscunt aliquas participationes suæ bonitatis, quod etiam extenditur usque ad cognitionem sensibilem ; *quædam* vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente. — 1a, q. 6, a. 1, ad 2.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis et alia removentur ab eo. — 1a, q. 7, a. 1, ad 3.

Ad quartum dicendum, quod sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie, secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum ; nihil enim esse potest quod non procedat a divina sapientia per quandam imitationem, sicut a primo principio effectivo et formali ; prout etiam artificiata procedunt a sapientia artificis. Sic igitur in quantum similitudo divinæ sapientiæ gradatim procedit a supremis, quæ magis participant de ejus similitudine, usque ad infima rerum, quæ minus participant, dicitur esse quidam processus et motus divinæ sapientiæ in res. — 1a, q. 9, a. 1, ad 2.

Ad quintum dicendum, quod æternitas non est aliud quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus æternus, quasi sit aliquo modo mensuratus ; sed accipitur ibi ratio mensuræ secundum apprehensionem nostram tantum. — 1a, q. 10, a. 2, ad 3.

ARTICULUS II

UTRUM DEUS SIT INTELLIGENS ET VOLENS, ET QUALITER.

1. Videtur quod Deus non sit *intelligens*. *Vel* enim aliud a se ipso intelligit, *vel* se ipsum ; si aliud a se ipso, sequitur inconveniens quod in eo non sit omnimoda simplicitas ; si se ipsum autem intelligit, tunc cum saltem ratione distinguantur intelligere et intelligi, videtur dubium remanere secundum quod insit ei hoc quod est bene esse ejus ; ergo videtur quod Deus non sit intelligens. — 12. *Metaphys.* l. 11 (8).

2. Præterea, videtur quod Deus non sit *volens*. Omne enim volens est finem et bonum volens ; at Deus non habet finem, cum e converso ipse sit finis et bonum totius universi : ergo Deus non est volens. — 1a, q. 19, a. 1, arg. 1 ; 12. *Metaphys.* l. 12 (9).

Sed contra est, quod Philosophus dicit 12. *Metaphys.* (*text.* 36 sqq. ; l. 11, c. 7 sqq.), quod Deus est intelligens et sua intelligentia, id est suum intelligere et suum intelligibile ; omne autem intelligens est volens : ergo etc. — 12. *Metaphys.* l. 11 (8) et 12 (9).

Respondeo dicendum, quod cum Deus sit in summo immaterialitatis, utpote actus purissimus, necesse est ipsum esse *intelligentem ;* quod qualiter ipsi conveniat, quantum attinet ad philosophum, considerantum est. — Sciendum est ergo, quod intellectus ad suum intelligere potest se habere tripliciter : *uno modo* sic, quod non conveniat ei intelligere actu, sed in potentia tantum vel in habitu. *Alio modo*, quod conveniat ei in actu. *Alio modo*, quod sit ipsum suum intelligere sive intelligentia. Dicit ergo Philosophus, quod si intellectus primi moventis non intelligat actu, sed solum potentia vel in habitu, non erit aliquid nobile. Bonum enim et nobilitas intellectus est in hoc quod actu intelligat. Intellectus autem intelligens tantum in potentia vel in habitu, se habet sicut dormiens ; nam dormiens habet quidem potentias operum vitæ, sed opera vitæ non operatur ; unde somnus dicitur esse dimidium vitæ. Si autem intellectus primi intellectus intelligat quidem actu, sed principale ejus

bonum, quod est operatio ejus, sit aliquid aliud ad ipso (quia ejus intelligentia, id est intellectualis operatio ipsius, non est hoc quod sua substantia), comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, et perfectibile ad perfectionem. Et sic sequitur quod primum intelligens non sit optima substantia. Honorabilitas enim et nobilitas inest ei per suum intelligere; nihil autem quod est nobilissimum, secundum aliud est nobilissimum. Sic igitur videtur sequi quod substantia primi intelligentis non sit optima, sive intelligat in potentia, sive in actu; nisi ponatur cum hoc quod sua substantia sit suum intelligens. Sic ergo se habet intellectus primi intelligentis, quod est Deus, ad suum intelligere, quod sit ipsum suum intelligere. — 12. *Metaphys.* l. 11 (8).

Jam vero ut sciatur, quomodo se habeat ad suum intelligibile, videndum, utrum ad nobilitatem vel perfectionem intellectus aliquid differat vel nihil, quod intelligatur aliquid bonum vel nobile aut quodcunque convenit. Et quod differat, apparet ex hoc quod inconveniens videtur et absurdum, quod aliquis meditetur et operationem sui intellectus occupet circa quædam vilia; quod non esset, si non pertineret ad nobilitatem intellectus nobilitas intelligibilis, sed indifferens esset intelligere nobilia et vilia; hoc enim omnino est impossibile. Manifestum est enim quod operationes secundum propria objecta specificantur. Unde oportet quod quanto nobilius est objectum, tanto nobilior sit operatio. Sed si differt ad nobilitatem intellectus intelligere bonum, aut quodcunque contingens, ut dictum est, manifestum est, quod cum primus intellectus sit nobilissimus, intelligit aliquid honorabilissimum et divinissimum. — *Ibid.*

Si ergo non intelligit se ipsum, sed aliquid aliud, sequitur quod aliquid aliud erit dignius quam primum, scilicet intellectum ab ipso. Quod sic probat Philosophus. Ipsum intelligere in actu, quod est intelligentia, convenit alicui etiam intelligenti quodcunque indignissimum. Unde patet quod intelligere aliquid in actu est fugiendum; quia dignius est quod quædam non videantur in actu, quam quod videantur. Non autem hoc esset, si intelligentia esset optimum; quia tunc nullum intelligere esset vitandum. Cum ergo aliquod intelligere sit vitandum propter indignitatem intelligibilis, relinquitur quod nobilitas ejus, quod est intelligere, dependeat ex nobilitate intelligibilis. Dignius est igitur ipsum intellectum quam ipsum intelligere. Cum igitur ostensum sit, quod primum sit suum intelligere, sequitur, si intelligat aliud a se, quod illud aliud erit eo nobilius. Cum igitur ipsum sit nobilissimum et potentissimum, necesse est quod intelligat se ipsum, et quod in eo sit idem intellectus et intellectum. — Circa hanc autem rationem Philosophi considerandum est, quod intendit ostendere, quod Deus non intelligit aliud, sed se ipsum, in quantum intellectum est perfectio intelligentis, et ejus quod est intelligere. Manifestum est autem, quod nihil aliud sic potest intelligi a Deo, quod sit perfectio intellectus ejus. Nec tamen sequitur quod omnia alia a se sint ignota; nam intelligendo se intelligit omnia alia. Quod sic patet. Cum enim ipse sit ipsum suum intelligere, ipsum autem est dignissimum et potentissimum, necesse est quod suum intelligere sit perfectissimum; perfectissime ergo intelligit se ipsum. Quanto autem aliquod principium perfectius intelligitur, tanto magis intelligitur in eo effectus ejus; nam principiata continentur in virtute principii. Cum igitur a primo principio, quod est Deus, dependeat cœlum et tota natura, patet quod Deus cognoscendo se ipsum omnia cognoscit. Nec vilitas alicujus rei intellectæ derogat dignitati; non enim intelligere actu aliquid indignissimum est fugiendum, nisi in quantum intellectum in eo sistit, et dum illud actu intelligit, retrahitur a dignioribus intelligendis. Si enim intelligendo aliquid dignissimum, etiam vilia intelligantur, vilitas

intellectorum intelligentiæ nobilitatem non tollit. — *Ibid.*

Sed circa hæc determinata est difficultas, quam format hic Philosophus (12. *Metaphys. text.* 51; l. 11, c. 9). Si enim primum intelligit se ipsum, ut ostensum est, et si primum est sua intelligentia; ergo intelligentia primi non est aliud quam intelligentia intelligentiæ. Sed hoc est contra id quod videtur; quia actus sensus et scientia et opinio et meditatio semper videntur esse alterius. Et si aliquando sunt sui ipsius, sicut cum aliquis sentit se sentire, vel scit se scire, vel opinatur se opinari, vel meditatur se meditari, hoc est quidem præter opus vel præter actum principalem; nam hic videtur principalis actio, ut aliquis intelligat intelligibile. Quod autem aliquis intelligat se intelligere intelligibile, hoc videtur esse præter principalem actum, quasi accessorium quiddam. Unde, si intelligere primi non sit nisi intelligentia intelligentiæ, videtur sequi quod suum intelligere non sit principalissimum. — Solvit autem hanc difficultatem Philosophus dicens, quod in quibusdam res scita idem est quod scientia. Nam scientia alia est *factiva* et alia *speculativa*. In *factivis* autem scientiis res scita sine materia accepta, est ipsa scientia; sicut patet quod domus sine materia, prout est in mente ædificatoris, est ipsa ars ædificativa; et similiter sanitas in mente medici est ars medicativa. Et sic patet, quod ars factiva nihil aliud est quam substantia rei factæ et quod quid erat esse ejus; omnis enim artifex procedit in opus ex eo quod considerat quid est quod operari intendit. In *speculativis* vero scientiis manifestum est quod ipsa ratio definitiva rei est res scita, et est ipsa scientia sive intelligentia. Per hoc enim est sciens intellectus, per quod habet rationem rei; cum igitur intellectus in actu et intellectum non sit alterum in his, quæcunque materiam non habent, manifestum est, quod in substantia prima, quæ maxime remota est a materia, maxime idem est intelligens et intellectum. Et sic una est intelligentia intellecti tantum, et non est aliud intelligentia intellecti, et intelligentia intelligentiæ. — *Ibid.*

His visis restat quærendum, utrum primum intelligat per modum intellectus simplicis (sicut intelligimus quod quid est), an per modum compositi (sicut intelligimus enuntiationem). — Ad quod dicendum cum Philosophus hic l. c., quod non per modum compositi. Cujus ratio triplex est: *prima* est, quia in omni intellectu composito sunt plures partes, quæ seorsum intelligi possunt. Licet enim hoc intellectum compositum, quod est « homo currit », simul intelligatur, tamen partes ejus seorsum intelligi possunt; potest enim intelligi hoc, quod est « homo », per se, et hoc, quod est « curit ». Sic igitur quicunque intelligit aliquod intellectum compositum, potest transmutari de una parte in aliam; quod primo convenire non potest, ut patet ex supra dictis. *Secunda* est, quia omne quod non habet materiam est simplex et indivisibile; sed intellectum primum est immateriale: ergo est simplex et indivisibile. *Tertia* est, quia intellectus, qui est intelligibilium compositorum, habet suam perfectionem non semper, sed in aliquo tempore. Quod sic patet, quia non habet suum bonum in hac parte vel in illa, sed illud quod est optimum ejus, est quiddam aliud, quod est in quodam toto. Unde etiam verum (quod est bonum intellectus) non est in incomplexis, sed in complexo. Simplicia autem priora sunt generatione et tempore quam composita; unde illud quod non habet suum bonum in partibus, quæ seorsum accipi possunt, sed in toto, quod ex eis constituitur, habet suum bonum per aliquod tempus, et non semper. Sed intelligentia primi, quæ est sui ipsius, æternaliter et eodem modo se habet; intellectum ergo primi non est compositum. — 12. *Metaphys.* l. 11 (8).

Ostenso ergo quod Deus sit intelligens, manifestum fit ipsum similiter esse *volentem*. Voluntas enim intellectum conse-

quitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quælibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam, quiescat in ea; et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturæ. Et hæc habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione, vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet, ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo, cum vero non habet, quærat ipsum; et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas; sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum in eo sit intellectus. Et necesse est quod sicut suum intelligere est suum esse et suum intelligibile, ita similiter sit suum velle (1a, q. 19, a. 1, c. et multis aliis locis) et suum volibile. Et quidem quod ipse sit suum volibile, patet ex Philosopho 12. *Metaphys.* (*text.* 52 ; l. 11, c. 10). Voluntas enim est boni. Sed ipse est finis et bonum et optimum totius universi, ergo ipse est se ipsum volens et cetera in se ipso, sicut est se ipsum intelligens, cetera in se ipso (cf. 1. *c. Gent.* c. 64 et 65). — Quod autem sit suum velle, ex iisdem ostenditur, ex quibus ostensum est quod sit suum intelligere : quia alioqui esset in eo compositio potentiæ et actus. Et quia cum velle insit voluntati ex volito, bonum autem volitum in primo est ipsa ejus voluntas, sicut dictum est, sequitur quod ipsum velle primi sit idem quod voluntas et quod ipsum. (Cf. *Opusc.* 2, c. 34.) — 12. *Metaphys.* ll. 11 (8) et 12 (9) ; 1a, l. c.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis; sicut enim intellectus et intellectum in Deo sunt idem, ita etiam intelligens et intelligi ; unde hoc quod est bene esse inest ei secundum utrumque, quia utrumque in eo est unum et idem. — 12. *Metaphys.* l. 11 (8).

Ad secundum dicendum, quod licet nihil aliud a Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium, ut dicit Philosophus 12. *Metaphys.* (*text.* 52; l. 11, c. 10) ; et hoc per suam essentiam, cum per suam essentiam sit bonus. — 1a, q. 19, a. 1, ad 1 ; 12. *Metaphys.* l. 12 (9). — Et hic erit finis Metaphysicæ adeoque totius Philosophiæ Divi Thomæ per finem totius universi, ad quem nos ipsos sine fine fruituros perducat ipse finis et principium, auctor et terminus, Deus, qui est benedictus in sæcula sæculorum. Amen.

APPENDIX

TRACTATUS DE FORMIS[1]

Incipit tractatus *de Unitate Formarum* editus a Magistro Hervæo ordinis Fratrum Prædicatorum.

« Omnes homines natura scire desiderant ».

Philosophus in 1. *Metaphys.* (c. 1, init.), secundum quod patet ex auctoritate præmissa, dicit omni homini naturale inesse desiderium ad sciendum. Cujus ratio nulla alia esse videtur, nisi quia cum desiderium omnis creaturæ naturaliter feratur in bonum, eo quod ipsum est primum et universale appetitus seu voluntatis objectum; bonum autem omnis rei cum sit perfectio; oportet ut in hoc naturale hominis desiderium inclinetur, quod ipsum hominem perficit in quantum est homo. Et ideo, cum homo id quod est sit per intellectum, secundum Philosophum in 6. *Eth.*, intellectus autem perfectio sit scientia seu cognitio veritatis; sequitur, quod omnis homo secundum naturam et scire desideret et cognitionem appetat veritatis. Secundum autem Avicennam primum quod cadit in intellectu est ens. Ex quo ulterius sequitur, quod cum scientia per intellectum acquiratur, desiderare scientiam nihil est aliud quam entis cognitionem appetere. Manifestum est autem quod unumquodque in tantum est ens, in quantum est actu. Secundum autem Philosophum in 3. *Phys.* unumquodque est actu per *formam* suam. Quare cum cognitio rei ex suis causetur principiis, patet quod cognitio entis ex cognitione formarum dependet, ad minus in ipsis rebus naturalibus et mutationi subjectis; licet etiam hoc in omnibus habeat veritatem : sicut patet in rebus divinis, de quibus perfecta tunc habetur scientia, quando earum cognoscuntur quidditates, quæ nihil sunt aliud quam ipsæ formæ subsistentes et simplices.

Ex quibus omnibus satis patet, quod cum omnium rerum cognitio quodam modo dependeat ex cognitione formarum, ex quo naturale inest homini desiderium ad sciendum, multum obsequemur hominis desiderio naturali, si de formis secundum facultatis nostræ modulum elucidaverimus veritatem. Et hoc quidem necessarium judicavimus esse tum propter doctorum et philosophorum de formis diversas sententias, tum quia pauca et obscura, adeo ut rudium excederent ingenia, inveniebantur esse dicta de formis; ut sic, dum juvenes et imbecilles ingenio majorum nostrorum de formis altas et profundas sententias, et licet sufficientissime traditas, ad plenum capere seu intelligere non valebant, saltem, etsi minus sufficienter, aperte

(1) De hoc tractatu vide ea quæ præfati sumus.

tamen, etsi ruditer, hæc tradita a rudi discipulo rudes discipuli facilius capiant et addiscant.

Erit autem hic *ordo* servandus in tractando de formis, ut scilicet prius tractetur de formis secundum se et in sua natura consideratis, secundo vero de ipsis in comparatione ad alia. — Circa primum autem erit disputatio de tribus : et primo de ipsarum formarum substantia, secundo de ipsarum formarum origine seu productionis modo, tertio autem de ipsarum formarum conditione seu qualitatibus et proprietatibus. — Circa primum vero quærantur duo : et primo quidem quæratur de ipsis formis an sint, secundo vero quid sint.

QUÆSTIO I

DE FORMARUM SUBSTANTIA.

ARTICULUS I

UTRUM SINT FORMÆ.

Ad primum (1) autem sic proceditur. Videtur quod formæ naturales nihil sint.

1. In omni enim re naturali invenimus accidentia et dimensiones proprias et passiones; et quod præter hoc est, videtur esse substantia rei. Sed si per intellectum a quacunque re naturali separentur dimensiones et accidentia omnia, nihil videtur remanere nisi materia. Ergo ipsa materia sola videtur esse rei substantia; ac per consequens forma substantialis nihil erit.

2. Præterea, omne quod est in rebus naturalibus, est per generationem productum. Sed formæ, secundum Philosophum in 7. *Metaphys.* (*text.*. 26 sqq.; l. 6, c. 8 et 9), nec generantur nec corrumpuntur. Quare, ut videtur, in rebus naturalibus nullæ formæ sunt nec substantiales nec accidentales.

In contrarium est : 1. quod Philosophus in 2. *Phys.* (*text.* 28 et 29; c. 3) ponit quatuor genera causarum, inter quas unam dicit esse formam.

2. Præterea, unumquodque cognoscitur per formam suam, eo quod materia, cum habeat rationem infiniti, de se cognoscibilis non est, secundum Philosophum in 2. *Phys.* (*text.* 65; c. 6). Si ergo in rebus naturalibus nulla sit forma, sed solum materia, de ipsis nulla poterit haberi cognitio; cujus contrarium manifeste videmus.

Respondeo dicendum, quod quia humana cognitio est potentialitati permixta, sicut patet, quia habet ortum a sensu, cujus objectum non est omnino a materiæ conditionibus denudatum; ut plurimum humana natura facilius devenit in cognitionem eorum quæ sunt nota sensui, cujusmodi sunt materialia et potentialitati permixta, quam in cognitionem eorum quæ sunt nota naturæ, cujusmodi sunt formæ et actus. Propter quod etiam omnes antiqui naturales solam materiam dixerunt esse rerum naturam : sicut patet per Philosophum in 1. *Metaphys.* (*text.* 11; c. 8) et in 2. *Phys.* (*text.* 9; c. 1). Sed tamen hæc positio et falsa est et impossibilis, sicut potest multipliciter ostendi.

Et *primo* ex actualitate essendi. Cum enim, secundum omnium communem sententiam, materia sit illud ad quod stat omnium resolutio rerum; et omne tale de necessitate sit simplex, eo quod alias oporteret in infinitum abire; oportet necessario ut ipsa materia in se considerata sit simplex; quod etiam alibi probatum est, dum scilicet de ipsa materia ageretur. Per nomen ergo materiæ aut significatur actus aut potentia : quia compositum, cum ipsa sit simplex, uti dictum est, significari non potest. Si autem dicatur, quod per materiæ nomen significatur natura quædam, quæ secundum se est actus tantum; tunc jam in

(1) *Edit. Ven.* quæst. 1.

æquivoco disputamus, eo quod per nomen materiæ significamus formam. Sed tamen secundum istum intellectum adhuc impossibile est quod res naturales sint sola materia, eo quod secundum Philosophum 9. *Metaphys.* (*text.* 20; l. 8, c. 9) unumquodque in tantum est intelligens, in quantum est actu; et ita si omnes res naturales secundum substantiam essent solum materia, sequeretur quod essent actus, et per consequens quod omnes essent actu intelligentes; quod est contra sensum. Relinquitur ergo quod per nomen materiæ designetur quædam natura quæ secundum se sit sola potentia passiva. Hoc autem per se subsistere non potest. Videmus autem nos ad sensum, quod res naturales sunt actu substantiæ, et quod actu subsistunt. Quare cum secundum naturam ex in potentia substantia non possit fieri substantia in actu, nisi per aliquid quod secundum se est substantia et actus; oportet necessario dicere, quod in rebus naturalibus non solum sit materia, verum etiam quædam alia natura, quæ secundum suam essentiam sit substantia et actus; et per hoc nos intelligimus formam.

Secundo ex modo agendi ipsius causæ primæ. Cum enim omne agens agat sibi simile, in quantum est agens necesse est in omni effectu aliquam similitudinem agentis existere; quod verum est in agentibus per intellectum. In hoc enim differunt agentia per intellectum ab agentibus per naturam, quia scilicet ad ipsorum actionem sufficit sola natura seu quidditas producentis; ad actionem autem agentium per intellectum, in quantum agentia sunt, non solum natura requiritur, verum etiam exemplaris forma, quam habent in mente, per quam et suas ordinant et regulant actiones. Et ideo ad perfectionem effectus producti ab agente per intellectum requiritur, ut aliquam similitudinem gerat forma (1), quæ fuit in agente suæ productionis principium vel exemplum. Cum ergo Deus sit agens per intellectum, oportet ut omnium quæcunque produxit in se præhabuerit similitudines ideales, et per consequens ut ejus effectus in tantum perfecti dicantur, in quantum formarum idealium aliquam similitudinem repræsentant: ut sic in rebus naturalibus non solum inveniantur materia, verum etiam illarum formarum idealium aliqua similitudo, quam alio nomine nos dicimus formam. Quare manifestum est, quod ad perfectionem rerum naturalium requiritur ut in eis non solum sit materia, verum etiam forma. Licet enim illæ ideæ non solum formæ, verum etiam materiæ similitudines et causæ sint, in se tamen consideratæ formæ sunt. Et ideo ad perfectionem universi requirebatur ut in rebus non solum materia verum etiam formæ essent.

Tertio ex naturali rerum origine. Cum enim omnes res naturales producantur per generationem et motum, illud de necessitate oportet esse in rebus naturalibus, ad quod motus de necessitate terminatur, et sine quo motum impossibile est terminari. Manifestum est autem, quod radix et principium motus est potentia, secundum Philosophum (3. *Phys.* *text.* 6; c. 1). Quare tamdiu durabit motus, quamdiu potentia imperfecta manebit. Impossibile est autem quod potentia alicujus perficiatur vel terminetur ad potentiam solam, quia tunc idem esset principium motus et terminus, quod est impossibile. Oportet ergo, si motu generationis terminari debeat, quod hoc fiat per aliquem actum terminantem mobilis potestatem. Hoc autem non potest esse nisi a forma, cum esse actiale a forma nunquam separetur. Quare vel oportet dicere, quod nunquam alicujus rei naturalis generatio terminetur, quod est contra sensum, vel quod formæ aliquæ naturales sint in rebus naturalibus.

Ad primum autem dicendum, quod in re naturali non solum sunt accidentia, et propriæ passiones; imo ulterius, cum

(1) *Edit. Paris*, ad formam.

accidens præsupponat substantiam, et ad ipsam sequatur, oportet necessario in re aliquid aliud præexistere omnibus accidentibus secundum naturam, per quod res habeat esse substantiale seu naturam substantiæ; et hoc est forma substantialis.

Ad secundum dicendum, quod compositum est illud quod per se generatur, et quod per se habet esse; formæ naturales autem non habent per se esse, et ideo secundum Philosophum non generantur per se, sed per accidens, videlicet ad generationem compositi, cui dant esse.

ARTICULUS II

QUID SIT FORMA.

Ad secundum (1) sic proceditur. Videtur quod forma sit aliquid compositum, et non actus simplex.

1. Omne enim ens aut est actus purus aut est potentia pura aut est compositum ex potentia et actu. Sed forma non potest esse actus purus, quia hoc convenit soli Deo. Similiter etiam non potest esse pura potentia, quia hoc dicitur esse materia, et non forma. Ergo oportet quod forma, si debeat esse, sit aliquid compositum ex potentia et actu. — Et præterea constat, quod nihil est simplicius sua causa. Nulla autem causa naturalis efficiens est actus purus, sed omnes formæ naturales producuntur per generationem ab aliquo naturali agente. Ergo nulla forma naturalis erit omnino simplex et purus actus.

2. Præterea, si forma sit aliquid, oportet quod sit causa essendi ipsi rei, cujus est forma. Sed forma nullo modo potest esse alicui rei causa essendi. Ergo forma vel nihil erit, vel ad minus non erit causa essendi ipsis rebus, ut communiter omnes videntur ponere. Probatio mediæ. Nihil quod acquirit esse ad esse alterius, potest esse causa essendi ejus. Sed forma cum non generetur per se, secundum Philosophum in 7. *Metaphys.*, acquirit esse vel non esse per accidens ad esse compositi. Ergo forma non est causa esse rei.

3. Præterea, illud est exemplar et ratio quidditatis rei, per quod res habet esse id quod est. Sed unaquæque res naturalis esse et substantiam habet ab ipso agente specifico. Ergo cum agens specificum non sit forma tantum, videtur ad minus, quod forma non sit ratio et exemplum quidditatis rei, ut dicit Philosophus in 2. *Phys.*

4. Præterea, anima rationalis est forma quædam naturalis, cum de ipsa philosophus naturalis determinet. Sed anima non potest esse ratio essendi ipsi homini, cum esse humanum sit corporale (1), et anima sit incorruptibilis. Similiter etiam anima rationalis non est omnino simplex actus, cum sit hoc aliquid et per consequens composita ex potentia et actu. Ergo cum eadem sit ratio de una forma et de omnibus, videtur quod nulla forma sit ratio essendi ipsi rei, vel quod sit actus tantum.

In contrarium est : 1. quia actus proportionatur ei cujus est actus ; sed esse, qui est actus formæ, est simplex : ergo et forma, ad quam talis actus sequitur, erit simplex.

Præterea, Philosophus dicit expresse in 2. *Phys.* et in 5. *Metaphys.*, quod forma est ratio et exemplum ejus quod quid erat esse.

Respondeo dicendum, quod omnis formæ physicæ natura in hoc consistit ut sit actus et ratio et exemplum quidditatis rei, cujus est forma, secundum Philosophum in 2. *Phys.* et 5. *Metaphys.*

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod omnia quæ sunt in mundo sive in universo, in tantum sunt, in quantum participant esse primæ causæ, quæ est Deus : sicut et omnia quæ lucent, in tantum sunt luminosa, in quantum participant naturam lucis et esse lucis primæ, quæ est in sole, ut probavimus in primo libro *Philosophiæ naturalis;* et omnia quæ

(1) *Edit. Ven.* quæst. 2.

(1) *Flor. in marg.* « alias corruptibile ».

sunt calida, in tantum sunt calida, in quam habent esse caloris a primo calido, quod est ignis. Cujus quidem dicti veritas fundatur super hoc, quia quod est per participationem, reducitur et est ab eo quod est per essentiam tale, secundum Philosophum in 2. *Metaphys.* (*text.* 4; l. 1 mior., c. 1) et in 12. *Metaphys.* (*text*, 51 sqq. ; l. 11, c. 9). Et ideo cum solus Deus sit ens per essentiam suam, omnia alia ab ipso in tantum sunt entia, in quantum eis per modum cujusdam participationis communicatur esse divinum, quod est esse primæ causæ : non quidem ita quod esse divinum veniat in compositionem rerum, sed quia ab ipso esse divino omnia participant esse per modum quo effectus participat esse suæ causæ supremæ. Et hoc est quod dicit Dionysius in 4. cap. *Cœlestis Hierarchiæ* quod esse omnium est, quæ super esse est divinitas (1). Quia vero esse divinum est universale et infinitum, nulla autem perfectio potest universaliter et infinite participari ab aliqua creatura; inde est quod oportet, si creaturæ debeant illud esse participare, quod ipsum esse divinum determinetur et finiatur secundum modum creaturæ, quæ debet ipsum recipere, eo quod unumquodque recipitur secundum modum recipientis. Hoc autem fieri non potest nisi mediante aliqua secunda causa, videlicet principio vel perfectione, qua mediante ipsa res fiat debita et proportionata ad receptionem talis esse sic limitati et determinati secundum naturam potentialitatis creatæ inditam rebus. Et hanc quidem naturam seu perfectionem, per quam unaquæque res fit capax et receptibilis ipsius esse, nos dicimus formam : ita scilicet quod secundum diversitatem formæ erit diversitas ipsius esse. Et hujus quidem exemplum videmus in participantibus lucem. Nam quia lux in fonte proprio est universaliter et indeterminate, nullum autem aliud corpus potest recipere universaliter esse lucis, sicut est in fonte suo; inde est quod oportet aliquid esse inditum et unitum corporibus participantibus esse lucis, quo mediante corpus fiat susceptibile lucis, et hoc secundum determinatum gradum et finitum. Hoc autem est diaphaneitas, per quam uniuscujusque natura fit susceptibilis lucis. Sic etiam per formam uniuscujusque natura constituitur in tali gradu, ut sit capax esse actualis secundum determinatum gradum. Et quia illud, per quod aliquid fit susceptivum proprietatis alicujus, oportet esse aliquam ejus similitudinem : sicut illud, per quod ferrum fit susceptivum proprietatum ignis, est aliqua similitudo ignis, puta calor vel igneitas ; per formam autem res fiunt susceptibiles divini esse; inde est quod ipsam formam oportet esse quandam participationem vel similitudinem primi actus et esse divini.

Ex quo patet quod per ipsam formam omnes res primo assimilantur agenti. Quia vero unumquodque in tantum est id quod est, in quantum suæ causæ similitudinem gerit ; oportet ut illa similitudo actus primi rebus impressa, per quam effectus Dei divino assimilantur agenti, sit omnibus rebus essendi et naturæ principium, quam nos proprio nomine appellamus formam. Quæ quidem tanto est perfectior, quanto magis ad primi actus similitudinem appropinquat, sive quanto plures illius actus primi perfectiones participarit. Unde illæ formæ, quæ repræsentant de perfectionibus primi actus solum actum essendi, sunt in primo et infimo gradu formarum. Quæ autem sunt similitudines primi actus non solum quantum ad esse, verum etiam quantum ad hoc quod vivunt seu vivificare possunt, constituunt secundum gradum formarum, quæ alio nomine vocantur animæ vegetative. Quæ autem non solum sunt similitudo primi actus quantum ad esse et vivere, verum etiam quantum ad hoc quod est aliqualiter cognitionem habere, licet imperfectam, constituunt alium gradum formarum, quæ a philoso-

(1) *Flor.* deitas.

phis vocantur animæ sensitivæ. Nam sensitiva anima est prima forma quæ cognitionem participat. Quæ autem sunt similitudines primi actus non solum quantum ad esse et vivere et quantum ad hoc quod aliqualiter cognoscunt, verum etiam quantum ad hoc quod cognoscunt cognitione intellectiva, constituunt ultimum et nobilissimum gradum formarum in natura, licet etiam inter istas sint gradus. Et hunc gradum formarum nos vocamus substantias intellectuales (1). Quia vero id quod res est, est per suæ naturæ quidditatem, secundum Philosophum in 7. *Metaphys.* ; forma autem est quæ constituit naturam rei, ut dictum est ; ideo a platonicis forma vocatur et est ratio quidditatis rei sive quodquid erat esse. Et quia ulterius per formam non solum datur esse composito, ut dictum est, sed etiam confertur ulterius composito quædam virtus, qua mediante ipsum potest sibi simile producere in natura, ut alias ostensum est, scilicet in *Summa*, primo libro ; inde est quod forma non solum dicitur ratio quidditatis in quantum est quidditatis principium, verum etiam dicitur exemplum in quantum ab ipsa compositum habet virtutem producendi sibi simile in natura.

Et quibus omnibus patet, qui sit *forma:* quia videlicet *similitudo quædam seu participatio primi actus rebus impressa;* quæ quidem similitudo in rebus est ratio et exemplum ejus quod quid erat esse seu quidditatis rei, quod idem est.

Ad primum dicendum, quod forma non est potentia sed actus tantum. Sed tamen propter hoc non sequitur, quod ipsa sit actus purus ut Deus. Non enim solum requiritur ad hoc ut aliquis actus habeat simplicitatem et puritatem divinam, quod non sit compositus ex potentia et actu, sed ulterius quod non sit componibilis alteri, et quod per se subsistat, et quod sit suum esse, et quod omnes perfectiones in se contineat, et multa alia, quorum nullum potest convenire formæ naturali. Quando autem dicitur, quod effectus non est simplicior sua causa ; dicendum, quod agens non producit formam aliquam nisi virtute formæ propriæ ; et ideo, licet forma producta sit simplicior agente, tamen non est simplicior forma agentis cujus virtute producta est. Vel dicendum, quod effectus per se non est simplicior sua causa ; forma autem non producitur per se ab agente sed per accidens solum, secundum Philosophum, scilicet ad generationem compositi.

Ad secundum dicendum, quod aliquid acquirere esse ad esse alterius, potest intelligi dupliciter : uno modo per se et efficienter, ut sic dicatur illud acquirere esse ad esse alterius, quod causatur secundum suam essentiam et naturam ab illo ; et hoc modo procedit argumentum. Alio modo potest aliquid acquirere esse ad esse alterius per accidens, in quantum scilicet requiritur ad sustentationem esse ejus ; et hoc modo se habet forma ad compositum. In tantum enim dicitur forma acquirere esse ad esse compositi, in quantum ipsa non invenitur subsistere nisi in composito. Ex hoc autem non sequitur propter hoc quod forma non sit causa ejus, sed potius e converso. Nam per hoc compositum participat esse, quod ipsa forma est in ipso composito. Unde respondendum est per distinctionem minoris in per se et per accidens, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod habere esse et substantiam ab aliquo, potest intelligi dupliciter : uno modo effective ; et sic unaquæque res substantiam et esse habet ab agente : secundum quem modum dicitur paries habere albedinem ab ipso pictore. Alio modo formaliter ; et sic substantiam et esse dicitur unumquodque habere a sua forma : per quem modum paries dicitur esse albus per ipsam albedinem.

Ad quartum dicendum, quod aliter est de anima et de aliis formis naturalibus. Nam aliis formis non debetur per se

(1) *Flor.* intelligibiles.

esse, et ideo esse causatur in compositis ex conjunctione ipsarum cum materia : et ita illud esse non est materiæ neque formæ, sed resultat ex compositione utriusque. Ex quo sequitur, quod sicut compositum est corruptibile, ita et esse ejus. Sed anima rationalis non solum est forma, verum etiam substantia; et ideo sibi debetur esse ; et ita anima non acquirit esse ex compositione sui cum materia, licet non acquirat esse nisi in materia ; sed potius illud idem esse, quod sibi acquiritur per creationem, communicat materiæ. Et ideo, cum anima sit incorruptibilis, poterit esse humanum incorruptibile remanere in sua causa, scilicet anima etiam corpore corrupto. — Quod autem dicitur, quod anima non est omnino simplex ; dicendum, quod hoc convenit sibi ratione qua est substantia, et non ratione qua est forma. Est enim anima non solum forma, sed etiam substantia, ut dictum est. Vel dicendum, quod esse non est de quidditate animæ ; et ideo licet anima sit composita ex essentia et esse, tamen in essentia animæ ex hoc nulla causatur composito.

QUÆSTIO II

DE ORIGINE SEU PRODUCTIONE FORMARUM.

Deinde considerandum est de modo originis seu productionis ipsarum formarum.

Circa quod quæruntur duo : *primo*, utrum ipsæ formæ præexistant secundum aliquam sui inchoationem in materia, vel producantur de nihilo. *Secundo*, utrum formæ per generationem de ipsa potentia materiæ educantur, vel per creationem a Deo.

ARTICULUS I

UTRUM IPSÆ FORMÆ PRÆEXISTANT SECUNDUM ALIQUAM SUI INCHOATIONEM IN MATERIA, VEL PRODUCANTUR DE NIHILO.

Ad primum (1) sic proceditur. Videtur quod in materia omnium formarum inchoationes præexistant.

1. Generationes enim seu productiones formarum naturalium dicuntur naturales. Sed naturale dicitur quod habet principium movens intra : eo quod natura est principium motus in eo in quo est, secundum Philosophum in 2. *Phys.* Ergo in omni generatione naturali oportet præexistere aliquod principium motus activum in ipsa materia. Hoc autem nos vocamus inchoationem formæ.

2. Præterea, aut in materia præexistit aliquo modo forma aut non. Si præexistit, habeo propositum. Si autem nihil est ibi de forma, ergo producitur de nihilo ; quod est contra sententiam philosophorum, quæ est quod ex nihilo nihil fit.

3. Præterea, secundum Philosophum in Ethicis (3. *Eth.* c. 1) illud est violentum, cujus principium est extra, nihil conferente vim passo. Sed in generatione naturali ipsum passum est materia. Si ergo in ipsa materia non sit aliquod activum principium, per quod ipsa aliquid cooperetur exteriori agenti, sequetur quod omnes naturales generationes sint violentæ.

4. Præterea, illa proprie dicuntur naturalia, quæ ita fiunt a natura, quod non possint fieri ab arte. Sed Philosophus expresse dicit in 7. *Metaphys.* (*text.* 22 et 23 ; l. 6, c. 7), quod aliqua dicuntur fieri a natura, et non possunt fieri ab arte, quia pars formæ præexistit in materia. Ergo in materia est aliqua inchoatio.

5. Præterea, nihil denominatur ab eo quod nullo modo participat. Sed motus materiæ ad formam ignis dicitur generatio ignis. Oportet ergo quod in materia aliquid præexistat de forma ignis, quam nos inchoationem dicimus.

In contrarium est autem, quia si aliqua inchoatio formæ est in materia, aut est per generationem aut per creationem. Non autem per creationem : quia terminus creationis necessario est aliquid actu perfectum. Hujusmodi autem inchoatio ponitur esse forma imperfecta. Similiter

(1) *Edit. Ven.* quæst. 3.

nec per generationem : quia generatio est terminus alterationis ; illa autem inchoatio ponitur esse principium illius alterationis; et ita inchoatio videtur præcedere generationem (1). Quare nullo modo talis inchoatio potest poni.

Respondeo, quod circa istam quætsionem diversi diversimode opinati sunt. Nam quidam dixerunt, quod in materia, ex qua res physice generantur, non est potentia passiva tantum; alias generatio esset violenta; sed oportet præexistere in materia ipsam formam, quæ per generationem educenda est, secundum quandam activam inchoationem et esse incompletum. Et ideo non habet perfectam virtutem ad agendum, sed tantum imperfectam. Et ideo per se non potest agere, nisi quodam modo excitetur ab agente exteriori. Sic enim excitata cooperatur ei : ut sic propter tale activum principium motus dicatur naturalis.

Sed hoc non videtur convenienter dictum, sicut manifeste potest ostendi multiplici ratione. Et primo quidem ex effectu ipsius formæ. Cum enim esse necessario sequatur essentiam, secundum quod in aliquo invenitur essentia formæ, sic in ipso invenitur ipsum esse. Ipsa ergo essentia formæ inchoatæ in materia aut est ibi secundum partem tantum aut secundum se totam. Si est ibi secundum partem, sequitur quod forma substantialis habeat partem et partem; quod est impossibile. Si autem sit ibi secundum se totam, oportet quod sit ibi totum esse, quod consequitur formam talis speciei. Sed ubicunque est forma secundum totam essentiam et secundum totum esse, ibi necessario est res aliqua naturæ perfecta in aliqua specie. Ergo res erit prius perfecta quam generata, vel inchoatio formæ non est in materia.

Nec potest rationi obviari dicendo, quod licet sit ibi totum esse formæ, tamen illud esse est imperfectum, quod tamen postea per generationem perficitur; — quia, cum jam dictum sit, quod ibi est totum esse, illa imperfectio non potest attendi nisi secundum majorem perfectionem actus, quæ quidem in rebus ejusdem ordinis nec esse nec intelligi potest nisi secundum minorem vel majorem admixtionem potentiæ. Licet autem alicui actui, vel in aliquo quod est actu, secundum Boethium possit esse vel intelligi major vel minor admixtio potentiæ ; tamen ei quod nihil est aliud quam actualitas actus substantialis et simplicis, impossibile est esse vel intelligere admixtum aliquid potentiæ. Et per consequens, cum illud, quod non potest suscipere admixtionem aliquam contrarii, nec possit intendi vel remitti, impossibile est quod aliquid tale suscipiat magis et minus ; quin potius oportet quod secundum se totum in instanti introducatur. Manifestum est autem quod omne consequens formam substantialem est actualitas quædam actus simplicis. Quare oportet dicere, quod forma substantialis vel nullum habeat esse actuale in materia, vel quod in eodem instanti, statim cum est, sit totaliter perfectum. Unde dicere quod esse consequens formam inchoatam sit primo imperfectum et postea perfectum, est dicere quod esse substantiale non sit esse substantiale, et quod sit compositum ex potentia et actu, et quod recipiat magis et minus ; quæ omnia falsa sunt et contra communem omnium opinionem.

Secundo, ex diversitate formæ et materiæ. Si enim forma est aliquo modo in materia, tunc aut illa inchoatio est idem quod ipsa materia, aut est aliquid ab ea diversum secundum essentiam, ut large sumamus essentiam ad essentiam et naturam. Si autem est idem, ergo frustra et in æquivoco disputando contendimus, appellando scilicet materiam ipsam formam et e converso. Si autem est diversa ab ipsa, tunc quæro, quia aut illa forma sive inchoatio habet esse actu in ipsa materia aut non. Si non, cum esse sit actus entis, ergo nihil est ibi de forma. Si

(1) *Flor.* inchoationem.

autem est ibi, ergo esse actuale consequitur ipsam in materiam; et tunc quæro de illo esse: aut enim est illius formæ tantum, ita quod per illud esse sola forma sit; vel est non solum formæ, sed etiam materiæ, ut sic non solum forma, sed etiam materia actu sit per illud esse. Si primo modo, sequetur quod forma illa per se subsistat in materia tamquam omnino diversa ab ea et secundum essentiam et secundum esse; quod est impossibile, quia formæ non debetur per se esse, secundum Philosophum. Sequetur etiam ulterius, quod, cum materia, quæ nullum habet esse actu, sit omnino non ens, ens sit actu in non ente, scilicet in materia manente sub ipsa ratione non entis. Si autem secundo modo, sequetur quod jam materia sit reducta in actum per formam illam; et ita erit ex eis aliquod compositum actu. Et per consequens, cum talis materia subjiciatur generationi, sequetur quod generationi subjiciatur ens in actu; quod est contra sententiam Philosophi in 2. *de Generat.* (*text.* 3 et 6; c. 1) et contra ipsam veritatem. Quare relinquitur quod inchoatio formæ in materia esse non possit.

Tertio hoc potest ostendi ex humana generatione. Constat enim, quod motus in generatione hominis est naturalis. Sed ibi non potest dici motus naturalis propter inchoationem animæ, quæ fit in materia. Ergo aut motus ad generationem hominis non est naturalis; aut si est naturalis ille motus, et non est tibi inchoatio formæ, pari facilitate et alii motus poterunt dici naturales absque hoc quod requiratur ibi aliqua inchoatio formæ. Dato ergo quod esset possibile, adhuc ad minus vanum et inutile est ponere inchoationem formarum.

Quarto ex subjecto inchoationis. Manifestum est enim, quod per generationem non solum producuntur formæ simplicium, verum etiam formæ compositorum. Impossibile est autem quod in aliquo simplici elemento sit inchoatio formæ alicujus compositi: sicut ridiculum est dicere, quod in materia ignis vel aquæ sit inchoatio formæ cupri vel formæ ferri, maxime cum nullum simplex elementum possit esse propria materia alicujus compositi. Quare cum composita generentur ex hoc quod elementa miscentur ad invicem, si nullus motus generationis potest esse naturalis, nisi intus in materia sit inchoatio formæ, ad quam est motus; ex quo in nullo elementorum potest esse inchoatio formæ ipsius compositi, sequetur secundum eorum opinionem, quod generatio omnium compositorum sit violenta. Et primo constat quod impossibile est dicere, quod in aliquo uno elemento, puta in aqua, sit inchoatio formæ mixti. Sed elementa secundum naturam a generante moventur ad mixtionem. Ergo si nullus motus est naturalis nisi propter inchoationem formæ, ut isti dicunt, sequetur quod nunquam forma mixtionis introducatur in elementa nisi per violentiam.

Quinto ex natura introductionis formarum. Sive enim præparatio materiæ alicujus rei compositæ fiat per conversionem unius elementi in quatuor, ut quidam volunt; sive per congregationem quatuor elementorum ad unum locum sive unum mixtum: certum est, quod in quolibet mixto oportet esse ex omnibus quatuor elementis. Ista autem elementa, quamdiu (1) introducatur perfecte substantialis forma, oportet esse ab invicem distincta per proprias formas: sicut videmus, quod in luto, ex quo debet generari lapis, etsi ad oculum non appareat, tamen aqua et terra in ipso sunt per proprias formas distincta, quoadusque forma lapidis introducta sit. Et hujus ratio est, quia quando jam elementa sunt ad invicem perfecta mixtione conjuncta, oportet ut in eis subito sit introducta dispositio, quæ est necessitas ad formam introducendam, et per consequens ipsa forma. Cum ergo quodlibet illorum elementorum naturaliter moveatur ad formam mixti; ex quo secundum opinionem

(1) *Par.* antequam.

istorum nullus motus est naturalis nisi propter inchoationem formæ, oportebit necessario dicere, quod ibi sint quatuor inchoationes ejusdem formæ. In termino ergo alterationis aut omnes istæ inchoatæ formæ perficientur aut omnes corrumpentur. Non enim est assignare rationem, quare potius una corrumpatur quam alia. Nam si ponatur aliqua ipsarum corrumpi, hoc non erit nisi per actionem agentis. Agens autem vel generans nihil corrumpit, nisi in quantum est sibi contrarium, cum omnis corruptio sit a contrario, secundum Philosophum, quæ est per aliquam actionem. Cum autem quælibet dictarum inchoationum sit similitudo agentis sive generantis, eo quod forma generati est similitudo generantis, et inchoatio illa est quædam pars formæ generati, secundum eos ; non plus una illarum contrariatur agenti quam alia ; quare nec potius corrumpetur. Si ergo detur quod omnes *corrumpantur* in termino alterationis, et introducatur aliqua alia forma ; sequitur secundum eorum opinionem quod introductio illius ultimæ formæ non sit naturalis, sed violenta, cum ejus inchoatio non præcesserit in materia. Si autem detur quod omnes illæ formæ inchoatæ *perficiantur*, sequitur quod in uno et eodem sint quatuor formæ ejusdem speciei, puta quod in uno homine sint quatuor animæ rationales, vel in uno igne quatuor formæ ignis ; quod est impossibile. Nullo ergo modo potest poni inchoatio formarum.

Sexto ex natura informationis. Si enim forma præexistit in materia ante generationem sive perfecta sive imperfecta, aut ipsa est informans et continens aut contenta et informata. Si *primo modo*, tunc cum ad omnem informationem materiæ per actum sequatur esse actuale, sequitur quod in generatione subjiciatur ens in actu. Consequentia autem probatur per hoc, quod omne informans et continens terminat contentum et informatum ; quandocumque autem potentia materiæ continetur et terminatur per actum, necessario ipsa fit ens actu. Neque potest dici, quod ille actus sit imperfectus, et ita imperfectione terminet et reducat materiam in actum : quia sicut inter affirmationem et negationem non est medium ; ita etiam inter potentiam puram materiæ et actum primum, qui est esse actuale, impossibile est aliquid medium cadere, ubi scilicet materia partim sit in potentia pura et partim in actu : quia tunc sequeretur quod simul esset ens et non ens. Propter quod etiam dixit Philosophus, quod generatio est inter contradictoria. — Si *secundo modo*, sequetur quod potentia terminet actum, et quod esse sit effectus seu proprietas materiæ, et non ipsius formæ ; quæ omnia manifeste sunt falsa. Quare oportet dicere, nullam esse in materia inchoationem formarum.

Septimo hoc potest ostendi ex parte actionis. Si enim forma inchoata est in materia, aut est infra essentiam ejus aut non. Si non, ergo inchoatio formæ non est in materia. Si autem est infra essentiam materiæ ut coadjuvans extrinsecum agens ; tunc aut illa forma agit in materiam propriam, seu in essentiam materiæ, in qua est ; aut in se ipsam ; aut potius ipsa non agit, sed potius illud quod agit est ipsum aggregatum ex illa inchoatione et ipsa materia. Si dicatur primum, sequitur quod ipsa essentia materiæ proprie alteretur. Similiter etiam sequitur quod forma alteret proprium subjectum in quo est ; quod est impossibile ; similiter etiam contra Philosophum, qui dicit, quod formæ non est agere, sed compositi. Si autem dicatur secundum, scilicet quod aggregatum agat in se ipsum, sequitur quod idem secundum quod idem agat in se ipsum ; et quod idem sit simul in potentia et actu : quæ omnia implicant contradictionem.

Ex quibus omnibus evidenter apparet, quod impossibile est in materia esse aliquam actualem inchoationem formarum ; quin potius sunt ibi in potentia tantum,

et per actionem naturalis agentis educuntur in actum.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in 2. *Phys.* natura non solum dicitur de forma, verum etiam de materia. Et ideo, cum forma sit actus, materia vero potentia, naturale aliquid dicetur non solum a principio activo, quod est forma, verum etiam a principio passivo, quod est materia.

Ad secundum dicendum, quod nihil negat ens simpliciter. Ens autem secundum Philosophum in 7. et 9. *Metaphys.* et in 1. *Phys.* dividitur per potentiam et actum. Et ideo illud solum proprie potest dici fieri ex nihilo, quod fit neque ex ente actu neque potentia. Formæ autem cum educantur de potentia materiæ, fiunt ex ente in potentia, et ideo non fiunt ex nihilo. Nec tamen propter hoc dicitur forma fieri ex materia : quasi materia intret essentiam formæ : quia nec forma fit per se, sed per accidens ad factionem compositi.

Ad tertium dicendum, quod ipsa materia, quæ in generatione se habet per modum passi, satis confert agenti, dum sibi præbet potentiam naturaliter dispositam ad actionem agentis recipiendam, et ad forma educendam de ipsa. Nisi enim forma esset potentia in materia, nunquam agens naturale posset formam educere in esse. Unde argumentum non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod secundum Philosophum in 8. *Phys.* sola viventia movent se ipsa. Alia autem vel moventur ab extrinseco vel a generante vel a removente prohibens. Et ideo, sicut in viventibus est principium activum motus, in motu locali scilicet virtus motiva, et in motu augmenti virtus augmentativa : ita et in motu alterationis ; sicut virtus naturalis et calor naturalis totum corpus alterant ad sanitatem. Et propter tale ergo principium sanationis existens intra, ipsa sanitas potest produci et ab arte et a natura. Et de tali principio intrinseco loquitur ibi Philosophus, et non de rebus inanimatis ; quod patet ex ipso ejus exemplo.

Ad quintum dicendum, quod omnis denominatio est a fine ; et tamen non semper aliqua pars finis præexistit in his quæ tendunt in finem. Et sic motus tendens in naturam dicitur naturalis, licet etiam aliquo modo possit dici, quod denominatur a natura, quæ præexistit in materia, non quidem actu, sed potentia.

ARTICULUS II

UTRUM FORMÆ PER GENERATIONEM DE POTENTIA MATERIÆ EDUCANTUR, VEL PER CREATIONEM A DEO.

Ad secundum (1) sic proceditur. Videtur quod formæ non educantur per generationem de potentia materiæ, sed sint per creationem a datore formarum.

1. Omne enim quod educitur de potentia materiæ, educitur per generationem ; sed impossibile est aliquam formam pure naturalem generari : ergo ipsæ non educuntur de potentia materiæ. Probatio minoris est, quia cum omne agens naturale sit compositum ex potentia et actu, et omne agens agat sibi simile, impossibile est ut effectus alicujus agentis naturalis sit actus purus. Sed omnis forma naturalis est actus tantum, cum non sit composita ex actu et potentia ; eo quod est simplici et invariabili essentia consistens, secundum quod habetur in *Sex Principiis*. Ergo nulla forma naturalis potest per generationem educi de potentia materiæ.

2. Præterea, actualitas rei et ipsa res ab eodem agente producuntur. Sed actualitas omnis formæ, quæ est ipsum esse, producitur per creationem, quia secundum auctoritatem libri *de Causis* (propos. 4), prima rerum creatarum est esse. Ergo omnis forma producitur per creationem a Deo ; et ita non de potentia materiæ.

(1) *Edit. Ven.* quæst. 4.

In contrarium est Philosophus in 7. *Metaphys.* (*text.* 25 sqq.; c. 7 et 8), ubi improbando sententiam Platonis dicit formas naturales esse per generationem ab agentibus naturalibus.

Respondeo dicundum, quod circa productionem formarum diversa fuit antiquorum opinio. Nam quidam dixerunt formas esse per generationem, ita tamen quod secundum sui actualem inchoationem præexisterent in materia. Quæ quidem positio est in præcedenti articulo improbata. — Quidam autem dixerunt formas rerum naturalium esse quasdam impressiones seu resultationes formarum separatarum, ita tamen quod formæ naturales separatæ essent ab omni materia secundum sui essentiam. Sed hanc positionem satis improbat Philosophus in 7. et in 1. et in 13. *Metaphys.*, eo scilicet quod destruit rerum cognitionem, cum unumquodque cognoscatur per sui quidditatem ; et formarum naturalem inclinationem, quæ videlicet est ad materiam; et definitionum unitatem, ut Philosophus ibidem dicit. — Quidam autem dixerunt formas naturales esse omnes per creationem a datore formarum. Sed hæc positio est impossibilis propter duo : *primo* quidem propter naturam factionis. Cum enim terminus factionis sit esse, sicut se habet aliquid ad ipsum esse, ita etiam se habet ad fieri. Nulla autem forma pure naturalis habet per se esse. Ex quo sequitur quod nulla forma naturalis potest per se fieri, sed solum per accidens. Cuicunque autem convenit creari, convenit per se esse. Cujus ratio est, quia cum creationem nullum agens naturale possit coadjuvare, eo quod ipsa est ex nihilo, oportet ut creatio per se et non per accidens terminetur ad id quod creatur. Omne autem ad quod per se terminatur actio dans (1) esse, oportet quod per se habeat esse, vel saltem possit habere. Quare, cum formæ naturales non habeant per se esse, sequitur quod eis non convenit per se fieri, et per consequens nec per creationem produci, sed solum per generationem de potentia materiæ ; licet in hoc non intendamus aliquid subtrahere divinæ potentiæ, quæ potest omnia pro suo arbitrio voluntatis. *Secundo* propter nobilitatem agentis naturalis. In hoc enim maxima rerum naturalium nobilitas consistit, secundum Philosophum in 4. *Meteorol.* (sum. 1, c. 4; al. c. 3) et in 2. *de Anima* (*text.* 34; c. 4), quod participant esse divinum, in quantum unumquodque potest sibi simile generare. Omnis autem assimilatio fit secundum formam. Quare si formæ non producerentur per generationem ab agentibus naturalibus de potentia materiæ, sed per creationem a datore formarum, sequeretur quod nulla res naturalis posset sibi simile producere; et ita tolleretur a rebus naturalibus illa nobilitas, quæ potissima est in eis ; quod est inconveniens.

Et ideo aliter dicendum, scilicet quod cum prima rerum principia oporteat esse impermixta; hæc autem in rebus naturalibus sint materia et forma : sicut in essentia formæ nihil est de ipsa materia, ita etiam in essentia materiæ nihil est de ipsa forma secundum actum; quin potius sicut forma naturalis est actus tantum, ita etiam materia naturalis est potentia tantum. Ex quo patet, quod in ipsa forma nulla est admixtio materiæ, neque etiam in materia est aliqua actualis inchoatio formæ. Verumtamen quia ex nihilo nihil fit secundum naturam, oportet dicere, quod omnes formæ naturales sint in potentia materiæ: non quidem ita quod secundum aliquam actualem inchoationem sint ibi, sed potius quia in materia est naturaliter passiva potentia inclinata ad hoc ut per actionem agentis naturalis formæ de ejus potentia per generationem educantur in actum, non quidem per se, sed per accidens, ad generationem scilicet compositi.

Ad primum autem dicendum, quod illud argumentum deficit in duobus : et primo, quia ad hoc ut aliquid sit actus purus, requiritur non solum quod non

(1) *Par.* dantis.

sit compositum, sed ulterius quod sit suum esse ; et quod non sit compossibile alteri ; et ut sit sua actio ; et quod nullius accidentis extranei sit susceptivum ; quorum nullum convenit formæ naturali, ut prædictum est. Unde licet in ipsa non sit admixtio potentiæ, non tamen sequitur propter hoc, quod sit actus purus. Secundo deficit in hoc quod nos non dicimus effectum agentis naturalis esse formam tantum, sed compositum, eo quod formæ non generantur per se, sed per accidens.

Ad secundum dicendum, quod secundum quod patet per Commentatorem super illo loco, « esse » [sumitur ibi pro « ente ». Ens enim, in quantum ens, educitur per creationem. Neque enim in generatione producitur ens simpliciter in quantum ens, sed in quantum tale ens. Unde et ibi semper præsupponitur materia. Propter quod etiam illæ substantiæ, quæ simpliciter sunt entia, cujusmodi sunt angeli, non producuntur nisi per creationem.

QUÆSTIO III

DE QUALITATIBUS ET CONDITIONIBUS IPSARUM FORMARUM.

Deinde considerandum est de qualitatibus et conditionibus ipsarum formarum secundum se. Et circa hoc quæruntur quinque : primo, utrum omnis forma naturalis sit simplex ; secundo, utrum aliqua forma naturalis sit hoc aliquid et per se existens ; tertio, utrum forma sit suum esse vel non ; quarto, utrum ipsum esse formæ naturalis sit substantia vel accidens ; quinto, utrum esse sit effectus formæ.

ARTICULUS II

UTRUM OMNIS FORMA NATURALIS SIT SIMPLEX.

Ad primum (1) sic proceditur. Videtur quod nulla forma naturalis sit simplex.

1. Secundum enim Boethium (2) omne quod est citra primum est compositum ex quo est et quod est ; sed omnes formæ naturales sunt citra primum : ergo omnes formæ naturales sunt compositæ, et per consequens nulla est simplex.

2. Præterea, in formis naturalibus aut nulla penitus est compositio, aut aliqua. Si autem dicatur, quod in eis nulla penitus sit compositio, sequitur quod quælibet forma sit simplex eadem simplicitate qua et prima causa. Non enim aliam simplicitatem ponimus in Deo nisi eam quæ dicitur per negationem omnis compositionis. Sed hoc est impossibile, scilicet quod aliquid sit adeo simplex ut Deus. Quare relinquitur aliud membrum, scilicet quod in omni forma sit aliqua compositio, et per consequens quod nulla forma sit simplex.

3. Præterea, effectus assimilatur agenti ; sed nullum agens naturale est omnino simplex : ergo cum formæ naturales producantur ab agentibus naturalibus, ipsæ non erunt simplices.

4. Præterea, quæcunque conveniunt genere et differunt specie, sunt composita ex genere et differentia, et per consequens ex partibus essentialibus, a quibus accipiuntur genus et differentia. Sed formæ naturales conveniunt in genere et differunt in specie, ut de se patet. Ergo omnes formæ naturales sunt compositæ.

5. Præterea, omne compositum est unum ab unitate formæ. In animatis autem, cum sit ibi corporeitas et anima vegetativa et sensitiva, non posset poni unitas formæ, nisi ex omnibus istis formis per compositionem resultaret una forma substantialis et perfecta. Quare videtur quod omnis forma, ad minus animatorum, sit composita ex mixtis formis.

6. Præterea, formæ naturales sunt subjectæ motui et variationi ; sed nullus actus purus et simplex potest subjici motui, sicut patet ex ipsius motus definitione : ergo nulla forma est simplex.

(1) *Edit. Ven.* quæst. 5.

(1) *Flor.* Avicennam.

Sed contra est : 1. quia in *Sex Principiis* dicitur, quod forma est simplici et invariabili essentia consistens.

2. Præterea, secundum Philosophum in 9. *Metaphys.* (*text.* 13 ; l. 8, c. 8) actus est simplicior potentia ; sed potentia materiæ primæ est omnino simplex : ergo multo amplius omnis forma erit simplex.

3. Præterea, secundum Philosophum in 1. *Phys.* omnium rerum naturalium resolutio stat ad materiam et formam ; sed omnia hujusmodi oportet esse simplicia : ergo omnis forma naturalis est simplex.

Respondeo dicendum, quod circa simplicitatem formarum naturalium diversæ inveniuntur philosophorum sententiæ, quas etiam usque hodie diversi diversimode sunt secuti. Nam quidam dixerunt, quod omnium rerum naturalium formæ erant compositæ ex pluribus et diversis tamquam ex partibus essentialibus : sicut humanitas ex anima et corpore.

Sed hujus positionis falsitas ex multis potest ostendi. Et *primo* ex natura principiorum. Constat enim quod omnis passivæ potentiæ in rebus physicis principium est materia, et per contrarium principium omnis actus est forma. Constat autem quod prima omnium principia in natura sunt materia et forma, secundum Philosophum in 1. *Phys.* Secundum autem Philosophum in eodem libro prima principia, eo ipso quod prima sunt, ex alterutris esse non possunt, quia sic alterum eorum non esset primum principium, sed potius principiatum. Ex quo patet quod impossibile est ut forma sit principium essentiale materiæ, vel materia ipsius naturalis formæ. Nulla ergo forma composita erit ex materia et forma. Sed cum materia sit omnis potentiæ principium in rebus physicis, ut dictum est, et forma omnis actus (1), illud cujus essentiam componere non possunt materia et forma, et per consequens nec aliqua potentia vel actus ex eis creata : quia sic principia essent posteriora suis principiatis. Quare oportet ut omnis naturalis forma sit adeo simplex, ut nec ex potentia et actu, nec ex materia et forma ponatur composita.

Secundo hoc potest ostendi ex diversitate compositionis. Si enim aliqua naturalis forma ponatur composita, aut hoc erit ex materia et forma, aut ex forma et forma. Si autem *ex materia et forma*, tunc sequerentur tria inconvenientia : et primum quidem, quod una forma duas informet materias, scilicet materiam quæ est pars formæ compositæ et materiam quæ est pars totius compositi. Quod est impossibile de essentiali compositione. Nam forma illa aut unitur essentialiter utrique, modo jam dicto, aut per accidens. Non autem potest dici, quod per accidens, quia sic constitutum esset unum et ens per accidens. Quare necesse est quod utrique essentialiter uniatur. Sed quæ sunt unum essentialiter cum tertio, sunt necessario unum essentialiter inter se, secundum regulam Philosophi, ut infra etiam probabitur. Ergo materia ex qua est composita aliqua forma, puta anima, et materia subjecta, puta materia corporalis, erunt unum essentialiter, quod est impossibile, cum hæc sit materia corporalis, et anima sit omnino immaterialis. Similiter sequitur necessario quod totum compositum debeat dici forma tantum. Nam forma ponitur esse composita ex materia et forma, et tamen quia materia illa est formæ essentialiter unita, dicitur forma. Ergo cum materia subjecta sit idem essentialiter cum illa materia formæ, ut ostensum est ; pari ratione erit de essentia formæ sicut illa; et ita totum compositum erit forma tantum ; quod est derisio. — Secundo vero, quod si forma sit composita ex materia et forma, sequetur quod vel forma non se totam informet, vel quod materia informet materiam ; quorum utrumque est impossibile. — Tertio vero, si forma est hoc modo composita, cum ex

(1) Tota hæc periodus non videtur bene cohærere. Brevius edit. Paris... « actus, non poterit materia et forma esse composita, quia sic principia essent posteriora suis principiatis ».

conjunctione formæ super materiam resultet esse substantiale, et omne hujusmodi sit « hoc aliquid », sequetur quod omnis forma naturalis sit « hoc aliquid », et per consequens separabilis. — Quarto (1) autem, cum in forma sic composita sit materia et forma, quæram de forma illa, quæ dicitur pars formæ. Illa enim aut erit composita iterum ex materia et forma, et sic procedetur in infinitum; aut erit simplex, et ita sequetur quod saltem aliqua forma sit simplex.

Si autem forma sit composita *ex forma et forma*, ita quod una sit composita ex duabus; tunc aut erunt ambæ ejusdem speciei aut diversarum. Si ejusdem, sequetur primo, quod in una materia sint duæ corporeitates et duæ albedines ejusdem speciei; quod est contra Philosophum in 5. *Metaphys.* (cap. de eodem et diverso) et contra omnem rationem. Secundo vero sequetur, quod ad minus illæ duæ formæ sint simplices; alias oporteret abire in infinitum, ut prius dictum est. Si autem sint diversarum specierum, tunc impossibile erit ipsas essentiali compositione componi ad invicem. Neque enim est intelligibile, ut forma osseitatis cum illa carneitatis vel cum quacunque alia diversæ speciei essentialiter uniatur. Et ita adhuc remanebunt illæ formæ puræ et simplices, et non una composita, nisi sit procedere in tali compositione in infinitum, ut prius dicebatur. Relinquitur ergo quod omnis forma sit simplex.

Tertio ex conditione actus et potentiæ naturalis. Nam si forma sit composita, aut hoc erit ex actu et actu, aut ex potentia et potentia, aut ex actu et potentia. Si ex actu et actu, tunc cum in naturalibus non inveniatur nisi duplex actus, scilicet forma et ipsum esse, quæratur de illo duplici actu. Aut enim uterque eorum erit forma, ut sic forma sit ex duabus composita; aut utrumque erit esse, ut sic forma sit ex duplici esse composita; aut unus eorum erit forma et alter esse, ita ut forma dicatur non esse simplex, quia est composita ex essentia et esse. — Sed primus modus est impossibilis, scilicet quod una forma componatur essentialiter ex duabus formis. Cum enim forma quælibet, secundum id quod est, sit actus quidam formalis, impossibile est duas formas conjungi, quin una informet aliam; et ita una cedet in rationem informati, et altera in rationem informantis. Detur ergo gratia exempli, quod ultima forma componatur ex duabus formis præcedentibus, puta ex forma carneitatis et ex forma osseitatis, vel ex forma animæ sensibilis; sic enim ponunt fieri formæ compositionem istius positionis sectatores. Sed manifestum est, quod informatum recipit esse informantis. Quare sequitur quod forma carneitatis sit et possit dici ossea, et quod sit animata, et per consequens quod formæ erunt palpabiles et animatæ; quod est ridiculum.— Similiter secundus modus est impossibilis, scilicet quod forma componatur ex duplici esse, quia videlicet ipsum esse nunquam derelinquit ipsam formam. Et ideo, si compositionem formæ intraret duplex esse, oporteret quod essent etiam ibi duæ formæ, ad quas consequeretur illud duplex esse. Tales autem formas informatas per proprium esse substantiale impossibile est ad invicem uniri essentiali compositione ad constitutionem alicujus tertii.— Similiter etiam tertius modus est impossibilis in naturalibus formis. Licet enim forma sit principium essendi, tamen ipsum esse in compositis consequetur totum compositum et non formam solam. Cujus ratio est, quia illud solum consequitur per se ipsum esse, quod potest dici ens; nec materia autem nec forma in compositis possunt dici ens, sed potius ipsum compositum. In simplicibus autem, sicut in angelis, talis compositio potest poni. Sed sive in compositis sive in simplicibus ponatur talis compositio, scilicet formæ et esse, propter hoc non tolletur simplicitas formæ, quia esse non

(1) *Par.* « Amplius autem ».

est pars alicujus creatæ essentiæ. Et ideo etiam iste tertius modus, etiamsi concedatur possibilis in omnibus, nihil facit ad propositum. Relinquitur ergo necessario omnem formam naturalem esse simplicem, cum nullus modus essentialis compositionis inveniatur in ipsa.

Quarto ex conditione componentium. Dicunt enim isti, qui hanc positionem sequuntur, quod primo advenit materiæ una forma, puta corporeitas; secundo alia, puta carneitas; tertio alia, puta anima vegetativa; et postea omnes istæ uniuntur ad invicem essentiali unione, et constituitur ex eis una perfecta forma. Hic autem modus est impossibilis. Verum est enim, quod illæ formæ, scilicet carneitas et corporeitas, sunt diversarum specierum ad invicem et cum ultima forma completiva. Eorum autem quæ sunt diversa specie, unum non est in potentia ad aliud. Et hoc dico in formis. Impossibile est enim quod albedo sit in potentia ad nigredinem, vel e converso, et sic quod partes componentes aliquid essentialiter aliquam tertiam formam constituant vel componant. Quare patet istam positionem esse impossibilem.

Et ideo alii aliter dixerunt. Posuerunt enim quod formæ naturales non erant compositæ essentiali compositione, ut dictum est in præcedenti opinione; sed potius erant compositæ illo modo, qui est per aggregationem plurium formarum ad efficiendum et complendum unam formam resultantem ex eis: sicut ex pluribus membris connexis et colligatis resultat unitas corporis humani, manentibus tamen singulis membris sub propriis formis et propriis actionibus; ita enim ex aggregatione multarum formarum resultat una forma ex omnibus illis composita, quæ completiva dicitur esse rei.

Sed hæc positio magis irrationabilis est quam prima est magis impossibilis. *Primo* quidem, quia quando aliqua sunt unum solum aggregatione, illud unum constitutum ex eis, in quo etiam convenient, impossibile est esse substantiam. Cujus ratio est, quia substantia composita ex aliquibus componi non potest, nisi illa componentia in ipsa essentialiter uniantur. Ista autem, quæ sunt aggregata solum, impossibile est in aliquo tertio uniri essentialiter: quia quæ uni et eidem sunt eadem, sunt etiam eadem inter se eodem modo unionis. Quare si aliqua aggregata unirentur alicui tertio essentialiter, sequeretur quod essent inter se essentialiter unum; quod est contra hypothesim, quia dictum est, quod erant unum solum aggregatione. Ex dictis ergo patet veritas primæ propositionis, hujus scilicet, quod constitutum ex aggregatione aliquorum impossibile est esse substantiam. Si ergo ex pluribus formis aggregatis constituatur aliqua alia forma, ut isti dicunt; sequitur primo quod illa forma erit accidens et non substantia; et per consequens quod non erit forma completiva, ut isti dicunt; vel si sit ultima, sequetur, cum per ultimam formam unumquodque collocetur in specie, quod omnes res naturales sint in genere accidentis. Secundo vero, cum ultima forma det unitatem composito, sequetur quod omnis res composita sit unum per accidens. Impossibile est ergo talem modum compositionis ponere in ipsis formis.

Secundo hoc idem potest ostendi ex hoc, quia omnes illæ formæ, ex quarum aggregatione isti dicunt resultare ultimam formam, aut uniuntur essentialiter cum ipsa materia, aut non. Et si quidem dicatur, quod non, sequitur quod non dent sibi aliquod esse substantiale, et ita non dabunt sibi esse carnis et corporeitatis, ut ipsi dicunt. Si autem dicatur, quod sint unum essentialiter cum materia, oportebit quod sint unum essentialiter inter se: quia quæ uni et eidem sunt eadem, oportet esse eadem inter se; quod est contra hypothesim, quia dictum erat, quod essent unum solum aggregatione.

Tertio hoc idem patet, quia cum impossibile sit plura essentialiter eidem uniri nisi quodam ordine, si plures for-

mæ sint in composito, ex quarum aggregatione resultet una forma, oportet necessario dicere, quod secunda inter eas uniatur materiæ mediante prima, et tertia mediante secunda. Quod si concedatur, sequentur multa inconvenientia. Quod sic patet. Ad quamlibet enim informationem materiæ per formam oportet necessario ut consequatur aliquod esse. Et siquidem sit forma accidentalis, sequetur esse accidentale ; si autem sit forma substantialis, sequetur esse substantiale. Cum ergo illæ formæ præcedentes ponantur esse substantiales — alias ex accidentibus constitueretur substantia —, sequitur quod prima, scilicet forma corporeitatis, det esse substantiale ipsi materiæ. Quo habito sequuntur tria impossibilia. Et primo, quod secunda forma, scilicet carneitatis, non det materiæ esse substantiale, sed accidentale ; et similiter tertia et quarta ; et ita corpus non erit caro, vivum et animatum, nisi per accidens. Si autem dicas, quod quælibet earum det esse substantiale ipsi materiæ ; sequetur quod in una materia sint quatuor vel quinque esse substantialia. Et ulterius, cum (1) numeratione formæ et esse substantialis super materiam necessario numeretur et multiplicetur essentia, eo quod, cum esse sit actualitas essentiæ, ut infra patebit, non est possibile neque intelligibile, ut unius essentiæ sint quatuor esse substantialia ; — sequetur quod in uno composito sint quatuor vel quinque essentiæ et totidem esse substantialia. Et ulterius, cum omnes illæ formæ differant specie, ut per se patet ; sequetur quod in una materia sint quinque esse substantialia et quinque essentiæ seu naturæ differentes specie, omnes tamen in una et eadem parte materiæ fundatæ, cum eadem pars materiæ et sit corpus et sit caro et sit viva et sit animata ; quæ omnia ridiculosa sunt etiam vulgo. Sic ergo, cum impossibile sit plures formas in materia aggregari, inconsiderate et leviter dictum esse apparet, quod ex aggregatione plurium formarum in materia resultet una forma completiva rei.

Quarto, hoc idem sic potest ostendi. Quamlibet enim istarum formarum in materia existentium aut consequitur aliquod esse substantiale, aut non. Et si dicatur, quod non, sequitur primo contrarium positionis eorum qua ponunt, quod prima dat esse corporis, secunda esse carnis, et sic deinceps. Secundo vero sequitur impossibile. Cum enim istæ formæ ponantur esse solum aggregatæ super materiam, et in his quæ sunt unum solum aggregatione, a quocunque omnes partes sunt separatæ, oportet quod separetur et totum; si nullam istarum formarum sequitur aliquod esse in materia, sequetur quod nec etiam ipsam formam, quæ ex illis est aggregata, sequatur aliquod esse in materia ; et ita frustra erunt omnes. Si autem dicatur, quod quamlibet illarum formarum sequatur aliquod esse substantiale in materia, tunc, cum esse sit actualitas formæ, ut infra ostendetur, sequetur quod quælibet earum formarum sit propria actualitate distincta ab alia ; ex talibus autem impossibile est fieri aliquid unum; quare impossibile est ut ex eis constituatur aliqua una forma. Et propterea, si illæ formæ non habent unitatem ad invicem, nisi forte per accidens ; sequitur quod ipsum animal, in quo sunt istæ formæ, non sit unum simpliciter. Et per consequens, cum secundum diversas formas, secundum eorum opinionem, accipiantur rationes generis et differentiæ; sequetur quod hæc prædicatio « homo est animal » sit prædicatio per accidens. Quæ omnia manifestam continent falsitatem.

Et ideo aliter dicendum, scilicet quod forma naturalis est simplex : non quidem ea simplicitate qua Deus dicitur esse simplex, in quo est idem essentia et esse, et qui omni accidente caret, quod de nulla forma dici potest ; sed potius ea simplicitate, quæ causatur ex hoc quod aliquid est unius naturæ tantum, nec habet di-

(1) *Par.* « cum ad numerationem. »

versas partes componentes essentiam ejus. Sic enim materia simplex est; et simili etiam modo omnis naturalis forma : quia scilicet utraque est unius naturæ tantum, per hoc quia materia est potentia solum, et forma est actus tantum, et neutra habet diversas partes sui essentiam componentes, ut ostensum est.

Ad primum dicendum, quod illud argumentum deficit in duobus : et primum in hoc, quod in rebus materialibus esse non consequitur formam tantum, sed compositum ; et ideo non sequitur ex hoc aliquam compositionem esse in natura formæ, sed potius in natura compositi. Secundo vero deficit, quia etsi in simplicibus substantiis esse sequatur ipsam formam, tamen ipsum esse accidit ipsis, et non est pars essentiæ ipsarum; propter quod non facit aliquam compositionem in forma, quæ in substantiis simplicibus significatur nomine quidditatis; sed potius in supposito subsistente; quod intelligitur compositum ex esse et forma, quorum tamen utrumque est simplex.

Ad secundum dicendum, quod non omne illud quod caret compositione essentialium partium, est simplex simplicitate primæ causæ : eo quod in illa idem est essentia et esse, et nullo extraneo accidente afficitur; quod de nulla forma dici potest. Et ideo argumentum non sequitur, quia scilicet, licet in essentia formæ nulla sit compositio, ipsa tamen est componibilis alteri, et est conjuncta accidentibus; quæ omnia sunt infra simplicitatem divinam.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in 7. *Metaphys.* (*text.* 26, 27, 32 ; l. 6, c. 8 et 9) formæ ab agentibus naturalibus non producuntur per se, sed composita. Et ideo non sequitur; licet etiam possimus dicere, quod illud, cujus virtute forma geniti producitur a generante, est forma generantis; quæ quidem in se simplex est : et ita quodam modo simplex generatur a simplici.

Ad quartum dicendum, quod formæ naturales non sunt per se nec in genere nec in specie, nisi ratione suorum compositorum ; et ideo nec compositio talis debet attribui formis, sed compositis.

Ad quintum dicendum, quod omnis forma naturalis est simplex ; et quod in nullo composito sunt diversæ formæ substantiales, sed sunt ibi diversæ perfectiones essendi ab una et eadem forma causatæ, scilicet esse corporeum, esse vegetativum, et sic de aliis, ut infra melius patebit.

Ad sextum dicendum, quod nihil potest per se esse subjectum motus, nisi sit compositum ; formæ autem non dicuntur subjectæ motui quia ipsæ per se moveantur, sed potius quia variantur per accidens ad variationem compositi.

ARTICULUS II

UTRUM FORMA NATURALIS SIT HOC ALIQUID ET PER SE EXISTENS.

Ad secundum (1) sic proceditur. Videtur quod omnis forma naturalis sit hoc aliquid et per se subsistens.

1. Secundum enim Philosophum (1. *Poster. text.* 5 ; c. 2) « propter quod unumquodque tale, et illud magis » ; sed propter formam substantialem est hoc aliquid omne quod subsistit in natura : ergo multo fortius ipsa forma erit hoc aliquid.

2. Præterea, omne quod est hoc aliquid, est per ipsum esse; ea enim dicimus hoc aliquid, quæ habent per se esse ; sed esse principaliter et præcipue consequitur formam : ergo forma est hoc aliquid.

Sed contra est : Ei quod est hoc aliquid, per se convenit esse et non esse. Sed secundum Philosophum in 8. *Metaphys.* formæ sunt per accidens, et non per se. Ergo ipsæ non sunt hoc aliquid. Et hoc dico de formis naturalibus, quia de aliis non est sermo ad præsens.

Respondeo dicendum, omissis diversis

(1) *Edit. Ven.* quæst. 6.

opinionibus diversorum, quod nulla forma naturalis potest esse hoc aliquid et per se subsistens. Cujus ratio potest sumi ex duobus. Et *primo* quidem, quia quod potest per se esse, potest et per se operari. Nulla autem forma naturalis potest per se operari, quin potius earum opera attribuuntur compositis, secundum Philosophum. Quare manifestum est quod nulla formarum naturalium potest esse hoc aliquid. *Secundo* vero, quia, cum omne hoc aliquid habeat per se esse, et omne tale sit separabile, si formæ naturales essent hoc aliquid, sequeretur quod essent separabiles a materia. Omne autem a materia separatum seu separabile, secundum Philosophi sententiam in 3. *de Anima* (*text.* 4, 6, 16 ; c. 4) est cognoscitivum. Quare sequerentur duo inconvenientia : unum scilicet, quod omnes formæ possent a materia separari ; secundum vero, quod omnes res naturales, tam lapides quam metalla, essent cognoscitivæ, vel ad minus habentia animam intellectivam seu cognoscitivam. Quæ cum sint inconvenientia, relinquitur quod formæ naturales non sint hoc aliquid.

Ad primum dicendum, quod in rebus naturalibus forma non est tota causa subsistentiæ. Sicut enim materia non potest subsistere sine forma, ita nec forma naturalis sine materia. Et ideo argumentum non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod esse in rebus naturalibus principaliter consequitur ipsum compositum, et non ipsam formam, ut ex prædictis patet.

ARTICULUS III

UTRUM FORMA SIT SUUM ESSE VEL NON.

Ad tertium (1) sic proceditur. Videtur quod forma sit suum esse.

1. Forma enim dat esse materiæ ; sed illud esse non dat materiæ per aliquid aliud quam per substantiam suam ; ergo esse est ipsa (2) substantia formæ.

2. Præterea, generatio terminatur ad formam, quia Philosophus dicit in 1. *Metaphys.*, quod forma est terminus generationis. Sed omnis generatio terminatur ad aliquod esse, ut patet ; ergo forma est idem quod esse.

Sed contra est : 1. Boethius, qui dicit, quod in omni eo quod est citra primum, aliud est quo est, et quod est. Sed illup quo aliquid est, in simplicibus ad minus, cujusmodi sunt angeli, est ipsum esse. Ergo ad minus in eis differt esse et forma.

2. Præterea, omnium communis sententia esse videtur, quod esse est actualitas subsistentis in natura. Actualitatem autem existentis in actu, in quantum actu, impossibile est esse in potentia ad aliquid vel respectu alicujus, secundum Boethium in lib. *de Hebdom.* Ac per hoc nec potest esse alicujus variationis subjectum. Quod autem non potest esse in potentia ad aliquid, nec etiam potest esse subjectum alicujus accidentis. Quare si forma sit idem quod esse, nulla forma poterit subjici alicui accidenti. Quod tamen est falsum de anima rationali. Quare ipsa non erit suum esse, et per consequens multo minus aliæ formæ naturales, cum ipsa sit nobilior aliis.

3. Præterea, omne quod est citra primum, est participans esse. Sed participans et participatum non possunt esse idem nec secundum rem nec secundum rationem. Ergo in qualibet re citra primum aliud erit ipsum esse participatum et aliud ipsa res participans. — Neque potest dici, quod ipsa forma differat ab ipso esse solum secundum rationem : quia cum esse sequatur formam sicut effectus causam, et hujus differentia causetur ex participationis natura, talis oportet quod sit differentia inter participans et participatum, qualis est modus participandi. Certum est autem quod forma

(1) *Edit. Ven.* quæst. 7.

(2) *Flor.* in ipsa.

realiter participat ipsum esse; alias esset ens actu solum secundum rationem. Quare oportet necessario ut forma realiter (3) differat ab ipso esse.

Respondeo dicendum, quod in nulla creatura esse est idem quod essentia, seu idem quod forma : eo quod esse est actualitas omnis rei, etiam ipsarum formarum. Impossibile est autem ut aliquid, quod non est actus purus, sit sua actualitas, eo quod potentia actualitati repugnat. Et ideo præter Deum, qui solus actus purus et simplex est, nulla res creata est idem omnino cum suo esse neque secundum rem neque secundum rationem. Verumtamen advertendum est, quod cum esse sit prima entis perfectio, ipsum esse habet majorem unitatem cum suo perfectibili quam aliqua alia perfectio naturalis.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod omnis rei creatæ seu generatæ ordo videtur esse principium. Nam ex hoc aliquid producitur quod agentis intentio ordinatur in finem, et agens ex intentione finis suam actionem ordinat ad aliquid producendum. Ex quo patet quod remoto ordine removetur et destruitur causalitas omnis rei. Ordinis autem principium est unitas, eo quod omnis rerum ordinatio ab unitate procedit. Et ideo tam in absolutis quam etiam in his quæ dependent ab invicem, oportet ut prioritatem in quolibet generis ordine unitas consequatur : ut sic et in absolutis tanto aliquid sit magis unum in se, quanto est prius secundum naturam sui generis; et in his quæ dependent ab invicem, tanto aliqua ad invicem majorem habeant unitatem, quanto sunt priora secundum naturam. Manifestum est autem quod in genere perfectibilium et perfectionum primum gradum obtinent essentia et esse, seu esse et forma : eo quod et ipsum ens est primum in genere rerum, et esse est prima entis perfectio. Quare necesse est ut ipsum esse cum essentia seu forma maximam habeat unitatem. Propter quod nec ex aliquibus exemplis potest sufficienter in contrarium argui, eo quod, sicut dictum est, esse est prima perfectio omnium. Propter quod et majorem super omnes alias perfectiones habet unitatem cum suo perfectibili. Quod tamen ita intelligendum est, quod cum esse sit effectus formæ, secundum communem sententiam, vel perfectio ejus; causam autem et causatum, sive perfectionem et perfectibile, in naturalibus impossibile sit esse omnino idem etiam secundum rem : impossibile est ipsum esse cum sua essentia omnimodam identitatem habere.

Et hoc quidem potest dupliciter ostendi. *Primo* quidem ex natura accidentis. Cum enim omne accidens, sicut et omnis forma seu perfectio, se habeat ad proprium subjectum aliquo modo ut actus ad potentiam, impossibile est purum actum alicui accidenti subjici. Cum autem esse sit actualitas omnis rei, impossibile est ipsum esse aliquid habere potentiæ admixtum, seu quod ad aliquid aliud se habeat ut potentia ad actum : eo quod nihil potest esse nec intelligi in actu nisi per ipsum esse. Quare si forma esset idem quod esse secundum substantiam, scilicet dato etiam quod differret ratione, sequeretur quod in tali forma nullum esset accidens, sed esset actus purus absolutus ab omni accidente. Quod de nulla creatura dici potest, eo quod omnem creaturam, eo ipso quod creatura est, consequentur multa accidentia extranea a sua substantia.

Secundo ex natura participationis. Certum est enim quod omnis forma creata participat esse : quia ens non ab alio, non est nisi unum, scilicet Deus. Aut ergo participans et participatum sunt idem aut non. Si sunt idem, ergo cum omnia participent esse a primo ente, sequitur quod omnia sint ipsum primum ens; quod et falsum et hæreticum est. Si autem non sunt idem, ergo forma non est idem cum suo esse, nec etiam aliqua quidditas. — Nec potest adhuc responderi, ut quidam volunt, quod esse et forma differant secundum rationem, sed tamen sint idem secundum rem : quia cum nos non pona-

(1) *Flor.* essentialiter.

mus ad præsens differentiam inter formam et esse nisi ratione participationis; oportet necessario ut secundum modum participationis sit modus differentiæ, maxime cum effectus sequatur causam, et hujus differentia causetur ex participationis natura. Sed forma participat esse non solum secundum rationem, sed etiam secundum rem. Alias, cum unumquodque sit ens simpliciter in actu secundum quod participat esse, sequeretur quod forma esset ens actu solum secundum rationem. Quare necessario oportet ut forma differat a suo esse realiter, et non secundum rationem tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut materia et forma se ipsis, et non per aliquid aliud constituunt quidditatem rei, et tamen quidditas neutra eorum est; ita et forma se ipsa dat esse, et tamen esse non est ipsa forma, sed effectus formæ et actualitas ejus.

Ad secundum dicendum, quod sicut pictoris operatio terminatur ad parietem coloratum per se, et terminatur etiam ad colorem quodam modo; ita et generatio terminatur ad formam, in quantum ipsa est quæ terminat motum generationis; et terminatur ad esse, in quantum esse est perfectio formæ. Unde sicut perfectio et perfectibile non habent rationem nisi unius subjecti, ita nec forma et esse habent rationem nisi unius termini, licet proprie loquendo generatio ad nullum istorum terminetur, sed ad compositum.

ARTICULUS IV

UTRUM IPSUM ESSE SIT SUBSTANTIA AN ACCIDENS.

Ad quartum (1) sic proceditur. Videtur quod ipsum esse, quod est actus essentiæ, sit in genere accidentis.

1. Secundum enim Philosophum in 2. *de Anima* (*text.* 2; c. 1) substantia dividitur in materiam, formam et compositum. Sed esse non est materia; neque forma, alias essent duæ formæ in composito; neque etiam est compositum. Ergo ipsum esse non est substantia, sed accidens.

2. Præterea, esse accidit omni essentiæ creatæ; sed substantia nulli accidit, secundum Philosophum in 1. *Phys.* (*text.* 26; c. 3): ergo esse est accidens et non substantia.

3. Præterea, ipsum esse, cum non sit pars compositi, inest ipsi composito et recipitur in ipso; sed substantia neque dicitur de subjecto, neque est in subjecto, secundum Philosophum in *Prædicamentis;* ergo esse est accidens et non substantia.

4. Præterea, illud quod fluit ex principiis essentialibus rei, est de genere passionis seu accidentis; sed esse fluit ex principiis essentiæ: ergo ipsum esse est de genere accidentis.

5. Præterea, Hilarius in 7. *de Trin.* distinguens esse divinum ab esse creato dicit: « Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas ». Per quod videtur concludi, quod in aliis creaturis sit accidens.

6. Præterea, definitio debet dicere totam substantiam definiti. Sed si esse est substantia, cum definitio non includat esse, sequetur quod non dicat totam substantiam, ac per hoc, quod definitio non convertatur cum definito; quod est inconveniens.

Sed contra est, quia unio substantialis, quæ fit in rebus naturalibus per generationem, terminatur ad substantiam; sed unio partium substantialium ipsius essentiæ ad invicem, terminatur ad ipsum esse: ergo esse est in genere substantiæ.

Respondeo dicendum, quod cum substantia secundum suæ proprietatis originem a subsistendo dicatur, illud solum directe et primo est in prædicamento substantiæ, quod per se potest subsistere in natura. Et ideo, cum nec forma nec materia, nec etiam ipsum esse in naturalibus per se subsistant, neutrum horum primo et directe est in prædica-

(1) *Edit. Ven.* quæst. 8.

mento substantiæ. Verum tamen quia principia rerum et perfectiones primas (1) quæ dant rebus ultimum complementum, oportet esse ejusdem naturæ cum ipsis, eo quod nec substantia ex non subjectis componi potest; neque etiam possibile est, substantiam ab accidente habere suæ substantialitatis immediatum et ultimum complementum; — inde est quod, licet primo et principaliter in prædicamento substantiæ sint sola subsistentia, per consequens tamen et principia essentiæ, cujusmodi sunt materia et forma seu potentia et actus; nec non et prima et immediata omnis substantiæ perfectio, cujusmodi est ipsum esse, quod est actualitas omnis substantiæ et ultimum complementum : a quo quidem et omnis substantia actualitatem habet substantiæ, et omne ens suæ entitatis naturam. Unde quia solæ illæ proprie substantiæ appellantur, quæ primo et directe sunt in prædicamento substantiæ, cujusmodi sunt subsistentia; nec ipsam formam nec ipsum esse proprie loquendo dicemus esse substantias, sed potius perfectiones quasdam substantiales, quæ per reductionem sunt in prædicamento jam dicto, licet differenter, in quantum scilicet forma est in dicto prædicamento ut principium componens, esse autem ut summa et immediata perfectio omnis entis.

Et hoc quidem potest multipliciter ostendi. *Primo* quidem ex prioritate naturæ. Esse enim substantiæ est prius secundum naturam ipso accidente. Sed prius secundum gradum naturæ non est ejusdem generis cum posteriori, sicut nec corpus et animal. Ergo esse substantiæ non est ejusdem generis cum ipso accidente. Relinquitur ergo ipsum esse in genere substantiæ. — Hujus autem rationis *major propositio* sic probatur. Impossibile est enim aliquid inesse alicui non existenti in actu : quia cum illud quod non est actu, sit non esse simpliciter, secundum Philosophum; sequeretur quod ens esset in non ente ; quod est impossibile; sed accidentis esse est inesse: ex quo sequitur quod substantia in actu præsupponatur omni accidenti secundum naturam. Quare cum nulla substantia sit actu nisi per suum esse substantiale, oportet necessario dicere, quod esse substantiale ipsius substantiæ præcedat secundum naturam omne accidens.— *Minoris* autem probatio est : quia sub eodem genere non continentur nisi species; species autem cum æqualiter participent genus, sunt coæque sub genere. —Relinquitur ergo ex dictis, quod esse substantiale sit per reductionem in genere suæ essentiæ quam informat, et non in genere accidentis.

Secundo hoc potest ostendi ex differentia substantiæ et accidentis. Si enim sint aliqua duo diversorum generum, quorum unum differat ab altero per aliquid sibi conjunctum ; impossibile est ut illud, per quod unum ab altero differt, prædicetur de altero extremo a quo differt : sicut si nigrum differt ab albo per nigredinem, impossibile est ut album prædicetur de nigro vel albedo de nigredine: ut scilicet dicatur: album in quantum album est nigrum, vel albedo est nigredo ; hoc enim implicaret contradictionem. Modo autem ita est, quod substantia differt ab accidente per ipsam subsistentiam, sive in hoc quod subsistit per se, non autem per accidens. Subsistentia autem substantiæ est ipsum esse substantiale. Nam nulla substantia subsistit vel substere potest nisi per ipsum esse substantiale. Impossibile est ergo ut (1) esse substantiale sit accidens, quia tunc illud, per quod differrent duo extrema diversorum generum, esset alterum extremorum ; quod implicat contradictionem, ut dictum est.

Tertio hoc potest ostendi ex proportione actus et potentiæ. Nullum enim ens est in natura, neque etiam ipsa forma, quod sit actu nisi per esse. Unde separato esse

(1) *Par.* proprias.

(1) *Flor.* ut esse generum esset alterum extremorum, quod implicat contradictionem. *Duodecim verba inter* esse *et* generum *exciderunt.*

per intellectum etiam a formis, remanent in potentia et non in actu. Ex quo patet quod esse se habet ad omnia ut actus et perfectio, et quod omnia comparata ad ipsum habent rationem potentiæ et rei imperfectæ. Quare cum actus et potentia sint in eodem genere ; cum etiam illud, quod est nobilissimum in genere substantiarum et primum ipsarum complementum, non possit esse accidens, quia sic substantia dependeret ab accidente quantum ad id quod est nobilissimum in ea, et sic etiam accidens esset nobilius substantia; patet quod impossibile est et inconveniens ipsum esse substantiale [esse] in genere accidentis. Cujus etiam alia ratio potest esse: quia cum omnes substantiæ sint entia in quantum participant esse, si esse substantiale esset in genere accidentis, sequeretur quod omnes substantiæ essent entia per accidens ; quod est inconveniens.

Hæc autem quæ hic diximus, dicimus sine præjudicio aliorum ; scimus enim multos contrariæ esse opinionis. Sed hoc dicimus, quia illa opinio videtur nobis falsa et impossibilis, et paucis roborata rationibus vel argumentis.

Ad primum autem dicendum, quod ens secundum Philosophum in 1. *Phys.* dividitur duplici divisione, videlicet per potentiam et actum, et secundo per decem prædicamenta. Et quidem secundum quod dividitur per decem prælicamenta, sic convenit ei illa divisio, quæ tangitur in argumento, ratione scilicet unius membri suæ divisionis, quod est substantia ; in hoc enim solo invenitur materia, forma et compositum. Nam in accidentalibus non sunt vere illa tria, sed aliquid aliud ad similitudinem istorum, puta subjectum loco materiæ, etc. Et in ista quidem divisione non cadit esse nisi forte valde distorte, in quantum scilicet, ut infra patebit, esse aliqualiter potest reduci ad formam ut effectus ad causam. Secundum autem quod ens dividitur per potentiam et actum, sic circuit omne genus, et est unum de transcendentibus, quia in quolibet genere invenitur potentia et actus. Et sub hac divisione cadit ipsum esse, in quantum scilicet reducitur ac actum. Et hujus signum est, quia esse similiter invenitur in quolibet genere, sicut et actus. Nam esse substantiale est in genere substantiæ per reductionem; esse autem accidentium forte est in genere accidentis. Et ita patet quod argumentum non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod aliquid potest dici accidens alteri duobus modis: uno quidem modo, ut dicatur aliquid accidens alicui omne quod non est pars essentiæ ejus, etiamsi ipsum secundum suam naturam non sit in genere accidentis : sicut dicimus, quod differentia accidit generi, eo quod non est pars essentiæ generis, licet ipsa differentia sit in genere substantiæ. Alio modo dicitur aliquid esse accidens, quia et inest alteri per modum accidentis, et est accidens secundum sui naturam. — Et ad hujus quidem evidentiam sciendum est, quod ad hoc ut aliquid insit alteri per modum accidentis, requiruntur *tria*. Nam cum accidens sit quædam forma, omnis autem forma sit quædam perfectio, *primo* requiritur ut illud quod inest per modum accidentis, perficiat subjectum proprium perfectione extranea a natura sui subjecti : sicut (1) albedo, quæ inest animali, perficit animal perfectione extranea a natura sensitiva. *Secundo* vero, quia accidentis esse est inesse subjecto, subjectum autem dicitur quid actu existens, requiritur quod illa perfectio, quæ debet inesse per modum accidentis, præsupponat subjectum actu esse, sicut color præsupponit actu quantum. *Tertio* vero, cum accidens sit perfectio extranea, ut dictum est, requiritur ut subjectum accidentis possit esse sine eo, si sit accidens separabile, ut lapis sine albedine; vel quod subjectum possit intelligi perfectum aliqua actuali perfectione, si sit accidens inseparabile, etiam absque hoc quod aliquid intelligatur de illo accidente : sicut

(1) *Flor. omitt.* sicut... sensitiva.

homo potest intelligi actu homo absque hoc quod intelligatur actu aliquid de risibilitate ipsius. Cujus ratio est, quia cum omne accidens sit de perfectionibus extraneis vel ad minus de perfectionibus secundis, necesse est ut substantia cujuslibet accidentis sive separabilis sive non, saltem possit intelligi in actu esse absque hoc quod aliquid intelligatur de inhærentia accidentis. — Nullum autem istorum trium convenit ipsi esse substantiali. Nam esse substantiale non perficit substantiam perfectione extranea a natura ipsius, sicut nec actualitas rei perficit ipsam rem extranea perfectione ; esse autem est actualitas omnis rei. Similiter etiam, secundo, ipsum esse substantiale non præsupponit substantiam in actu, quin potius, ut dictum est, ipsum est actualitas omnis substantiæ. Similiter etiam, tertio, ipsa substantia nunquam potest intelligi esse actu aliquo modo, nisi intelligatur habere esse substantiale, eo quod secundum Avicennam primum quod cadit in intellectum est ens. Ex quo patet quod ipsum esse nullo modo inest per modum accidentis. Neque enim omne quod inest alteri vel est in alio, est accidens : sicut videmus quod forma inest materiæ, et est in ipsa, et tamen non est accidens. Sed requiritur quod concurrant illa tria, quæ dicta sunt, quorum nullum convenit ipsi esse.

Ad argumentum ergo dicendum, quod licet esse accidat essentiæ, non tamen accidit ei per modum accidentis secundo modo dicti, licet etiam in illo exemplo non sit omnimoda similitudo, eo quod genus contrahitur per differentiam, non autem essentia per esse, sed potius e converso ; sed in hoc non est vis ; exempla enim ponimus, non ut omnino ita sint, sed ut sentiant qui addiscunt, secundum Philosophum in libro *Priorum*.

Et per hoc patet solutio *ad tertium* et *ad quintum*.

Ad quartum dicendum, quod illa positio est simpliciter falsa, si absolute intelligatur. Nam quidditas rei causatur et resultat ex principiorum essentialium compositione ; et tamen ipsa non est accidens ; sed potius cum effectus debeat assimilari suæ causæ, illa quæ primo et immediate ex eorum conjunctione causantur, oportet esse in eodem genere cum ipsis ; cujusmodi sunt natura rei et esse substantiale ipsius. Sed tamen si volumus verificare illam propositionem, oportet nos addere illa tria, quæ posita sunt in solutione alterius argumenti. Sic enim illud, scilicet quod fluit ex principiis essentialibus jam constitutis in esse substantiali vel secundum tempus vel secundum naturam ; et illud quod fluit ab eis ut perfectio extranea a natura eorum ; et illud quod ita fluit ut sine intellectu ejus possint intelligi principia essentialia : sine dubio erit accidens. Si autem istæ tres conditiones non addantur, propositio continet falsitatem.

Ad sextum dicendum, quod quia sola forma specifica constituit in determinato gradu entis naturam rei, inde est quod secundum Philosophum in 7. *Metaphys.* (*text.* 43 et 53 ; l. 6, c. 12 et 15) sola species definitur ; ipsum autem esse consequitur naturam speciei, non in quantum natura talis est, sed potius secundum quod habeat individuari in certo supposito, quia per hoc determinatur ad esse. Et ideo non oportet quod esse ponatur in definitione, cum natura specifica non definiatur ut individuata est, sed in quantum talis est. Unde non sequitur quod definitum non convertatur cum definitione, cum sola natura definiatur, ut dictum est.

ARTICULUS V

UTRUM ESSE SIT EFFECTUS FORMÆ.

Ad quintum (1) sic proceditur. Videtur quod esse non sit effectus formæ.

1. Nam omnis forma, sicut et omnis

(1) *Edit. Ven.* quæst. 9.

creatura, est ens per esse suum; sed nihil est sibi ipsi causa essendi: ergo esse non est effectus formæ.

2. Præterea, cum omnia comparentur ad esse ut potentia ad actum, etiam ipsæ formæ, oportet dicere, quod esse et ratione actualitatis et ratione simplicitatis sit nobilius omnibus entibus; sed causa debet esse nobilior suo effectu: ergo esse non est effectus alicujus formæ creatæ.

3. Præterea, videtur quod simpliciter non possit esse effectus alicujus agentis naturalis; nam omnis causa est simplicior suo effectu. Sed nullum agens naturale est simplicius ipso esse. Ergo.

Sed contra est sententia Philosophi, et communis opinio, qua tenetur, quod forma est quæ dat esse rei.

Respondeo dicendum, quod ista quæstio dupliciter solvi potest: uno modo, ut dicamus ipsum esse vere causari a forma. Nam generatum in natura est effectus omnium quatuor causarum, eo quod omnes causæ ad quamlibet generationem concurrunt. Sed tamen quia causa a causando dicitur, ideo, cum quatuor sint causæ, licet compositum sit omnium causarum communis effectus, oportet tamen cuilibet causæ aliquid in ipso composito assignari, quod sit ejus proprius et specialis effectus: sicut videmus, quod effectus finis est ordo alterationis et motus et (1) omnium principiorum ac totius generationis in rem generatam. Effectus autem materiæ est patiendi seu sustentandi formam in natura in re generata, vel aliquid simile. Effectus autem efficientis est factio ipsius generati. Quare cum forma sit nobilissima inter causas quantum ad rationem agendi, cum ipsa sit actus; oportet ut ei aliquem specialem et nobiliorem ceteris assignemus effectum. Et hoc nos dicimus ipsum esse. Ubi tamen advertendum est, quod ipsa formalis causa omnes causas excedit in tribus.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod nomen causæ originem habuit ab actu causandi seu a communicatione naturæ. Illud enim dicimus habere rationem causæ, quod potest alteri suam communicare naturam. Communicatio autem naturæ consequitur actum. Unde videmus, quod quanto aliqua magis sunt actu, tanto magis se communicant secundum naturam. Inter omnes autem causas ipsa forma plus habet de actualitatis natura: quia ipsa est essentialiter actus. Et ideo inter omnes causas ipsa est nobilior quantum ad rationem causandi. Licet enim in movendo finis omnes excedat causas, tamen in causando ipsa forma majorem nobilitatem videtur habere, ratione jam dicta. Ex quo etiam sequitur quod ipsum esse maximam habet nobilitatem inter omnes effectus. Quia vero omnis causæ seu agentis intentio est suam similitudinem producere in effectum, unumquodque autem agit in quantum est actu; inde est quod quanto aliquid minus habet de potentialitate et plus de actu, tanto similiorem sibi producit effectum. Et ideo cum inter omnes causas ipsa forma plus habeat de actualitate et minus de potentia, ut dictum est; oportet ut ejus effectus, scilicet ipsum esse, majorem habeat similitudinem in natura cum sua causa, adeo ut ad idem genus reducatur cum ipsa. Et quia similitudo et actus sunt causa unitatis, ideo illæ causæ, quæ multum habent de admixtione potentiæ, oportet ut distent a suis effectibus et secundum substantiam et secundum subjectum. Propter quod illæ, quæ nihil vel modicum de potentialitate participant, tantam habent cum suis effectibus unitatem, ut ipse effectus non exeat ab ipsa causa separatus, sed remaneat in ipsa quasi perfectio: sicut patet in luce, cujus effectus est lucere, qui tamen effectus in ipsa luce remanet quasi ejus perfectio; sicut etiam patet in effectibus et actionibus intellectus, quæ non dividuntur ab intellectu, sed remanent in ipso quasi ejusdem suæ causæ perfectio et ultimum complementum. Hujus autem conjunctionis et unitatis non alia ratio

(1) *Par. omitt.* et.

est nisi actualitas talium causarum. Et cum forma sit actus tantum, inde est quod effectus ejus, qui est esse, tantam habeat unitatem cum forma, ut ab ipsa nullatenus separetur; quin potius in ipsa forma remanet hujus effectus quasi suæ causæ perfectio : sicut lucere est effectus et perfectio lucis et verbum similiter est effectus et perfectio intellectus : ita tamen quod quia forma in rebus compositis non potest per se subsistere, sequitur quod nec ipsa per se possit esse subjectum ipsius.

Ex his ergo omnibus patet quod in tribus differt effectus formæ ab aliis causis : videlicet in nobilitate propter nobilitatem suæ causæ, in identitate naturæ, et unitate ad suam causam propter ejus actualitatem perfectam.

Ad primum dicendum, quod quia, sicut jam dictum est, effectus formæ est adeo conjunctus suæ causæ, ut sit ejus quædam perfectio; hujus autem effectus est esse, ut patet ex dictis : inde est quod necessario formam oportet esse aliquo modo causam sui esse. Et hoc quidem non est inconveniens, scilicet quod aliquid sit sibi causa essendi formaliter, licet non efficienter. Et quod hoc quidem non sit impossibile, patet ex actione agentis. Potest enim aliquid esse causa alicujus effectus dupliciter; et uno quidem modo ut sit causa sufficiens et totalis ad illum producendum : sicut efficiens est sufficiens causa factionis; — alio modo ut sit aliquid causa alterius, etsi aliquo modo, non tamen sufficiens et totalis : sicut virtus nutritiva est factiva carnis, sed hoc non nisi in virtute animæ. Si ergo primo modo loquamur de causa, sic nihil est sibi causa essendi, eo quod ad productionem ipsius esse requiritur productio formæ, quæ produci non potest nisi per actionem agentis. Ex quo patet quod ad productionem ipsius esse et requiritur agens et requiritur forma : ita tamen quod neutrum est per se sufficiens causa producendi illud, sed ambo simul. Nam agens efficit ipsum esse, in quantum producit substantiam formæ, ad quam esse consequitur ; forma autem producit ipsum esse, in quantum ab ea immediate fluit. Et sic patet quod licet forma sit sibi aliquo modo causa essendi, tamen non sufficienter vel totaliter, eo quod illud non producit nisi in virtute agentis seu creantis ipsam.

Secundo autem potet ostendi ex intellectu propositionis. Nam quando dicitur, quod nihil est sibi causa essendi, ly *essendi* potest supponere uno modo secundum esse quod est quidditas rei, ut sit sensus : nihil est sibi causa essendi, id est, nihil est causa suæ substantiæ vel naturæ ; et sic propositio est vera. Alio modo ly *essendi* potest supponere pro ipso esse, qui est actus essentiæ ; et sic propositio est falsa. Videmus enim, quod lux est sibi ipsi causa lucendi ; et homo albus licet non sit causa suæ substantiæ, potest tamen esse causa suæ albedinis. Et similiter ergo forma etsi non sit causa suæ substantiæ, quia illam habet ab agente ; nihil tamen prohibet ipsam dicere causam sui esse, maxime cum et hoc ipsum causet in virtute agentis vel creantis ipsam, ut dictum est. — Si autem objiciatur, quod non ens non potest causa alicujus, forma autem non habet rationem entis in actu nisi per esse ; — dicendum quod in his quæ non producuntur per motum, nihil prohibet simul produci causam et effectum tempore, etsi non natura : sicut videmus, quod simul et in eodem instanti producuntur lux et splendor et ignis et calor, et pomum et color ; et tamen splendor est effectus lucis, et calor effectus ignis, et color pomi. Similiter ergo cum esse non causetur a forma per motum, simul poterit utrumque produci, et tamen unum erit causa alterius.

Ad secundum dicendum, quod esse producitur a forma in virtute agentis, eo quod esse a (1) forma simul producitur, ut dictum est ; et in omnibus talibus, quæ scilicet similiter (2) producuntur, vel

(1) *Flor. et Par.* esse et forma.
(2) *Flor.* simul.

oportet quod ambo simpliciter producantur ab agente aliquo, vel quod primum producat in eodem instanti secundum in virtute agentis vel creantis ipsum. Manifestum est autem quod agens non producit ipsam formam, et per consequens ipsum esse, nisi in quantum actu habet esse. Ex quo patet quod etsi esse poneretur nobilius quam forma, non tamen esset nobilius quam agens consideratum in quantum habet actu esse. Sic enim æqualitas nobilitatis, etsi non attendatur in forma, erit tamen in eo cujus virtute forma causat ipsum esse. Et hoc sufficit. Sic enim videmus, quod lux sua virtute producit formas substantiales quæ sunt nobiliores ipsa luce, sed tamen non sunt nobiliores anima orbis in cujus virtute lux illas efficit. — *Vel dicendum*, et melius, quod illa propositio, scilicet quod effectus est nobilior sua causa, sic debet intelligi, quia scilicet effectus simpliciori modo, et per consequens nobiliori, præexistit in virtute causæ quam in se : sicut videmus, quod accidentia, cum sint formæ simplices, videntur esse simpliciores in suis causis, quæ videlicet sunt substantiæ compositæ; sed tamen si consideretur virtus qua substantia producit hujusmodi accidentia, sic non est dubium quod accidentia simpliciori et nobiliori modo sunt in virtute productiva substantiæ quam in se. Similiter ergo dico de esse, quod simpliciori modo et nobiliori modo est in virtute productiva formæ quam in ipso súpposito. — Nec potest instari per hoc quod esse est actus tantum, et omnis actus quanto magis est absolutus a potentialitate, tanto est perfectior; et ita cum esse quando est in virtute formæ, videatur esse magis permixtum potentiæ quam quando est in supposito, videtur solutio prædicta nulla esse. Nam licet esse quantum ad perfectionem naturæ perfectius sit in supposito quam in virtute formæ, tamen quia virtus formæ est activa et non passiva ; et quia ipsum esse in virtute quidem formæ est quasi intentionaliter, in supposito autem est realiter ; inde est, simpliciter loquendo quod ipsum esse in virtute formæ est, simpliciori et nobiliori modo. Et hoc sufficit ad rationem causæ. In supposito autem est perfectiori modo. Et hoc non requiritur ad causæ nobilitatem. Nam de omnibus effectibus hoc verum est, quod scilicet etsi non nobilius vel simplicius, tamen perfectius sunt in se ipsis quam in suis causis.

Ad tertium patet per ea quæ dicta sunt: quia etsi agens sit magis compositum, tamen quia non agit nisi in quantum est actu, et non est in actu nisi per ipsum esse; ideo secundum hoc proportionaliter servatur simplicitatis æqualitas in causa et effectu.

Et hæc de ipso esse dicta sufficiant. Hic est ergo unus modus solvendi quæstionem istam satis probabilis. Sed quia hic, licet forte veritati non sit contrarius, tamen quia novus est, nec omnino concordare videtur cum dictis majorum nostrorum; nos possumus aliter respondere. Dicamus, quod ipsa forma est principium quidditatis complectens rei naturam. Solum enim tunc secundum Philosophum in 2. *Phys.* (*text.* 11 ; c. 1) aliquid dicitur habere naturam, quando habet formam. Ad completionem autem naturæ rei consequitur ipsum esse, sicut ad cursum consequitur currere, et aliqualiter ad lucidum esse consequitur lucere: eo quod esse nihil est aliud quam actualitas et complementum naturæ cujuslibet rei Cum autem potissima rei perfectio in natura præcipue sit intenta, necesse est ut istud rei ultimum complementum, quod appellamus esse, sit ab agente et producente substantiam rei efficienter productum tamquam illud quod est ultimum et perfectissimum in effectu cujuslibet naturalis agentis: ut sic causa principalis ipsius esse per modum efficientis sit agens ; et tamen nihilominus ipsa forma dicatur et sit causa ipsius esse, in quantum per formam completur natura rei, ad quam sola (1) consequitur, et in

(1) *Par.* ipsa.

qua solum esse invenitur receptum. Et secundum hanc positionem, quam credimus esse veram, patet responsio *ad objecta:* quæ procedunt ac si forma causaret per modum efficientis ; quod non concedimus.

QUÆSTIO IV

DE FORMIS PER COMPARATIONEM AD ACTUS RATIONIS.

Postquam determinatum est de formis secundum se, et earum proprietatibus, quantum pertinet ad præsens negotium, consequenter agendum est de ipsis per comparationem ad alia. Ex hoc enim quod ipsæ formæ vel ad actus rationis, vel ad operationes proprias, vel ad ipsam materiam seu ad propria supposita a diversis diversimode comparantur, multi in varios incidere errores, quos hic secundum nostræ scientiæ modulum eliminare intendimus. Propter quod circa hæc quatuor versabitur disputatio sequens : scilicet *primo* quæratur de ipsis formis per comparationem ad actus rationis ; *secundo* vero de formis in comparatione ad actus et operationes ipsarum ; *tertio* vero de ipsis in comparatione ad materiam ; *quarto* et ultimo de illis in comparatione ad suppositum.

Circa primum autem quærantur tria. Et primo quæratur, quid sit illud, quod designatur per definitionem : utrum scilicet forma tantum, vel potius compositum ex materia et forma, seu aliquid tertium consequens ista. Secundo vero quæratur, utrum forma possit prædicari de eo cujus est forma ; vel si non, quæratur, quid sit illud quod importatur in ratione prædicati essentialis. Tertio autem quæratur, utrum supposita pluralitate formarum possit salvari prædicatio superioris de inferiori, vel non : ut cum dico « homo est animal ».

ARTICULUS I

QUID SIT ILLUD QUOD DESIGNATUR PER DEFINITIONEM.

Ad primum (1) sic proceditur. Videtur quod definitio dicat solam formam.

1. Secundum enim Philosophum in 2. *Phys.* (*text.* 29 ; c. 3) forma est exemplum et ratio quidditatis rei. Sed omnis vera definitio significat quidditatem rei ; unde etiam secundum Philosophum definitio nihil est aliud quam oratio indicans quid est esse. Ergo definitio dicit formam tantum.

2. Præterea, secundum Philosophum in 2. *Phys.* (*text.* 28 ; c. 3) partes definitionis reducuntur ad genus causæ formalis ; sed nullum compositum est in genere causæ formalis : ergo definitio non dicit quid compositum, sed formam tantum.

In contrarium est, quia secundum Philosophum in 2. *Metaphys.* (*text.* 4 ; l. 1 min., c. 1) eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Sed principium cognoscendi potissimum est definitio, cum ipsa sit demonstrationis medium ; cujus effectus est scientia, secundum Philosophum in 1. *Poster.* (*text.* 5 ; c. 2). Quare cum principium essendi sit non solum forma, verum etiam materia, oportet quod per definitionem utrumque ipsorum designetur.

Respondeo dicendum, quod hoc esse et ratione et antiquorum communi assertione est probatum, quod scilicet per definitionem rei natura seu quidditas designatur ; et ideo ad hujus quæstionis elucidationem oportet videre, quid in naturæ seu quidditatis nomine importetur. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum forma substantialis secundum sui substantiam sit actus in genere substantiæ, materia vero secundum id quod est sit potentia in eodem genere ; potentia

(1) *Edit. Ven.* quæst. 10.

vero et actus ejusdem generis naturalem habeant inclinationem ad invicem : necesse est ut ipsa materia cum forma in compositis essentialiter uniatur. Alias enim sequeretur quod omnes formæ naturales essent separabiles, secundum Platonicorum sententiam, et quod omnes haberent cognoscendi seu intelligendi virtutem, eo quod unumquodque in tantum est cognoscitivum, in quantum est separabile a materia, secundum Philosophum in 3. *de Anima* (*text.* 4 ; c. 4). Manifestum est autem quod ex his quæ essentialiter uniuntur, necesse est aliquid tertium resultare, quod impossibile est esse alterum extremorum ; quod quidem sit compositum ex utrisque, ut probat Philosophus in fine 7. *Metaphys.* (*text.* ult. ; l. 6, c. 17). Quare cum hanc omnes dicant rei esse naturam, quæ est ex principiis essentialibus constituta ; hanc autem, ut patet ex dictis, constet esse compositam ; manifestum est rei compositæ naturam, et per consequens illud quod significatur per definitionem ipsius, non esse solum formam, non materiam tantum, sed aliquid ex utrisque compositum.

Ad primum dicendum, quod licet forma a Philosopho dicatur esse ratio quidditatis rei, eo scilicet quod per ipsam completur rei substantia, a qua trahitur quidditas rei, tamen Philosophus non dicit, quod forma sit quidditas, sed ratio quidditatis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod duplex est materia. Quædam enim est materia individualis ; et hæc non intrat definitionem. Quædam autem est materia communis ; et hæc intrat definitionem, eo quod est pars naturæ rei, ut ex superioribus patet. Unde ipsa natura ex forma et tali materia constituta se habet ad individuum quasi formale respectu materialis. Sicut enim forma limitatur in materia, ita natura hujusmodi communis limitatur et individuatur in ipso individuo per determinata accidentia et ad certum suppositum. Unde argumentum non tenet. Non enim partes definitionis reducuntur ad formam, tamquam ipsæ sint formæ tantum ; sed quasi quiddam formale, ut dictum est.

ARTICULUS II

UTRUM FORMA POSSIT PRÆDICARI DE EO CUJUS EST FORMA.

Ad secundum (1) sic proceditur. Videtur quod forma possit prædicari de eo cujus est forma.

1. Ratio enim rei prædicatur de ipsa re, sicut disgregativum visus prædicatur de albedine. Sed secundum Philosophum in 5. *Metaphys.* (*text.* 2 ; l. 4, c. 2) forma est ratio quidditatis rei. Ergo forma potest prædicari de quidditate et substantia rei. Unumquodque autem est idem cum sua quidditate, secundum Philosophum in 7. *Metaphys.* (*text.* 20 ; l. 6, c. 6).

2. Præterea, secundum Boethium omne prædicatum habet rationem formæ ; sed illud quod prædicatur de aliquo essentialiter, verissime habet rationem prædicati : ergo, ut videtur, illud quod de aliquo essentialiter prædicatur, habet rationem formæ et non compositi.

Sed contra est : quia pars non prædicatur de toto ; sed forma habet rationem partis : ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod nomine formæ aliquando significatur ipsa pars compositi, quæ dat esse materiæ ; aliquando autem nomine formæ significatur essentia vel natura rei. Et siquidem formam accipiamus *primo modo*, sic impossibile est ipsam essentialiter prædicari de eo cujus est forma, potest tamen prædicari denominative. Non enim dicimus, quod homo sit anima, sed animatus. Et hujus quidem sic potest ratio assignari. Sicut enim vult Porphyrius, omnis præ-

(1) *Edit. Ven.* quæst 11.

dicatio aut est superioris de inferiori, aut æqualis de æquali. Inferius enim de superiori impossibile est prædicari, ut ipse dicit. Manifestum est autem quod omnis pars comparata ad totum habet rationem minus communis et inferioris respectu sui totius. Sed omnis forma primo modo accepta est pars naturæ rei, ut supra ostensum est. Quare impossibile est ut ipsa de eo, cujus est forma, essentialiter prædicetur. Ratio autem, quare pars de toto prædicari non potest, est ista. Necesse est enim ut in omni essentiali prædicatione prædicatum sit idem essentialiter cum ipso subjecto. Hoc autem esse non potest, si in nomine prædicati importetur præcisio alicujus contenti in significato subjecti. Nam illud quod ab aliquo intelligitur præcisum, non est idem cum illo. Et ita dicere, quod prædicatum sit essentialiter idem cum subjecto, et quod aliquid præcidatur a significato prædicati de significatione subjecti, est implicare contradictionem. Manifestum est autem, quod ab intellectu partis præciditur intellectus totius. Impossibile est ergo ut pars prædicetur de toto, et per consequens nec forma de eo cujus est forma.

Si autem forma accipiatur *secundo modo*, scilicet pro essentia vel natura, sic dico, quod ipsa essentia potest significari ut pars, ut cum dico animalitas vel humanitas. Et dico, quod significatur ut pars, eo quod sic accepta a suo significato præciditur materia designata et accidentia. Per humanitatem enim non significatur nisi illud, unde homo est homo; hic autem non sunt accidentia neque materia signata. Et ideo, cum pars non prædicetur de toto, ut dictum est, essentia sic accepta non prædicatur de toto. Alio modo potest significari essentia ut totum : ut totum dico, eo quod per nomen non includitur nec excluditur aliquid, quod inveniatur in supposito. Sic autem significatur per nomen animalis et hominis; et sic de essentia prædicatur.

Patet ergo quod forma non prædicatur, et quid est illud quod prædicatur: quia essentia vel natura absolute considerata et significata ut totum, licet etiam tali essentiæ non conveniat ratio generis vel speciei, nisi secundum esse quod habet in intellectu, ut alibi habet ostendi.

Ad primum dicendum, quod ratio aliquando sumitur pro quidditate seu definitione rei, et sic ratio rei prædicatur de ipsa re. Aliquando sumitur ratio pro principio seu pro aliqua parte principali ipsius rei: sicut dicimus, quod lux est tota ratio coloris. Primo ergo modo procedit argumentum ; secundo autem modo intelligitur verbum Philosophi dicentis, quod forma est ratio quidditatis rei.

Ad secundum dicendum, quod per illam rationem non concluditur, quod prædicatum sit forma; sed quod teneat locum formæ quasi quoddam formale respectu subjecti ; et hoc bene concedendum est.

ARTICULUS III

UTRUM POSITA PLURALITATE FORMARUM POSSIT SALVARI PRÆDICATIO SUPERIORIS DE INFERIORI.

Ad tertium (1) sic proceditur. Videtur quod supposita pluralitate formarum possit salvari prædicatio superioris de inferiori, puta generis de specie.

1. De quolibet enim affirmatio vel negatio valet ; sed supposita unitate formarum impossibile est salvari prædicationem generis de specie: ergo ad salvandum hujusmodi prædicationem oportet supponere plures formas. Probatio minoris est, quia formæ diversarum specierum impossibile est quod sint æquales, cum sint sicut numeri, secundum Philosophum in 8. *Metaphys.* (*text.* 10; l. 7, c. 3) ; sed forma generis æqualiter inveni-

(1) *Edit. Ven.* quæst. 12.

tur in omnibus speciebus: ergo vel oportet dicere, quod alia sit in composito forma generis a formis specificis, vel oportet destruere æqualitatem prædicationis quæ est inter genus et speciem.

2. Præterea, omne superius et magis commune potest prædicari de suo inferiori, secundum sententiam Porphyrii; sed supposita pluralitate formarum, adhuc genus erit superius et magis commune respectu speciei: ergo suppositis pluribus formis adhuc salvatur prædicatio superioris de inferiori.

3. Præterea, si est eadem forma generis et forma speciei, cum genus dicat totam essentiam specierum, sequetur quod eadem sit essentia omnium specierum; sed quæ conveniunt in essentia, conveniunt in specie: quare omnes species conveniunt in specie.

Sed contra est, quod si alia est forma generis a formis specierum, tunc aut species sunt idem generi essentialiter aut non. Et siquidem non sunt idem, sed potius est alia speciei essentia et alia generis, cum utraque essentia sit in specie, sequitur quod in qualibet specie sint duæ essentiæ omnino diversæ. Et per consequens, cum duæ naturæ vel essentiæ non possint prædicari de invicem, nec informari unico esse, sicut nec potest esse una actualitas albi et nigri; sequitur quod substantia speciei non sit aliquid unum simpliciter, sed multa, et quod genus non prædicetur de specie. Si autem dicatur, quod species sint idem cum essentia generis, sequitur quod sint etiam essentialiter idem inter se: et ita erit eadem essentia omnium specierum; quod est inconveniens; ac per consequens una species poterit prædicari de alia. Quare cum hæc inconvenientia non sequantur supposita una forma, uti patebit in solutione tertii argumenti; melius dicendum est, quod sit tantum una forma generis et speciei differens solum penes determinatum et indeterminatum.

Respondeo dicendum, quod supposita pluralitate formarum substantialium in eodem supposito, prædicatio superioris de inferiori salvari non potest. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod tria requiruntur ad hoc ut unum possit de altero essentialiter prædicari. Et *primo* quidem, ut ipsum quod prædicatur sit superius et magis commune, vel ad minus æquale cum ipso subjecto; nam inferius de superiori prædicari non potest, ut patet ex dictis. *Secundo* vero requiritur, ut prædicatum et subjectum sint essentialiter unum. Licet enim prædicatio compleatur per actum rationis componentis vel dividentis unum cum altero vel ab altero; tamen pro fundamento habet in re identitatem eorum quorum unum de altero dicitur. Et ideo, cum in omni prædicatione prædicatum sit aliqualiter unum cum ipso subjecto, oportet ut in essentiali prædicatione utrumque extremorum essentialem habeat unitatem. *Tertio* vero exigitur, ut ab intellectu prædicati nihil præcidatur seu intelligatur præcisum de his quæ pertinent ab intellectum vel rationem subjecti. Alias enim, cum prædicatum secundum se totum affirmari debeat de subjecto et e converso, præcisio autem negationem importet ejus quod præciditur; sequeretur quod de eodem esset negatio et affirmatio vera, ut patet ex dictis. — Si autem supponatur alia esse forma generis ab illa speciei, sive, ut verius loquamur et proprius, alia forma quæ dat esse generis ab illa quæ dat esse specificum; duo ultima impossibile erit reperire in genere et specie. Nam cum forma generis sit idem essentialiter cuilibet specierum — alias oporteret dicere, quod homo et asinus essent animalia per accidens —, species autem sint oppositæ et diversæ; sequeretur quod una et eadem forma specie sit idem essentialiter oppositis et diversis formis: ac si diceretur, quod albedo esset idem essentialiter cum nigredine et albedine; quod est impossibile. Quare vel oportet dicere, quod genus non habeat unitatem essentialem cum specie, vel quod eadem sit essentia utriusque differens solum per determina-

tum et indeterminatum. Et sic patet quod deficit secunda conditio, quæ requirebatur ad essentialem prædicationem. — Similiter etiam deficit tertia. Nam si est alia forma generis ab illa speciei, cum diversas formas naturales impossibile sit se mutuo includere per proprii nominis significationem, eo quod ipsæ multiplicantur secundum differentias oppositas; sequetur quod anima sensitiva, quæ est forma generis, secundum quod ab ipsa sumitur ratio generis, sit talis forma, quæ det ita esse sensitivum, quod non possit dare aliquod aliud esse ; ac per hoc quod ab intellectu ejus præcidatur omnis ulterior perfectio, puta rationale vel intellectivum ; et ita cum in significato subjecti, quod est homo, includatur rationale ; sequitur ut ab intellectu prædicati, quod est animal, præcidatur aliquid de essentialibus subjecti ; ac per consequens quod se habeat per modum partis, et de ipso essentialiter prædicari non possit. Quare si debeamus salvare prædicationem generis de specie, et speciei de individuo ; oportet dicere, quod una sit forma seu essentia generis et speciei, et speciei et individui, differens solum penes determinatum sive signatum et non signatum, licet alius sit modus designationis utrobique. Nam designatio individui respectu speciei est per materiam individualem ; designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quæ sumitur ex principali perfectione, quam dat forma rei. Quod tamen ita intelligendum est, quod scilicet hujusmodi determinatio, quæ invenitur in specie respectu generis, non est per aliquid existens ita in essentia speciei, quod nullo modo sit in essentia generis; imo quidquid est in specie ut determinatum, est etiam in genere ut determinatum (1). Nam si genus non diceret totum, quidquid est in specie, non posset prædicari de ipsa.

Ad primum ergo dicendum, quod ad evidentiam hujus argumenti et aliorum similium oportet scire, qualiter forma generis continet essentiam speciei, et qualiter est in ipsis speciebus. Ad primi ergo notitiam sciendum est, quod genus et species et differentia de sui significatione dicunt totum et non partem rei; alias non possent prædicari de toto. Sed tamen quia substantia rei, quam significant omnia ista, est una tantum, non possumus dicere, quod hæc tria, scilicet genus et differentia et species, eodem modo ipsam significent; alias oporteret dicere, quod ista tria nomina essent synonyma, quod est falsum. Significant ergo eam diversimode.

Quod ut melius possit intelligi, sciendum est, quod cum species rerum sint ad modum numerorum, in quibus unus addit perfectionem super alium ; oportet necessario dicere, quod perfectiones inferiorum sint in superioribus, ac per hoc, quod in una et eadem re sint diversæ perfectiones essendi : sicut videmus, quod in homine est perfectio esse et vitæ et sensus et intellectus. Et ideo, cum ratio rei sumatur ab ipsa re, secundum quod stat sub aliqua perfectione vel actu, ratio autem rei sit quam significat nomen ; contingit ipsam rem diversis nominibus nominari vel significari, secundum quod diversæ sunt essentiales perfectiones ipsius : sicut videmus, quod hæc nomina, dominus, pater et homo, unam et eandem rem exprimere possunt, si aliquis sit cui conveniant ista tria ; et tamen hæc nomina licet eandem rem significent, non erunt synonyma, eo quod illam rem exprimunt secundum quod est sub diversis perfectionibus constituta. Dato enim quod unus solus esset homo, qui et esset dominus et esset pater, adhuc illa nomina non essent synonyma, nec una esset ratio significata per ipsa. Sic ergo, licet exemplum prædictum non sit forte quoad omnia simile, contingit de genere et specie et differentia. Nam quia in homine est triplex perfectio, scilicet vitæ, sensus et intellectus ; inter perfectiones autem unius essentiæ opor-

(1) *Flor.* indeterminatum.

tet semper esse aliquem ordinem, eo quod æqualiter (1) unitas est principium ordinis, ordo est principium unitatis: inde est quod inter perfectiones hujusmodi aliqua est quasi principalior et formalior et quasi determinativa aliarum et ultimum complementum. Secundum ergo quod aliquod suppositum stat sub ultima perfectione, puta secundum quod stat sub perfectione intellectiva, sic exprimitur per nomen differentiæ completivæ, puta per rationale. Secundum autem quod stat sub perfectione vel sub perfectionibus quæ quasi materiales comparantur ad ipsam ultimam, sic exprimitur per nomen generis seu per nomina generum, in quibus illa species continetur: puta secundum quod stat sub perfectione sensus, sic exprimitur per animal; secundum autem quod sub perfectione vitæ, per vivum et (2) vegetabile; secundum autem quod sub perfectione trinæ dimensionis, exprimitur per nomen alterius generis, quod est corpus. Speciei autem nomen significat totum, secundum quod est ex utraque perfectione compositum, scilicet generis et differentiæ. Et quia, ut dictum est, unicuique dictorum nominum, scilicet generis et differentiæ et speciei, respondet propria ratio, secundum quam significat talem rem; ratio autem, secundum quam nomen generis significat ipsam rem, sumitur ab eo quod est quasi materiale, ut dictum est: omne autem materiale, quantum in se est, est indeterminatum et in potentia; inde est quod ipsum genus significat seu exprimit ipsam rei naturam secundum id quod materiale est in ipsa, indeterminate (3) tamen et in potentia existentem ad quamcunque aliam perfectionem. Unde patet quod, licet de intellectu proprio generis non sit ultima forma sive differentia, sed solum id quod quasi materialiter se habet; tamen propter hoc ipsam non excludit nec præscindit, quin imo, cum omne materiale sit in potentia ad quemlibet actum indeterminate, omnes perfectiones formales, quæ possent illi materiali adjungi, exprimit, indeterminate tamen, sicut potentia omnes actus. Et hoc est quod dixit Porphyrius, quod genus nullam differentiam continet actu, eo scilicet quod non sunt de primo intellectu ejus; propter quod nec ipsæ proprie loquendo prædicantur, secundum Philosophum in 4. *Top.*, potestate vero omnes. Ratio autem, secundum quam nomen differentiæ exprimit rem, sumitur ab eo quod est ultima rei perfectio. Et ideo, cum omne tale ad nihil aliud sit in potentia inde est quod differentia præscindit intellectum omnis alterius perfectionis. Propter quod ipsa nihil dicit indeterminatum indeterminatione formali, sed solum indeterminatione materiali, scilicet ipsa individua, in quibus substantia speciei determinatur ad materiam certam. Unde sicut genus indeterminate dicit totam substantiam speciei, ita et species totam substantiam individui. Ex quo etiam sequitur quod, sicut de intellectu primo generis non est differentia, ita nec de primo intellectu differentiæ est genus, licet neutrum a sui intellectu præscindat alterius intellectum.

Sic ergo patet primum, qualiter scilicet species contineatur in genere, quia scilicet quasi quoddam determinatum in indeterminato. Patet etiam ex hoc secundum, qualiter scilicet essentia generis sit in specie, quia scilicet quasi indeterminatum in re limitata et determinata per actum.

Ex quo etiam manifesta est solutio omnium argumentorum. Nam quando dicitur, quod genus æqualiter prædicatur de speciebus, est intelligendum, quod æqualiter prædicetur, non quasi aliquid unum et idem numero vel specie existens in omnibus speciebus, sed quasi aliquid indistinctum et in potentia ens (1) æquali-

(1) *Flor. omitt.* æqualiter unitas est principium ordinis.

(2). *Par.* seu.

(3) *Par.* indeterminatam.

(1) *Par.* existens.

ter ad omnis actus terminationem (1). Unde ab eadem forma datur esse materiale, a quo sumitur nomen et ratio generis, et esse formale, a quo sumitur ratio speciei.

Ad secundum etiam patet responsio : quia non solum illud unum requiritur ad prædicationem essentialem, sed requiruntur alia duo, quæ dicta sunt.

Ad tertium etiam patet responsio. Quamvis enim genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum, quarum est unum genus, sit una essentia : quia unitas generis ex ipsa indeterminatione procedit ; non autem ita, quod illud, quod significatur per genus, sit una natura numero in diversis speciebus, cui superveniat res alia, quæ sit differentia determinans, sicut forma determinat materiam, quæ est una numero; sed quia genus significat aliquam formam, non tamen determinate hanc vel illam, quam determinate differentia exprimit, quæ non est alia quam illa, quæ indeterminate significabatur per genus. Unde patet quod remota per differentiam illa indeterminatione remanent species per essentiam diversæ.

QUÆSTIO V

DE FORMIS PER COMPARATIONEM AD ACTUS ET OPERATIONES IPSARUM.

Deinde considerandum est de formis in comparatione ad actus et operationes ipsarum. Et circa hoc quæruntur duo tantum : et primo quidem, utrum una et eadem forma possit habere diversas operationes specie et genere ; secundo vero, utrum supposita unitate formæ necessario ipsa forma conferat incorruptibilitatem materiæ, scilicet ut hoc supposito omne corpus sit incorruptibile.

(1) *Par.* ad omnes actus determinatos.

ARTICULUS I

UTRUM UNA ET EADEM FORMA POSSIT HABERE DIVERSAS OPERATIONES SPECIE ET GENERE.

Ad primum (1) sic proceditur. Videtur quod una et eadem forma non possit esse diversarum operationum principium.

1. Unius enim rei unus est finis ultimus ; sed secundum Philosophum in lib. *de Cœlo et Mundo* operatio est ultima rei perfectio et finis ejus ; ergo ab una forma non procedit nisi una operatio.

2. Præterea, operatio sequitur naturam rei ; sed natura cujuslibet rei est una, et in aliqua una determinata specie et determinato genere : ergo ab una forma non possunt causari operationes diversæ in genere et specie.

Sed contra est, quia anima habet diversas operationes, scilicet intelligere, velle et similia ; sed animam nullus unquam posuit ex diversis formis compositam : ergo ab una forma possunt diversæ operationes causari.

Respondeo dicendum, quod una res potest habere diversas operationes, et una et eadem forma mediantibus suis potentiis potest esse diversarum operationum principium. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod unumquodque operatur in quantum est actu, secundum Philosophum (3. *Phys. text.* 17 ; c. 2 ; et 9. *Metaphys. text.* 20 ; al. l. 8, c. 9). In quantum autem est actu unumquodque, in tantum est ens. Secundum autem Philosophum ens et unum convertuntur. Unitas autem est simplicitatis principium. Ex quo patet quod quanto aliquid magis est unum et magis simplex, tanto est magis virtuosum ad operandum. Unde omnis forma et omnis res quanto simplicior est, tanto plures habet operationes. Propter quod anima humana inter omnes inferiores formas plures habet operationes. Sed tamen advertendum est, quod quia quanto ali-

(1) *Edit. Ven.* quæst. 13.

quid est magis actu, tanto est magis ens; et quanto est magis unum, tanto est magis in actu et virtuosum ad operandum, ut dictum est. Ideo quanto formæ sive res quæcunque sunt magis simplices, tanto per unum plura operari possunt : sicut angelus per solum intellectum omnia illa cognoscit, quæ anima per diversas potentias vix cognoscere potest. Unde patet quod una et eadem forma potest diversarum operationum esse principium.

Ad primum dicendum, quod unius rei unus est finis principalis et ultimus, secundarii autem et proximi possunt esse plures. Et ita dicendum est de operationibus.

Ad secundum dicendum, quod licet res sit unius naturæ, habet tamen multas virtutes, et per consequens potest habere multas operationes.

ARTICULUS II

UTRUM POSITA UNITATE FORMÆ NECESSARIO IPSA FORMA CAUSET INCORRUPTIBILITATEM MATERIÆ.

Ad secundum (1) sic proceditur. Videtur quod supposita unitate formæ necessario omne corpus sit incorruptibile.

1. Omne enim quod caret contrarietate, est incorruptibile; sed supposita unitate formæ omne corpus carebit contrarietate : ergo erit incorruptibile. Probatio minoris est, quia si una forma sit tantum in composito, ipsam oportet uniri materiæ primæ; sed formæ substantiali nihil est contrarium; similiter etiam nec materiæ primæ : ergo omne corpus erit incorruptibile.

2. Præterea, quod est compositum ex incorruptibilibus, est incorruptibile; sed supposita unitate formæ homo est compositus ex incorruptibilibus : quia videlicet ex anima et materia prima, quorum utrumque est incorruptibile, secundum Philosophum in 3. *de Anima* et in 1. *Phys.* Ergo ad minus omnis homo est incorruptibilis; quod est falsum.

Sed contra est, quia ubicunque sunt contrariæ qualitates, illud oportet corrumpi; sed supposita unitate formæ, adhuc manent in corporibus contrariæ qualitates (1) : ergo supposita unitate formæ non oportet omne corpus esse incorruptibile.

Respondeo dicendum, quod ista est una de rationibus, propter quam quidam leviter moti sunt ad ponendum pluralitatem formarum. Credebant enim, necessario sequi omne corpus esse incorruptibile supposita tantum una forma in supposito naturali. Sed hoc non est necessarium. *Duæ* enim *causæ corruptionis* consueverunt communiter assignari, videlicet contrarietas actionum et privatio perfectionum, quarum quælibet inveniri potest in rebus naturalibus etiam supposita unitate formarum. Nam prima causa, videlicet contrariarum actio qualitatum, necessario in composito corruptionem inducit : eo quod, secundum Philosophum, omnis passio magis facta abjicit a substantia; hoc autem per unitatem formæ non tollitur. Nam licet in mixto formæ elementorum non maneant secundum actum, tamen quia ipsum mixtum est quasi medium ex extremis constitutum, ut in sequenti quæstione dicetur; oportet ut in ipso remaneat virtus ad producendum similes qualitates illis, quæ fuerant in extremis. Propter quod sicut in extremis sunt calidum, frigidum, humidum et siccum, ita etiam cum medii accidentia ex extremis trahant originem, oportet ut in mixtis inveniantur similes illis qualitates contrariæ, passivæ scilicet et activæ : eo quod ipsum mixtum ex elementis passivis habet virtutem producendi qualitates passivas, et ex activis activas, licet ipsæ in mixto sint essentiali conjunctione unitæ, ut sic per talem unionem unam qualitatem mediam constituant. Manifestum est autem quod

(1) *Edit. Ven.* quæst. 14.

(1) *Par. add.* ut infra patebit.

omne tale, in quo sunt hujusmodi qualitates contrariæ, oportet esse corruptibile. Quare patet quod etiam supposita unitate formarum corpora naturalia erunt corruptibilia.

Similiter, ut dictum est, secunda corruptionis causa est defectus perfectionum. Ex hoc enim quod materia est in potentia ad omnes perfectiones naturæ, nulla autem forma potest ipsam omni naturali perfectione perficere ; oportet ut semper in materia, dum habet unam formam, remaneat privatio et appetitus ad aliam. Ex quo necessario sequitur corruptibilitas, sive sit una forma sive plures. Propter quod dicit Philosophus in 1. *Phys.* (*text.* 80 ; c. 9), quod altera pars contrarietatis, scilicet privatio, semper imaginatur (1) ad malefactum, id est ad corruptionem.

Ad primum ergo dicendum, quod patet responsio, quia est ibi contrarietas qualitatum, et contrarietas materiæ et formæ, et contrarietas privationis (2) et actus.

Et per hoc patet *ad secundum.*

QUÆSTIO VI

DE FORMIS PER COMPARATIONEM AD MATERIAM PRIMAM ET AD GENERATIONEM AC MOTUM.

Habito de formis per comparationem ad actus rationis et per comparationem ad effectus et operationes ipsarum, nunc agendum est de ipsis per comparationem ad materiam propriam. Et quia materia naturalis nullius rei potest esse principium nisi per generationem et motum, ideo quærendo de formis per comparationem ad materiam, oportet etiam simul quærere de ipsis prout comparantur ad generationem et motum.

(1) *Par.* machinatur.
(2) *Par.* potentiæ.

Et circa hoc quæruntur tria : et primo, utrum elementorum formæ maneant in mixto actu vel potentia tantum ; secundo, utrum omnis forma substantialis immediate uniatur materiæ primæ ; tertio, utrum non manentibus formis possint remanere aliquæ virtutes vel qualitates elementorum cædem numero.

ARTICULUS I

UTRUM FORMÆ ELEMENTORUM MANEANT IN MIXTO ACTU VEL POTENTIA.

Ad primum (1) sic proceditur. Videtur quod formæ elementorum, et per consequens ipsa elementa, maneant actu in mixto.

1. Dicit enim Philosophus in 1. *de Generat.*, quod si elementa non manent in mixto, neque unum neque plura, nihil relinquitur nisi materia. Sed materia sola cum forma non facit mixtionem ; ergo si elementa non sunt actu in mixto, sequitur quod nihil sit mixtum in natura.

2. Præterea, si elementa corrompuntur in mixto, cum corruptio unius sit generatio alterius, sequitur quod mixtio sit generatio ; quod est contra Philosophum.

3. Præterea, nullum accidens est separabile ; sed qualitates elementorum manent in mixtis : ergo oportet quod ibi maneant elementa.

4. Præterea, nihil corrumpitur nisi a suo contrario ; sed si elementa corrumpuntur in mixto, non erit assignare contrarietatem corruptivam ; et ita nullum mixtum erit corruptibile.

5. Præterea, nihil agit nisi secundum quod est actu. Sed elementa in mixto habent proprias operationes. Dicit enim Philosophus in 1. *de Cœlo et Mundo*, quod mixtum movetur secundum elementum prædominans. Quare, etc.

6. Præterea, elementa conveniunt in

(1) *Edit. Ven.* quæst. 15.

mixto. Aut ergo secundum excessum aut secundum æqualitatem. Si secundum excessum, tunc excedens non corrumpitur, sed potius generatur per corruptionem excessi; et sic ad minus elementum excedens manet actu in mixto. Si autem secundum æqualitatem, tunc nullum corrumpet alterum, et sic omnia manebunt ibi actu.

7. Præterea, nihil resolvitur nisi in ea ex quibus componitur. Si ergo talis resolutio ponatur esse mutua elementorum generatio, non poterit dici, quod magis mixta fiant ex elementis quam e converso.

Sed contra est Philosophus in 3. *de Cœlo et Mundo* (*text.* 30 sqq.; c. 3 sqq.), ubi expresse dicit, quod elementa non manent in mixto secundum actum, sed virtute tantum; et idem dicit in 1. *de Generat.* (*text.* 84; c. 10).

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuerunt et sunt usque hodie diversorum diversæ sententiæ. Nam quidam obligati penitus in judicando sensibus corporis dixerunt mixtionem ad sensum esse mixtionem veram, dicentes elementa immisceri ad invicem, quod tamen (1) substantiales formæ elementorum actu remanerent in mixto. Et rationes quidem istorum tactæ sunt in argumentis. Sed hujus positionis falsitas potest multipliciter ostendi. Et *primo* ex natura elementi. Ex pluribus enim existentibus actu non potest componi aliquid essentialiter unum. Sed manifestum est quod mixtum secundum naturam oportet essentialiter unum esse, eo quod ens et unum convertuntur. Quare si elementa manent in mixto secundum actum, sequitur quod ex eis non possit aliquid essentialiter componi; quod est contra rationem elementi. Quod autem ex pluribus actu entibus (2) non possit fieri aliquid essentialiter unum, patet sic. Ea dicuntur unum essentialiter, ex quibus constituitur una essentia vel natura. Una autem essentia impossibile est ut habeat nisi unum esse substantiale. Manifestum est autem, cum esse sit actus entis, quod impossibile est aliquam formam substantialem actu manere, nisi maneant ejus substantiale esse. Ex quo sequitur quod si formæ elementorum manent actu in mixto, quod habeat plura esse, quæ sint actualitates ipsarum. Nam sicut plurium suppositorum actu existentium impossibile ex esse actualitatem unam, et duarum linearum unum punctum; ita impossibile est esse plures actu formas, quin habeant plura esse. Quare cum ex talibus non possit aliquid essentialiter unum fieri, sequitur necessario quod elementorum formæ non maneant actu in mixto.

Secundo ex natura mixtionis. Manentibus enim formis seu manente forma substantiali in re, impossibile est in ipsa aliquam mutationem fieri nisi accidentalem. Cum enim esse substantiale consequatur formam, dicere quod aliquid substantialiter mutetur, et quod maneat forma, est implicare contradictoria. Si ergo formæ elementorum substantiales manent actu in mixto, sequitur quod elementa non mutentur aliqua mutatione nisi accidentali. Ex quo ulterius sequuntur tria invenientia. Quorum unum est, quod mixtio nihil sit aliud quam alteratio; quod est falsum. Secundum vero est, quod generationi subjiciatur ens actu. Nam cum substantia actualitatem ex sola alteratione non perdat, nisi abjiciatur et substantialis forma; et cum ad perfectam mixtionem sequatur generatio; si formæ substantiales elementorum ibi manent etiam usque ad perfectam mixtionem jam factam, sequitur necessario quod generationi subjiciatur ens actu. Tertium vero inconveniens est, quia cum omnis alteratio possit aliquo (1) sensu percipi, secundum Philosophum in 7. *Phys.* sequitur quod mixtio vera sit mixtio ad sensum; quod est contra Philosophum in 1. *de Generat.*

(1) *Par.* ita tamen quod.
(2) *Par.* existentibus.

(1) *Par.* aliquo modo sensu percipi.

Tertio ex differentia generationis et mixtionis. Licet enim mixtio sit aliud a generatione, tamen in omni mixtione oportet esse generationem alicujus tertii, quod neutrum extremorum sit actu. Alias sequeretur quod omnia mixta essent ejusdem naturæ. Nam si ex elementis, quæ miscentur, non resultaret aliqua tertia natura altera a quolibet miscibilium, sed potius omnia miscibilia nihil aliud essent nisi elementa in actu, aggregata tamen ad invicem; cum ad omnia mixta conveniant omnia quatuor elementa, sequeretur quod nullum differret ab altero substantialiter in natura, sed solum accidentaliter secundum plus et minus. Sed manentibus formis elementorum in actu, nulla potest tertia resultare natura, quæ non sit quodlibet eorum in actu, ut patet ex dictis. Quare impossibile est ibi esse elementorum formas nisi in potentia et virtute.

Quarto ex natura formarum. Licet enim formæ substantiales proprie loquendo contrariæ non sint ratione suæ simplicitatis et actualitatis, tamen in se oppositionem includunt seu oppositas rationes. Cujus probatio est, quia essentiales rationes earum, cujusmodi sunt differentiæ substantiales specificæ, ex opposito dividuntur. Quæ quidem differentiæ nihil aliud sunt, quam illud, in quo ratio formæ substantialis consistit, per intellectum abstractum. Ea vero quæ essentialiter oppositas rationes includunt, essentialiter uniri non possunt, si ponantur in actu, cum oppositæ essentialiter rationes in una simplici essentia includi non possint.

Quare si formæ elementorum sunt actu in mixto, cum sint oppositæ et differentes specie eo modo, quo dictum est; ut patet etiam ex oppositis dispositionibus et qualitatibus, quas efficiunt in materia; aut (1) oportet dicere, quod non uniantur essentialiter — ex quo sequitur quod mixtum non sit unum simpliciter, sed secundum quid, sicut acervus lapidum —; aut quod illæ formæ non sint in actu, sed in potentia solum.

Quinto vero ex natura unionis. Omnem enim substantiam ex materia et forma substantiali compositam necessario consequetur esse substantiale. Omne autem tale habet rationem suppositi in natura. Sed si elementorum formæ manent actu in mixto; cum sint diversæ in specie, et non sit dare quod omnes sint in eadem parte materiæ: sequitur quod sint ibi quatuor res diversæ specie compositæ ex diversis partibus materiæ et diversis formis substantialibus; et per consequens quod sint ibi diversa supposita, scilicet quatuor. Diversa autem supposita in specie impossibile est essentialiter uniri vel aliquid unum constituere. Quare sequitur, vel quod mixtum non sit aliquid unum, vel quod formæ non sint ibi actu, sed virtute tantum vel potentia. Quod autem impossibile sit illas formas esse in eadem parte materiæ, patet, *et* quia diversas formas consequuntur diversa esse substantialia, quæ impossibile est intelligere in eadem parte materiæ; *et* quia ante mixtionem illæ formæ sunt in diversis materiæ partibus, et ita si postea per mixtionem reducerentur ad eandem partem materiæ, sequeretur quod formæ substantiales mutarentur de subjecto in subjectum; quod est ridiculum dicere.

Sexto ex natura informationis. Si enim illæ formæ manent actu in mixto, cum ipsæ sint diversæ in specie, et necessario sint in diversis partibus materiæ, ut probatum est; sequitur quod constituant in ipso mixto diversas partes etiam specie differentes. Constat autem quod quælibet pars mixti est æqualiter et subjectum formæ ultimæ, puta carnis vel alicujus alterius. Ex quo relinquitur quod eadem forma substantialis est in diversis substantiis (1) specie et dispositis diversis specie dispositionibus; quod est ma-

(1) *Par. ante* aut *præmittit:* oppositæ formæ unientur in una simplici essentia, quod est impossibile

(1) *Par.* diversis subjectis.

nifeste falsum, cum determinatus actus necessario requirat determinatam potentiam, secundum Philosophum.

Septimo ex natura proprii susceptibilis. Cum enim probatum sit, quod, manentibus formis elementorum in mixto, in alia parte materiæ oportet recipi unam formam, puta ignis, et in alia formam aquæ; et constet quod ex compositione formæ substantialis aquæ vel ignis cum materia, resultat necessario elementum aquæ vel ignis; sequitur quod mixtum secundum aliquam sui partem sit ignis, et secundum aliquam sit aqua vel aer. Sed manifestum est quod in qualibet parte mixti recipitur ultima forma, puta carnis vel ossis. Quare cum secundum eorum positionem partes mixti non sint nisi diversa elementa in actu, ut ostensum est; sequitur quod simpliciter elementum absque sui corruptione, sed solum per aliquam alterationem possit esse subjectum cujuslibet formæ substantialis, puta carnis vel ossis, ita ut verum sit dicere, quod ignis in actu est caro, et terra vel aer in actu est sanguis vel os. Quæ cum omnia sint falsa, oportet melius dicere, videlicet quod formæ elementorum non manent ibi nisi virtute.

Octavo ex natura identitatis. Cum enim formæ elementorum et sint substantiales formæ, et sint differentes specie, oportet ut substantialem diversitatem causent in diversis partibus mixti. Sed manifestum est quod omnes partes mixti conveniunt in una ultima forma substantiali. Ac per hoc oportet dicere, quod sic constituant aliquid essentialiter et substantialiter unum. Quare si formæ elementorum manent in actu, sequitur quod partes mixti habeant ad invicem substantialem identitatem propter identitatem substantialis formæ, et tamen substantialem habeant diversitatem propter diversitatem formarum elementarium; quod implicat contradictionem, ut scilicet aliquid secundum substantiam sit idem et non idem. Si autem dicatur, quod illæ formæ omnes sint in eadem parte materiæ, idem sequitur inconveniens et adhuc majus, quia videlicet sequitur quod eadem pars materiæ vel mixti sit eadem et diversa substantialiter a se ipsa.

Nono ex introductione formæ substantialis. Si enim formæ elementorum manent actu in mixto, oportet eas esse in diversis partibus materiæ. Ad diversas autem formas specie impossibile est consequi easdem dispositiones vel accidentia in materia. Quare si hoc dicatur, oportebit dicere diversas partes mixti esse dispositas et affectas contrariis et oppositis dispositionibus vel accidentibus, puta quod pars illa in qua est forma ignis, sit affecta raritate et caliditate, et illa in qua est forma aquæ vel terræ, frigiditate vel siccitate seu humiditate. Neque enim est intelligibile, quod illa pars materiæ, in qua esse dicitur forma ignis in actu, afficiatur humiditate; vel in qua est forma aquæ, afficiatur siccitate. Sed ea quæ sunt disposita contrariis et oppositis dispositionibus, impossibile est informari eadem forma. Quare si formæ hujusmodi sunt in actu, sequitur quod forma ultima nunquam possit introduci, nisi prius illæ formæ abjiciantur, et ita non sint actu. Similiter etiam ulterius sequitur, quod non omnes partes mixti sint affectæ diversis qualitatibus; quod est contra sensum, quia eadem pars carnis et est calida et humida.

Decimo ex natura actionis. Licet enim formæ substantiales non sint contrariæ proprie loquendo, tamen quia oppositionem quandam includunt, oportet ut a diversis specie formis causentur contrariæ dispositiones activæ vel passivæ: sicut a forma ignis caliditas, et a forma aquæ frigiditas; quæ tamen non agunt nisi in virtute substantialium formarum. Si ergo manent ibi hujusmodi formæ oppositæ, aut sunt æquales in virtute aut non. Si sunt æquales, cum sint opposita, et opposita mutuo se expellant, impossibile est elementa uniri in mixto. Si autem non sint æquales, una, quæ

majoris virtutis fuerit, aliam corrumpet, et sic ad minus non manebunt omnes actu in mixto.

Ex quibus omnibus patet quod impossibile est formas actu manere in mixto. Propter quod alii aliter dixere, ponentes (1) quod non solum qualitates alterantur, sed etiam substantiæ ; et quod formæ elementorum in generatione formarum sunt imperfectissimæ et quasi mediæ inter substantiales formas et accidentales, et ita suscipiunt magis et minus ; ac per hoc ex virtute intensionis et remissionis reductæ ad medium possunt uniri in mixto unione perfectæ mixtionis. Sed hæc positio est adhuc irrationabilior quam prima : *primo*, quia ad eam sequitur quod mixtio non solum sit in accidentibus, sed etiam in substantiis ; quod est contra Philosophum in lib. *de Animalibus* (2. *de Partibus Animal.* c. 1), ubi expresse dicit, quod mixtio fit solum secundum accidentia. Similiter etiam est contra rationem. Nam in omni mixtione oportet ut unum miscibilium sit in potentia ad alterum. Propter quod dicit Philosophus, quod illa sola sunt miscibilia, quæ communicant in materia, licet etiam hoc non sufficiat ; sed una forma substantialis nunquam est in potentia ad aliam formam substantialem, puta forma ignis ad formam aquæ, neque forma aeris ad formam vel naturam terræ. Quare impossibile est formas substantiales elementorum, etiam quantumcunque remissas, misceri ad invicem mixtione perfecta. Probatio autem majoris est, quia impossibile est fieri unum essentialiter ex duobus in actu, quorum unum non est in potentia ad alterum. Miscibilia autem certum est quia per mixtionem sunt unum in actu.

Secundo falsitas hujus positionis patet : quia si formæ elementorum remittuntur, cum ad mixtionem veniunt, per talem remissionem aut perdunt esse substantiale, quod unumquodque earum consequebatur, aut non. Si perdunt, tunc, cum esse sit actus entis, et impossibile sit aliquod ens ponere in actu sine actu suo, qui est esse ; sequitur necessario quod per talem remissionem formæ etiam corrumpantur, et ita non remanebunt ibi illæ formæ nec actu nec virtute, cum impossibile sit esse separari a forma. Si autem per talem remissionem non perditur esse substantiale ipsarum, sequitur quod ipsæ sint ibi actu distinctæ ab invicem, quod supra ostensum est esse impossibile.

Tertio, quia certum est, cum esse sit actualitas formæ, secundum conditionem formæ, quod oportet ponere conditionem ipsius esse. Sed impossibile est quod substantiale esse alicujus recipiat magis et minus : eo quod ipsum est (1) actualitas rei, ac per hoc actus tantum ; licet autem alicui actui, vel in aliquo quod est actu, secundum Boethium possit esse vel intelligi major vel minor admixtio potentiæ ; tamen ei quod nihil est aliud quam actualitas actus substantialis et simplicis, impossibile est esse vel intelligere admixtum aliquid potentiæ. Et per consequens, cum illud, quod non potest suscipere admixtionem aliquam contrarii, non possit intendi vel remitti, ut supra habitum est, necesse est dicere, quod esse substantiale non suscipiat magis et minus ; ac per hoc nec forma, quam illud esse consequitur.

Quarto, quia constat quod formæ substantiali nihil est contrarium, intensio autem et remissio non fit nisi per accessum vel recessum a contrario ; quare impossibile est hujusmodi formas intendi vel remitti.

Quinto, quia dato quod large loquendo formæ aliquid esset contrarium, hoc secundum Philosophum in 1. *Phys.* non erit nisi privatio. Quare si formæ substantiales reciperent magis et minus, sequeretur quod privatio posset stare cum forma substantiali ; quod est contra Philosophum ibidem.

(1) Cf. Averroes in comment. 3. *de Cœlo text.* 67.

(1) *Par. addit* ultima.

Sexto, quia si formæ substantiales recipiunt magis et minus, sequitur necessario quod generatio sit motus ; quod est contra Philosophum in 5. *Phys.* Similiter etiam cum forma substantialis ignis constituat naturam ignis, etiam quantumcunque remissam; et ignis quantumcunque remissus et imperfectus semper sit ignis, ac per hoc sit impermixtus cuilibet alteri elemento, puta aquæ vel terræ ; sequeretur quod (1) erunt elementa secundum actum distincta; ac per hoc non erit ibi vera mixtio.

Septimo patet hujus positionis falsitas quantum ad hoc quod dicit formas elementorum esse medias inter accidentales et substantiales. Hoc enim est impossibile. Nam cum substantia sit ens per se et non in subjecto existens, accidens autem sit ens existens in alio ; patet quod substantia et accidens dividunt ens oppositione contradictoria, quæ scilicet sumitur penes esse et non esse in subjecto. Quare sicut impossibile est inter contradictoria cadere medium, ita et impossibile est esse medium inter substantiam et accidens seu inter formas substantiales et accidentales.

Octavo, quia secundum Philosophum in 8. *Metaphys.* species, quæ trahuntur a formis, sunt sicut numeri, in quibus unitas addita vel subtracta variat speciem. Ex quibus verbis patet quod differentia in formis specificis attenditur secundum magis perfectum et minus perfectum. Quare si formæ elementorum remittuntur in mixto, jam non erunt eædem formæ specie, sed diversæ : sicut verbi gratia constat quod natura formæ ignis in hoc consistit ut constituat summe calidum. Quare si talis forma in sui essentia aliquam remissionem patiatur, jam non constituet summe calidum; ac per hoc non erit ejusdem speciei. Et similiter potest dici de omnibus (2) elementis. Ratio enim essentiæ vel naturæ cujuslibet speciei in indivisibili consistit ; propter quod impossibile est formas substantiales, a quibus hujusmodi rationes specificæ trahuntur, magis vel minus recipere.

Nono, quia secundum Philosophum in 2. *Phys.* tunc unumquodque dicitur esse aliquid tale, puta caro vel os, quando habet formam suam, puta ossis vel carnis. Si ergo formæ elementorum recipiunt magis vel minus, aut post talem intensionem vel remissionem sunt tales, ut possint constituere naturam elementi, aut non. Si non, ergo non sunt illæ formæ eædem specie, cum identitas effectus demonstret identitatem esse (1). Si autem possunt, cum secundum Philosophum in 9. *Metaphys.* in naturalibus agentibus, præsentibus activis et passivis statim sequatur actio, sequitur quod unaquæque forma elementi in mixto existens constituat sui elementi naturam, puta quod forma ignis constituat ignem, et aeris aerem, et sic de aliis. Omne autem actu elementum, puta ignis vel aer, de necessitate est corpus. Quare cum corpora diversarum naturarum distinguantur ab invicem propriis dimensionibus, sequitur quod in mixto sint actu diversa corpora, et ita quod ibi nulla sit mixtio nisi forte ad sensum.

Decimo, quia cum actio naturæ sit ordinata, eo quod ipsa est principium ordinis secundum Philosophum in 8. *Phys.*, constat quod elementa non veniunt ad constitutionem alicujus rei nobilis, puta equi vel hominis, nisi per multas generationes. Sed generatio secundum Philosophum est mutatio de toto in totum. Non ergo manserunt ibi elementa, neque eorum formæ, ut isti dicunt.

Ex quibus omnibus evidenter apparet impossibile formas elementorum vel actu manere in mixto vel suscipere magis et minus.

Et ideo aliter dicendum, scilicet quod formæ elementorum manent quidem in mixto potentia et virtute, sed non actu. Nam cum secundum Philosophum in 5.

(1) *Par. addit* ibi.
(2) *Par.* formis elementorum.

(1) *Par.* causæ.

Metaphys. elementum sit ex quo fit aliquid cum insit ; hæc autem quatuor, scilicet aer, ignis, aqua et terra, secundum sententiam Philosophi sint elementa omnium corporum mixtorum ; oportet dicere necessario quod ipsa et ipsorum formæ aliquo modo maneant in mixto. Quare cum non possint ibi manere neque in actu perfecto neque remisso, ut jam multis rationibus est ostensum, restat necessario dicere, quod maneant in virtute. Quod ut melius videatur qualiter possit contingere, inquirenda sunt tria : *primo*, qualiter ex elementis possit constitui substantia mixti; *secundo*, qualiter in substantia mixti salvetur elementorum natura ; *tertio*, qualiter absque mixtione substantialium formarum possit fieri mixtio in accidentibus.

Ad evidentiam autem *primi* sciendum est, quod a Philosopho in 1. *de Generat.* (*text.* 87 sqq. ; c. 10), tria excipiuntur, quæ secundum naturam proprie misceri non possunt : videlicet ea quæ carent proportione seu quantitatis seu virtutis ; propter quod ex una gutta aquæ et mille amphoris vini, seu ex nutrimento et nutrito, secundum Philosophum non potest fieri mixtio. Secundo ea quæ non sunt apta nata agere et pati in invicem : cujusmodi sunt omnia quæ non communicant in materia. Tertio ea quæ non possunt ab invicem separari : cujusmodi sunt materia et forma. Propter quod dicit Philosophus (ibid. *text.* 83 ; c. 10), quod cera non miscetur figuræ, eo quod unum ipsorum se habet per modum formæ, aliud per modum materiæ. Sic ergo cum omnia quatuor elementa communicent in materia, ac per hoc mutuo patiantur et agant, cum passio magis facta abjiciat a substantia ; oportet ut per talem actionem sequatur alteratio non solum in qualitatibus, sed etiam in substantiis earum. Et ideo si in tali elementorum conjunctione seu mutua actione unum eorum omnino excedit in virtute, sequetur corruptio omnium aliorum et transmutatio in illud. Si autem sint adæquatæ virtutes, unum non poterit alterum transmutare in seipsum : propter quod ex tali actione oportet ut omnia unirentur in tertium, in quo omnia elementa sint in potentia. Et hoc vocatur mixtum.

Est autem hic advertendum, quod secundum Philosophum in 1. *Meteorol.* hic apud nos nullum invenitur elementum purum, sed omnia quodammodo sunt mixta ex quatuor elementis. Quod intelligendum est vel mixtione vera vel mixtione quæ est ad sensum. Sed tamen quia hic investigamus mixtionis naturam, loquimur de elementis et eorum mixtione, ac si omnia essent ab invicem distincta, et nulla in eis esset mixtio ; licet etiam ad propositum nihil referat : nam sicut si elementa essent omnino impermixta, ex mutua eorum actione unirentur in mixto, ita etiam nunc existentibus elementis mixtis aliquali mixtione, seu mixtione ad sensum seu mixtione vera, cum ad diversas formas exigatur diversa mixtionis natura, oportet ut ex mutua actione qualitatum mixti, si ibi existat vera mixtio, vel qualitatum elementalium, si præexistat mixtio ad sensum tantum, conficiatur mixtio, seu unio elementorum in mixto.

Ad evidentiam autem *secundi* sciendum est, quod secundum sententiam Philosophi omne agens agit sibi simile. Contingit autem aliquando quod ad unum effectum concurrunt plurium agentium actiones ; et ideo tunc oportet ut in illo effectu omnium illorum agentium similitudo naturæ inveniatur impressa : ita tamen quod si illa agentia habeant aliquod agens specificum supra se regulans et ordinans operationes ipsorum, oportet ut ipsorum naturæ similitudo tanto inveniatur altiori modo et nobiliori in effectu, quanto illud agens, quod ipsorum regulat actiones, est nobilius ipsis. Cujus ratio est, quia nobilitas effectus dependet ex nobilitate principalis agentis. Manifestum est autem quod ad constitutionem mixti concurrunt actiones omnium quatuor elementorum. Sicut enim dictum

est, ex mutua elementorum actione constituitur substantia mixti. Quare oportet ut in mixto sint omnium elementorum naturæ seu virtutes. Cujus ratio est, quia effectus cum sua causa convenit in natura. Quare cum elementa per suas mutuas actiones constituant mixtum, oportet ut in mixto sint naturæ et virtutes omnium elementorum, tanto quidem sublimius, quanto specificum agens, ex cujus intentione, mediante virtute cœlesti, regulantur actiones elementorum, est nobilius ipsis elementis. — Quod ut lucidius cognoscatur, sciendum est, quod licet natura rei compositæ non sit sola materia nec sola forma, tamen ratio naturæ cujuslibet maxime consistit in ratione formali : sicut ratio naturæ hominis in quantum est homo, in hoc consistit quod sit rationalis. Ratio autem formalis est quædam perfectio. Propter quod ubicunque est materia et formalis perfectio alicujus rei, ibi vere potest dici esse illius rei natura, maxime si perfectio talis sit per actionem ipsius causative in alterum introducta. Manifestum est autem quod in mixto est materia elementorum. Similiter etiam in mixto est omnium elementorum formalis perfectio, eo quod nulla perfectio, quæ sit in elementis, deest ipsis mixtis. Quare patet quod in mixtis sunt omnium elementorum naturæ. Quod autem omnis elementorum formalis perfectio sit in mixtis, patet ex ratione prætacta. Nam cum mixtum causatum sit ex elementorum actione, et omne agens agat sibi simile quantum potest ; oportet necessario quod in substantia formali mixti contineatur omnis perfectio quæ fuit in elementis, ita tamen quod in mixto illo elementorum naturæ seu perfectiones sunt nobiliori et perfectiori modo quam in ipsis elementis. Et hoc quidem necesse est ponere secundum ipsam naturam. Nam quanto aliquid magis est actu, tanto magis est unum, eo quod actus est principium unitatis. Quanto autem aliquid est magis unum, tanto est magis perfectum et magis nobile.

Manifestum est autem quod quanto plura agentia ad unum aliquid constituendum concurrunt, perfectiones seu similitudines illorum agentium ex propriis actionibus in illum effectum impressæ necessario magis unitæ continentur in effectu quam in se ipsis, cum agentia sint plura et effectus sit unus. Quare cum ita contingat in mixtione, scilicet quod plura sunt agentia, scilicet quatuor elementa, et unus effectus, scilicet mixtum ; oportet necessario dicere, quod naturæ et virtutes elementorum magis sunt unitæ et per consequens nobiliori modo sunt in mixto quam in ipsis elementis. Et hoc est elementa virtute contineri in mixtis secundum eorum substantiam. Nam quomodo contineantur in eis secundum proprias qualitates, dicetur statim.

Ad evidentiam autem *tertii* sciendum est, quod in nomine mixtionis seu mixti tria videntur includi. Et primum est, ut sit ex diversis naturis constitutum ; secundum vero, ut in se diversorum naturas seu perfectiones contineat ; tertium autem, ut non sit omnino et simpliciter ejusdem naturæ cum miscibilibus. Et si quidem attendatur secunda conditio, sic quodam modo possumus dicere mixtionem esse (1) non solum in accidentibus, verum etiam in substantiis elementorum. Nam, sicut dictum est, substantia mixti in se continet omnium elementorum naturas et virtutes non solum quoad accidentia, verum etiam quoad substantias ipsorum. Similiter etiam si attendatur prima conditio, aliquo modo substantia mixti potest dici ex diversis naturis composita, in quantum scilicet in ejus substantia sunt perfectiones diversæ ex actione diversorum elementorum causatæ ; propter quod in corruptione ipsum mixtum in elementa eadem resolvitur, ex quorum mutua actione fuerat causatum. Sed si attendatur tertia conditio, sic absque dubio in solis accidentibus vera mixtio invenitur.

Ad cujus evidentiam prænotanda sunt

(1) *Par.* fieri et esse.

tria : *primo* propter quid necessarium sit præexistere dispositiones in materia, cum postea abjiciantur ; *secundo* propter quid necessarium sit in accidentibus fieri mixtionem ; *tertio* quomodo possit fieri mixtio ante adventum formæ, et quomodo post.

Ad *primi* evidentiam sciendum est, quod nulla pars materiæ unquam invenitur nec inveniri potest in rerum natura nisi sub actu alicujus formæ ; quamlibet autem formam consequuntur propriæ et determinatæ dispositiones, sine quibus in materia manere non posset. Et ideo si nova forma in materia debet introduci, oportet necessario ut materia illa novis dispositionibus disponatur. Nam cum illa materia actu sit determinata dispositionibus convenientibus illi formæ quam habet, in se vero considerata sit indeterminata ad quamlibet, nunquam posset determinate hæc vel illa forma introduci, nisi prius abjicerentur dispositiones quas habet in actu, et inducerentur novæ. Nec obstat quod illæ dispositiones abjiciuntur. Nam aliud est formam introduci, et aliud est materiæ uniri. In unione enim, ut infra ostendetur, impossibile est esse aliquam dispositionem mediam. Sed in introductione necessario requiritur dispositio exuens materiam forma prima et veteri, et habilitans ad secundam, propter quod sicut in termino cessat via et in puncto linea, ita oportet ut in introductione formæ cesset omnis dispositio præinducta.

Ad evidentiam autem *secundi* sciendum est, quod, sicut præhabitum est, in forma substantiali ipsius mixti continentur omnes naturæ et virtutes elementorum. Propter quod oportet dicere, quod in ipsa forma mixti sint virtutes ad producendas qualitates omnium elementorum. Secundum autem sententiam Augustini quælibet substantialis forma est tota in toto, et tota in qualibet parte corporis mixti, etiam secundum quodcunque punctum datum. Unde sicut omnes formæ elementares continent omnes qualitates omnium elementorum, forma substantialis mixti, quæ in virtute continet omnes naturas elementorum, causat in supposito omnes illas qualitates per modum cujusdam dispositionis ad talem formam mixti, maxime cum hæc dispositio nullo modo impediri possit, cum hujusmodi qualitates sint de primis dispositionibus ejus. Illæ autem qualitates cum sint contrariæ, impossibile est ut sint in una et eadem parte materiæ, nisi remittantur a propriis actualitatibus, ut sic possint ad invicem in eadem parte uniri essentiali unione. Quare cum hoc nihil aliud sit quam mixtio, eo quod mixtio est miscibilium alteratorum unio, secundum Philosophum in 1. *de Generat.* ; oportet necessario quod substantiam mixti sequatur mixtio qualitatum.

Ad evidentiam autem *tertii* sciendum est mixtionem sic fieri. Nam calidum in principio mixtionis primo agit in frigidum, et agendo in ipsum remittit et alterat frigiditatem ab actualitate sua, scilicet imprimendo in ipsum similitudinem suam. Et simili modo humidum agit in siccum alterando et contemperando ipsum. Et hoc quidem tamdiu fit, quousque prædictæ qualitates per mutuam actionem adæquentur in propriis virtutibus et alterentur ab actualitatibus suis : ut sic quæ distinctæ per actualitates proprias in eadem parte subjecti esse non poterant, jam alteratæ et a propriis actualitatibus remissæ, licet sint diversæ in se, per essentialem tamen unionem ex tali actione causatam terminentur per unum et eundem actum essendi, ut statim melius declarabitur, et per hoc possint simul esse in eadem parte subjecti. Et hic est modus mixtionis qualitatum.

Sed tamen advertendum est, quod alia est mixtio ante introductionem formæ substantialis, et alia post. Est enim quædam mixtio per accidens et quædam mixtio essentialis secundum naturam seu per se. Et *mixtio* quidem *per accidens* est, quando in aliquod subjectum affectum naturaliter aliqua qualitate, puta in

aquam quæ secundum naturam frigiditate afficitur, superinducitur violenter alia qualitas contraria, puta caliditas, quæ quidem non est conveniens formæ substantiali ipsius subjecti, scilicet aquæ. Tunc enim antequam sit ibi perfecta caliditas, oportet commixtum esse calidum violentum cum frigido naturali; propter quod talis mixtio dicitur esse per accidens et innaturalis, eo quod est contra naturam formæ substantialis existentis in subjecto. Cujus signum est primo, quia illa mixtio non est quiescens, sed in quodam motu. Non enim manet ibi calor cum frigore nisi secundum quendam motum, in quantum scilicet caliditas corrumpit paulatim frigiditatem. Propter quod in fine tandem non est ibi mixtio, sed corruptio totaliter alterius illarum qualitatum. Secundo, quia statim cessante actione violenti agentis illa mixtio solvitur per corruptionem calidi et redintegrationem frigidi. Tertio, quia talis mixtio nunquam perficitur, cum illæ qualitates nunquam sint ibi ambæ virtute et essentialiter invicem conjunctæ, sed semper vel sint ibi ambæ in actu mutuo se corrumpendo, vel sit ibi una sola, altera jam corrupta. Unde merito hæc mixtio per accidens appellatur. Et talis quidem mixtio est in subjecto ante introductionem formæ substantialis, qua mediante materia habilis redditur ad unionem substantialis formæ, quam postea consequitur mixtio secundum naturam perfectam. Et hoc quidem conveniens est, ut scilicet talis mixtio formam præcedat, quæ considerata in relatione ad proprii subjecti formam substantialem sit innaturalis et imperfecta, et relata ad sequentem formam et universale agens, quod intendit simul cum agente specifico aliam formam introducere, sit quidem naturalis, sed imperfecta: ut sic talis mixtio per innaturalitatem ad primam formam, ipsam abjiciat et connaturalitatem ad sequentem materiam ad illam introducendam disponat, et per imperfectionem, generationem naturalem reddat: cujus scilicet naturæ est proprium de imperfecto ad perfectum venire.

Mixtio autem *essentialis* et *per se* et *secundum naturam* est illa, quæ consequitur exigentiam et naturam substantialis formæ ipsius rei; de qua ut perfecte sciatur utrum sit possibilis fieri, et quomodo fiat, considerandum est, quod esse est actus entis; actus autem habet distinguere naturas et essentias rerum: propter quod impossibile est aliqua plura, si habeant essendi actum, essentialiter invicem esse conjuncta. Mixtio autem est quædam essentialis miscibilium unio; propter quod impossibile est aliqua plura, quorum singula sigillatim necessario consequatur actus essendi, misceri ad invicem mixtione perfecta; quin potius si debeat esse perfecta mixtio, oportet ut omnium miscibilium essentiæ eodem terminentur essendi actu. Hoc autem impossibile est contingere nisi in formis accidentalibus. Nam cum substantialis forma det esse simpliciter, esse ejus non dependet ex aliquo subjecto, quin potius ipsa constituit subjectum in actu. Ex quo patet quod quamlibet formam substantialem necessario consequitur esse, quod est actus entis; ac per hoc impossibile est in formis substantialibus inveniri perfectæ mixtionis naturam; sed in formis accidentalibus sic. Licet enim in ipsis forte, sicut et in formis substantialibus, differat esse ab ipsa forma, tamen ipsum esse accidentalis formæ nihil aliud est quam inhærentia quædam ipsi subjecto; vel si aliud sit, ejus perfectio et natura omnino dependet ex inhærentia ad subjectum. Propter quod dicit Boethius, quod accidentis esse est inesse. Et ideo secundum conditionem subjecti oportet loqui de unitate et pluritate seu conditione ipsius esse formæ accidentalis. Forma enim accidentalis non dat subjecto esse simpliciter, quia illud præsuppositum a substantiali forma consequitur; sed solum dat subjecto perfectionem quandam, quæ est perfectio secundum quid. Unde sicut esse

substantiale est esse simpliciter, esse vero accidentale est esse secundum quid ; ita forma substantialis est perfectio simpliciter, forma autem accidentalis est perfectio secundum quid. Manifestum est autem quod ipsum subjectum, etiam secundum eandem partem sui, est in potentia ad recipiendum plures perfectiones secundum quid ; non autem plures perfectiones simpliciter : quia oporteret quod haberet plura esse substantialia ; quod est impossibile. Ex quo patet quod plures et diversæ accidentales formæ possunt eidem subjecto, et etiam eidem parti subjecti inesse, si habeant remissas proprias virtutes. Quare cum esse accidentis nihil aliud sit quam inhærentia quædam, vel ad minus omnino dependeat ex inhærentia ad subjectum, patet quod plures essentiæ et diversæ accidentalium formarum possunt habere eandem inhærentiam, et per consequens terminari uno et eodem actu essendi. Neque enim potest dici, quod calor eidem parti subjecti insit mediante frigido ; sed oportet quod sicut eadem pars subjecti immediate est in potentia ad calidum et frigidum, ita utrumque immediate eidem parti inhæreat, licet secundum esse remissum, et sic eadem inhærentia terminentur et eodem essendi actu : quod est essentiali unione uniri, cum illa sint unita essentialiter, quæ habent unum esse, ac per hoc quod in eis potest salvari perfecta mixtionis natura. Sic enim cum illa, quæ carent proprio essendi actu, non sint nisi virtute in aliquo ; et cum illa sint essentialiter unita, quæ habent unum esse ; et ulterius cum illa sint ex diversis naturis commixta, in quibus diversæ naturæ ad unum terminantur actum essendi ; et cum illud non sit omnimoda simplicitate unum, in quo diversæ inveniuntur naturæ, cum hæc omnia salventur in accidentalibus formis sic conjunctis ; ut patet ex dictis ; — notum est quia in eis vere salvatur mixtionis natura. Hæc enim vere mixta dicuntur, quæ multa in se continent, et quæ ex diversis commixta sunt, ac per hoc non sunt omnino simpliciter unius naturæ, et tamen habent essentialem unitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua possunt manere in aliquo dupliciter, scilicet actu et potentia ; in eo autem quod essentialiter est unum, impossibile est aliqua plura actu manere, ut supra probatum est. Quare cum mixtum sit essentialiter unum, impossibile est ut elementa sint ibi nisi virtute. Unde verbum Philosophi veritatem haberet, si non manerent ibi nec actu nec virtute ; quod est falsum. Quid (1) autem sit elementa virtute manere in mixto, dictum est.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in 8. *Phys.* in omni motu est aliqua generatio et aliqua corruptio. Propter quod etiam in mixtione oportet aliquam esse generationem et corruptionem. Sed tamen licet generatio vel corruptio in aliquorum admixtione concurrant, tamen ratio principalis ipsius mixtionis non consistit in hoc quod aliqua corrumpantur vel aliquid generetur, sed potius in hoc quod aliqua essentialiter uniantur. Propter quod secundum Philosophum mixtio est elementorum alteratorum unio.

Ad tertium dicendum, quod accidentia mixti non sunt eadem numero cum accidentibus elementorum, sed eadem specie. Nec tamen propter hoc remanent sine subjecto proprio, cum ad substantiam mixti etiam secundum quamlibet partem sui omnia hujusmodi accidentia de necessitate consequantur, ut supra ostensum est.

Ad quartum dicendum, quod illa propositio vera est, sed aliter verificatur in substantia et aliter in accidentibus. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod modus operandi consequitur modum essendi. Est autem hæc differentia inter substantiam et accidens, quod esse substantialis formæ consistit in indivisibili, nec potest

(1) *Flor. et Par.* Quod autem possunt elementa.

magis vel minus recipere, ut supra probatum est; esse autem formæ accidentalis et magis et minus recipit. Et ideo cum unumquodque agat in quantum est actu, eo quod potentiæ non est agere, sed potius pati; ad hoc ut substantia aliquid agat, non solum requiritur quod sit actu, verum etiam quod sit in actu perfecto. Nam, ut diximus, esse substantiæ in indivisibili consistit. Forma autem accidentalis cum secundum esse suum et intensionem et remissionem suscipiat, ex quo modus operandi consequitur modum essendi, ad hoc ut ipsa possit aliquid agere, non requiritur semper ut sit in actu perfecto; sed si est in actu perfecto, perfecte agit; si autem in actu remisso, remisse agit.

Hujus autem probatio est, quia uniuscujusque summa perfectio est ejus operatio. Nam unumquodque est propter suam operationem, secundum Philosophum in 1, *de Cœlo* (*text.* 32; c. 4), per quod illud dicitur esse frustra, quod caret propria operatione. Sed secundum sententiam Philosophi in 2, *Cœli* (*text.* 50 et 59; c. 8 et 11) et Commentatorem in 2, *Metaphys.* (*text.* 1) impossibile est aliquid frustra esse in natura. Quare cum ex præmissis concessum sit accidentia posse inveniri in rerum natura secundum esse remissum, oportet de necessitate dicere, quod ipsa proprias, etsi non perfectas, tamen remissas habeant actiones. Alias enim essent frustra; quod est impossibile. Quando ergo dicitur, quod nihil agit, nisi secundum quod est actu, dicendum, quod qualitates elementorum sunt in mixto secundum actum remissum, et ita remisse possunt agere. Quando autem dicitur, quod mixtum movetur secundum prædominans elementum, dicendum quod licet in mixto elementa reducantur ad medium, tamen illud medium non est indivisibile, sed habet quandam latitudinem, sicut et æqualitas humorum respectu sanitatis. Et ita potest in mixto alterum elementorum aliqualiter prædominari.

Nec est instantia, quod elementa non sunt ibi actu. Licet enim prædominans non sit actu in mixto, tamen quia per suam actionem plus disposuit materiam ad similitudinem suæ formæ quam aliud; ideo illa forma, quæ postea introducta continet elementa virtute, sequitur in accidentibus, cujusmodi sunt gravitas et levitas et similia, magis naturam unius elementi quam alterius. Nec potest fieri instantia, quia hujusmodi accidentia in mixto non sunt sub actualitatibus propriis, sed sub una actualitate qualitatis symbolæ, quæ « qualitas mixti » appellatur, ut supra ostensum est; et ita non poterunt diversas et contrarias actiones habere. Nam manifestum est quod accidentia, sicut entitatem trahunt a substantia, ita et operandi virtutem. Inveniuntur autem quædam formæ substantiales, quæ sunt paucarum virtutum, eo quod sunt constitutivæ alicujus naturæ ignobilis et simplicis, cujusmodi sunt naturæ vel formæ elementorum. Et ideo ad istas tales non consequuntur de accidentibus nisi altera pars contrarietatis tantum: sicut videmus, quod ignem sequitur sola caliditas et non frigiditas, et aquam sola frigiditas et non caliditas. Et ideo si per aliquod accidens in aquam induceretur calor, ille calor non ageret in virtute formæ substantialis aquæ, sed alterius agentis: eo quod forma aquæ, cum sit unius simplicis et ignobilis virtutis, sicut non potest conferre virtutem essendi nisi alteri parti contrarietatis, ita nec virtutem operandi. Quædam autem formæ sunt multarum virtutum: eo quod sunt constitutivæ alicujus naturæ nobilis, cujusmodi sunt naturæ mixtorum et animatorum. Et ideo ad tales substantias seu formas consequitur de accidentibus utraque pars contrarietatis: sicut ad formam mixti omnia accidentia elementorum consequuntur, puta calidum et frigidum, siccum et humidum; ita tamen quod quia contraria non possunt simul esse secundum actum perfectum, oportet ut mixtum hujusmodi

accidentia, cum sint contraria, consequatur secundum esse remissum, quod alio nomine dicitur esse mixtionis. Manifestum est autem quod ab eodem potest conferri agendi virtus, quod potest conferre virtutem essendi. Quare sicut in simplicibus ex virtute substantialis formæ confertur uni qualitati et virtus essendi secundum actum perfectum et virtus operandi ; ita in mixtis ex unius nobilis formæ substantialis virtute poterit conferri diversis accidentibus et contrariis virtus essendi remisse tantum (1), et per consequens virtus agendi : ita scilicet ut, sicut per unum esse substantiale formæ ignobilis una causabatur qualitas et una actio, ita per unum esse substantiale formæ nobilioris et diversa causentur accidentia et conferatur eis nihilominus virtus habendi diversas et contrarias actiones. Nam et secundum Philosophi sententiam virtus quanto magis est unita et mobilis, tanto ad plura se extendit.

Et per hoc patet solutio *ad quintum*. Est enim ibi contrarietas qualitatum. Licet enim illa qualitas sit una, est tamen ex diversis commixta, ut supra dictum est ; potest enim habere contrarias actiones, ut patet ex immediate jam dictis. — *Vel dicendum*, secundum quod quidam respondent, quod scilicet in illa qualitate sunt diversæ et contrariæ virtutes. Et si dicatur, quod nihil corrumpit se ipsum, dicendum secundum eos, quod sicut (2) motus est principium propter quod de necessitate moventur, ita in mixto sunt principia corruptionis, scilicet hujusmodi virtutes contrariæ; sed tamen corruptio est a cœlo, quod intendit hoc corrumpere et illud generare. Sed tamen prima solutio magis videtur salvare mixtionis naturam.

Ad sextum dicendum, quod dato quod sit omnimodo æqualitas, adhuc unum aget in alterum, cum unum sit activum vel passivum respectu alterius. Similiter etiam si non sit omnimoda æqualitas, dummodo alterum non sit omnino supervincens, adhuc erit mutua actio et mutatio in tertium, in quo omnia continebuntur virtute.

Nam, sicut dictum est, medium mixtionis non est indivisibile, sed habet quandam latitudinem.

Ad septimum dicendum, quod elementa fiunt ex mixtis, et mixta ex elementis ; et tamen mixta non habent rationem elementi. Nam ad rationem elementi secundum Philosophum requiruntur tria : et *primo*, ut sibi primo et per se conveniat ratio elementi, et non per accidens seu per aliquod aliud. Si enim ratio elementi conveniret alicui secundario vel per accidens sive per aliquid aliud, illud non posset vere dici elementum : sicut domus non dicitur esse elementum laterum, licet per destructionem domus lateres fiant ex domo. Nam hoc quod lateres fiant ex ipsa, non convenit domui primo, sed secundario. Primo enim oportet quod præintelligatur domus fieri ex lateribus, antequam lateres fiant ex domo. Similiter etiam hoc non convenit domui per se, sed per accidens solum. Non enim convenit domui quod ex ipsa fiant lateres, nisi in quantum ipsa primo est constituta ex lateribus. Unde ratio elementi proprie convenit lateribus et non domui, nisi per accidens. — *Secundo* requiritur ad rationem elementi, ut aliquid fiat ex eo immediate. Nam licet cuprum fiat ex aqua vel terra, tamen terra non dicitur elementum phialæ cupreæ, eo quod phiala non fit ex terra vel aqua tamquam ex proximo et immediato principio, sed tamquam ex remoto ; immediate autem fit ex ære. — *Tertio* requiritur ut maneat in re facta ; quod dicitur propter privationem et contrarium, quæ non manent in re facta. Et hoc est quod dicit Philosophus in 5. *Metaphys.* (*text.* 4 ; l. 4, c. 3), quod elementum est ex quo aliquid fit primo, cum insit. Hæc autem tria conveniunt quidem elementis quatuor, ut per se patet ; non autem conveniunt mixtis. Nam licet elementa per resolutionem fiant ex mixtis, tamen nec

(1) *Par.* tamen.

(2) *Flor.* sicut motus est propter quem de necessitate.

fiunt ex eis immediate, sed per multas generationes et corruptiones; neque per se, sed per aliud, quia elementa non fiunt ex mixtis, nisi quia mixta primo fuerant constituta ex elementis. Neque manent in eis. Ridiculum enim est dicere, quod mixta maneant in quolibet elementorum, quod per resolutionem generatur ex mixto. — Et hæc de mixtione dicta sufficiant.

ARTICULUS II

UTRUM OMNIS FORMA SUBSTANTIALIS IMMEDIATE UNIATUR MATERIÆ PRIMÆ.

Ad secundum (1) sic proceditur. Videtur quod forma substantialis non uniatur immediate materiæ primæ.

1. Illud enim, quo mediante aliquid est in potentia ad aliud, videtur esse medium unionis illorum; sed materia prima non est in potentia ad formas mixtorum nisi mediantibus formis elementorum: ergo forma non unitur immediate materiæ primæ, ad minus in mixtis, sed mediantibus elementaribus formis.

2. Præterea, cum materia sit una omnium generabilium et corruptibilium, impossibile est quod diversæ formæ habeant diversas materias, nisi materia dividatur in diversas partes. Sed divisio non potest intelligi in materia nisi per dimensiones, quæ sunt divisionis principium. Ergo forma non poterit materiæ uniri nisi mediantibus dispositionibus quantitatis.

3. Præterea, natura nihil operatur frustra. Sed si omnis forma uniretur immediate materiæ primæ, tunc frustra fuissent omnes formæ et dispositiones præcedentes. Quare cum hoc sit impossibile, videtur quod forma non immediate uniatur materiæ.

4. Præterea, si omnis forma sic uniretur materiæ, sequeretur quod omnis res nihil esset aliud quam nuda prima materia cum forma; et ita una res non erit magis composita quam alia; quod est contra sensum.

5. Præterea, aut materia, cui unitur forma, est disposita, aut non. Si non, ergo forma unitur materiæ indispositæ; et ita quodlibet potest fieri ex quolibet absque aliqua alteratione. Si autem est disposita, ergo unitur ei ad minus mediantibus dispositionibus.

In contrarium est: 1. quia Philosophus expresse dicit in 8. *Metaphys.* (*text.* 16; l. 7, c. 6), quod forma immediate unitur materiæ; et in 2. *de Anima* (*text.* 7; c. 1) dicit, quod non oportet quærere inter materiam et formam medium, nisi sicut inter ceram et figuram.

2. Præterea, per hoc forma et eodem modo unitur materiæ, per quod vel secundum quod materia est in potentia ad formam. Sed, sicut probatum est in 2. libro *Summæ Naturalis Philosophiæ*, materia prima cum sit omnino simplex, non est in potentia ad formam per aliquam potentiam, quæ sit aliud a substantia sua. Ergo forma ipsi essentiæ (1) materiæ immediate unitur.

Respondeo dicendum, quod cum materia in se considerata sit potentia tantum, nec fiat actu substantia nisi per formam substantialem; necesse est quod omnis forma substantialis immediate ipsi essentiæ primæ materiæ uniatur: ita ut nulla forma neque substantialis neque accidentalis intelligatur posse esse medium unionis. Et hoc quidem de formis elementorum in præcedenti quæstione sufficienter ostensum est. De aliis autem formis, quod videlicet nulla earum sive substantialis sive accidentalis possit in tali unione media inveniri, potest multipliciter ostendi.

Primo ex fundamento et radice ipsius unionis. Quandocunque enim aliqua conditio in quocunque genere convenit aliquibus per aliud, oportet ut ei per se et primo et immediate conveniat, ex cujus participatione ad omnia alia deri-

(1) *Edit. Ven.* quæst. 16.

(1) *Flor.* et *Par.* substantiæ.

vatur. Sed in genere unionis seu unibilium ita est, quod nihil in naturalibus est unibile alicui, nisi in quantum est in potentia ad illud. Propter quod dicit Philosophus in 7. *Metaphys.* (*text.* 49; l. 6, c. 13), quod actus habet separare, et quod ex duobus existentibus actu impossibile est fieri aliquid unum. Illud ergo, quod est pura potentia, oportet esse per se (1) immediate unibile suo actui. Hujusmodi autem est materia prima. Quare oportet ut ipsa per suam essentiam, nullo alio mediante, uniatur ipsi formæ et e converso.

Secundo potest hoc ostendi ex ratione oppositionis. Aut enim aliqua forma substantialis immediate unitur materiæ primæ, aut nulla. Si nulla, ergo materia prima nunquam poterit reduci in actum, cum hoc non fiat nisi per formam. Similiter etiam sequetur quod ex materia et forma nunquam fiat aliquid essentialiter unum: quia quorum est una essentia, illa immediate oportet esse conjuncta. Et præterea, si forma substantialis unitur materiæ mediante forma accidentali, oportet ut illa forma accidentalis sit materiæ essentialiter unita, et etiam ipsi formæ substantiali. Sed quæ essentialiter uniuntur, constituunt unam essentiam. Quare sequetur quod essentia substantiæ sit composita ex substantia et accidente; quod est impossibile. — Si autem dicatur, quod aliqua forma immediate unitur materiæ primæ, jam habeo propositum. Nam eadem ratio est de omnibus formis quantum ad hoc, quod est reducere materiam in actum, cum omnis forma substantialis det esse substantiale, et per esse substantiale materia fiat ens in actu.

Tertio ex natura ipsius formæ mediantis. Nam si forma unitur materiæ mediante aliqua alia forma, oportet ut primo uniatur illi formæ mediæ. Sed forma non unitur alicui nisi per modum informantis et dantis esse. Quare sequitur quod illa media forma recipiet esse illius ultimæ formæ, et quod informabitur ab ea. Ex quo sequuntur duo inconvenientia: et primo, quod formæ erit forma; secundo, quod illa media forma, puta corporeitas, ex quo recipit esse ultimæ formæ, puta animæ, poterit dici animata; et per consequens, cum omne animatum tali anima possit dici animal, sequitur quod corporeitas illa possit dici animal; et ulterius, quod materia illa non sit de essentia animalis; quæ omnia sunt impossibilia.

Quarto, quia « propter quod unumquodque tale, et illud magis ». Si ergo forma substantialis ultima unitur materiæ mediante aliqua forma, sequitur quod multo magis uniatur illi formæ mediæ. Sed duas formas substantiales uniri ad invicem essentiali unione est impossibile. Quare et impossibile erit illam mediam formam essentialiter unitam esse materiæ. Et ita sequetur quod nulla forma, nec prima nec ultima, sit materiæ essentialiter unita; et per hoc, quod nihil sit essentialiter unum neque simpliciter ens, sed solum ens secundum quid, cum ens et unum convertantur. Probatio autem mediæ est: quia ad omnem formam substantialem consequitur esse substantiale; esse autem substantiale est actualitas simplex, nihil habens de admixtione potentiæ; quare si sint duæ formæ substantiales, illarum erunt duæ actualitates; quorum autem sunt duæ actualitates, illa necessario sunt duo in actu; quod autem aliqua sint duo, et quod sint unum essentialiter, implicat contradictionem. Quare impossibile est duas formas substantiales ad invicem essentialem unionem habere.

Quinto ex natura infinitatis. Si enim inter materiam primam et formam ultimam cadat aliquod medium, tunc aut illud erit forma aut materia aut esse. Quod autem nec materia nec esse possit poni medium talis unionis, per se patet: quia nec esse separatur a forma, nec unius rei est duplex materia. Si autem dicatur, quod illud medium sit forma,

(1) *Flor.* per se et immediate.

tunc aut substantialis aut accidentalis Si substantialis, tunc quæro iterum de illa media forma, utrum scilicet immediate uniatur materiæ primæ aut non. Et sic vel erit abire in infinitum, quod est impossibile; vel erit pervenire ad aliquam formam substantialem quæ immediate unietur materiæ primæ. Si autem illa forma media sit accidentalis, tunc, cum subjectum formæ accidentalis non sit nisi substantia in actu, vel oportebit dicere quod materia in se considerata absque omni forma sit ens actu, vel quod in illa materia præexistat aliqua alia substantialis forma. Quod si concedatur, quæram iterum de illa, utrum mediate vel immediate sibi illa forma uniatur; et sic in infinitum. Quare (1) cum omnia hæc sint impossibilia, melius est stare in primo, ut dicatur quod nihil est medium inter materiam et formam.

Sexto ex virtute principii informantis. Si enim dicatur, quod inter formas ultima forma uniatur primæ materiæ mediantibus præcedentibus formis, puta anima sensitiva mediante forma corporeitatis et forma carnis et hujusmodi; sed si ipsa prima forma, scilicet forma corporeitatis, vel quæcunque sit illa, uniatur materiæ primæ immediate, ut quidam dicere volunt, sequuntur multa impossibilia. Manifestum est enim quod quanto principium seu causa est virtuosior, tanto magis potest sibi assimilare patiens : sicut si modicus ignis potest aliquid potentia calidum reducere in actum caloris, multo fortius major ignis poterit hoc facere. Sed secundum data a tenentibus contrariam positionem forma corporeitatis, quæ est imperfectissima formarum, potest ipsam primam materiam nullo alio mediante in actum reducere. Ergo multo fortius forma perfectior, scilicet anima, hoc idem poterit facere per se ipsam. — Præterea, licet una forma substantialis differat ab alia, secundum quod una habet plures et nobiliores virtutes quam alia; tamen in hoc omnes formæ naturales conveniunt, quod scilicet secundum suam essentiam quælibet earum est actus tantum. Sed nulla forma substantialis unitur materiæ nisi per essentiam. Ergo qua ratione prima forma potest uniri immediate primæ materiæ, eadem ratione et ultima, cum non fiat unio ratione alicujus perfectionis vel nobilitatis secundæ, sed ratione essentiæ, eo quod secundæ perfectiones præsupponunt primam.

Septimo ex ratione essentialis unionis. Si enim anima unitur materiæ primæ mediante forma corporeitatis, tunc aut inter animam et corporeitatem illam est unio essentialis aut accidentalis. Si essentialis, ergo nunquam poterunt ab invicem separari nisi per corruptionem utriusque, si utraque sit corruptibilis, vel alterius tantum, si una sit incorruptibilis. Quare post separationem animæ a materia equi nunquam remanebit ibi corporeitas ; quod est contra tenentes hanc positionem. Si autem accidentalis, sequitur quod etiam accidentaliter (1) illæ formæ uniantur materiæ; et ita totum erit unum per accidens. Nam quæ sunt unum accidentaliter inter se, non possunt esse tertio (2) essentialiter unum, secundum sententiam Philosophi.

Octavo ex conditione corporeitatis. Si enim dicatur, quod forma ultima unitur primæ materiæ mediante forma corporeitatis, tunc *aut* corporeitas est eadem specie in omnibus, puta in aere corrupto et in igne generato ex aere vel in elementis et in mixto ex elementis; *aut* non. Si est ejusdem speciei, aut ex materia constituet corpus mathematicum; et hoc est impossibile, quia tunc illa forma non esset naturalis, sed mathematica; aut constituet corpus naturale; et tunc oportebit necessario quod illud corpus sit actu affectum qualitatibus activis et passivis. Vel si hoc nolint concedere, ad minus oportet dicere, quod non constituat corpus vivum;

(1) *Flor. et Par. omitt.* Quare... formam.

(1) *Par.* accidentaliter unitur illa forma.
(2) *Par.* in tertio, *Flor.* tertium.

alias omnia corpora essent viva et animata. Adveniente ergo anima vegetativa vel sensitiva, aut manet idem corpus quod prius, aut non, sed corrumpitur illa corporeitas. Si corrumpitur, ergo anima superveniens invenit materiam primam nudam, et per consequens ei immediate unitur. Si autem non corrumpitur, sed potius manet ibi eadem forma corporeitatis; oportet quod maneat ibi idem esse quod causabatur a forma illa; sed illa forma, ut dictum est, constituebat corpus non vivum: ergo etiam post introductionem animæ manet non vivum. Sed per animam illud corpus efficitur vivum. Ergo manente non vivo efficitur vivum; quod est impossibile, sicut quod album fiat nigrum manente (1) albo, et quod frigidum fiat calidum manens frigidum. — Et præterea, si est ejusdem speciei forma corporeitatis in omnibus, aut est forma accidentalis aut substantialis. Si accidentalis, ergo accidens præcedit substantiam in actu; quod est impossibile. Si substantialis, cum omnis forma substantialis, etiam quantumcunque imperfecta, secundum suam substantiam sit actus, ut supra ostensum est; actum autem formaliter conjungi potentiæ impossibile sit, quin det esse actu — sicut albedinem impossibile est conjungi subjecto formaliter, quin faciat ipsam actu album —; oportebit quod ipsum faciat materiam illam actu corpus. Et cum corpus physicum esse non possit, quin in ipso sint contrarietates activarum et passivarum qualitatum; oportebit quod ipsum sit talibus qualitatibus affectum, et ita per consequens, forma adveniens unietur corpori existenti in actu. Sed de hoc inconveniente non sit cura ad præsens.

His ergo sic suppositis quæratur, utrum illa corporeitas sit *eadem specie* cum omnibus formis rerum naturalium substantialibus (2). Si dicatur quod sic, sequetur quod duæ vel plures formæ ejusdem speciei sint in eadem materia; quod est impossibile, puta duæ albedines vel duæ rubedines. Sequitur etiam quod frustra sit alia forma inducta in materiam, cum non sit alia ab ea nisi in numero; et ulterius quod ipsa ultima non det aliquam aliam essentialem perfectionem nisi corporeitatem: quia formæ ejusdem speciei et diversæ numero eundem effectum substantialem causant. Sequitur etiam ulterius, quod sicut corporeitas uniebatur immediate primæ materiæ, ita et forma ultima, cum sit ejusdem speciei; quæ omnia sunt impossibilia. — Si autem dicatur quod *non* sint *ejusdem speciei;* tunc cum diversæ formæ specie accipiantur penes oppositas differentias formales, sicut patet de rationali et irrationali, et de homine et asino; et ad oppositas formas vel quocunque modo specie diversas requirantur necessario diversæ contrarietates et diversæ proportiones qualitatum in materia: sicut videmus, quod forma ignis requirit calidum et siccum in excessu, et forma aeris calidum et humidum temperatum; oportebit quod supervenientibus formis substantialibus materiæ, sint ibi contrariæ proportiones et contrarietates in materia: ut puta, quod adveniente forma ignis sit ibi calidum et siccum in excessu; et si forma corporeitatis ibi maneat adveniente tali forma, ex quo forma corporeitatis non est ejusdem speciei, oportebit quod sint ibi diversæ et oppositæ contrarietates et proportiones qualitatum secundum exigentiam illius formæ, quæ est corporeitas. Ac per hoc erunt oppositæ contrarietates et proportiones qualitatum in eodem: ita quod eadem materia, quæ est temperate calida et humida, eo quod talem dispositionem exigat forma corporeitatis (hoc enim modo, gratia exempli, supponatur), et postea, adveniente forma ignis, fiat in excessu calida et sicca; et ita una et eadem materia seu res simul erit et calida et humida temperate, et calida et sicca in excessu; quæ omnia manifestam continent falsitatem.

Neque enim potest dici, quod maneat

(1) *Par.* manens album.
(2) *Par.* substantialium.

forma corporeitatis et corrumpantur contrarietates et qualitates eam consequentes ; eo quod impossibile est formam secundum esse physicum remanere in materia corruptis propriis dispositionibus. Unde vel oportet dicere, quod forma corporeitatis corrumpatur, et ita ultima forma immediate uniatur primæ materiæ ; vel quod eidem materiæ insint oppositæ contrarietates, ut dictum est. Ex quo patet quod nullo modo potest dici, quod forma uniatur materiæ primæ mediante corporeitate, si corporeitas sit eadem specie in omnibus (1) et in generato et in corrupto. — Et præterea, si dicatur, quod forma corporeitatis non sit eadem specie in omnibus, sed diversa in diversis ; tunc aut forma corporeitatis erit eadem specie cum forma ultima substantiali, aut diversa. Si *eadem*, sequuntur inconvenientia superius tacta : scilicet quod duæ formæ ejusdem speciei sint in eodem subjecto ; et quod frustra inducta fuerit ultima forma, cum prius esset ibi alia eadem specie. Si autem sint *diversæ* specie forma corporeitatis et ultima forma substantialis, tunc aut introducitur ante adventum formæ substantialis aut post, aut simul. — Si *ante*, puta quod quando ex aere generatur ignis, corporeitas ignis introducatur ante adventum formæ ignis ; tunc ad introductionem talis corporeitatis aut cedit forma aeris aut non. Si corrumpitur, ergo materia aliquando erit sub corporeitatis forma solum, ita quod sub nulla alia ; quod etiam ipsi qui tenent hanc positionem, reputant impossibile. Similiter etiam sequitur, quod sit aliquid completum actu subsistens in natura et hoc aliquid, et per consequens quod nullam aliam formam substantialem possit recipere ; hoc enim omnes concedunt esse impossibile, scilicet quod aliquid per se subsistens non corruptum in aliam speciem transeat, vel ad ejus veniat compositionem. — Si autem dicatur, quod manet forma aeris, tunc manebit etiam corporeitas conveniens formæ aeris ; et ita erunt ibi duæ formæ corporeitatis, scilicet aeris et ignis ; quod est impossibile, eo quod vel ambæ unirentur immediate materiæ primæ ; quod non est intelligibile ; vel una mediante alia ; et tunc sequerentur inconvenientia supposita ; et quia sic essent duo corpora in eodem loco ; quæ omnia sunt absurda. — Si autem dicatur, quod forma illa corporeitatis introducatur *simul* cum ultima forma substantiali, cum istæ formæ sint diversæ specie, ut dictum est, sequetur quod unus motus numero in uno et eodem instanti terminetur ad diversas formas specie ; quod est impossibile. — Si autem dicatur quod illa corporeitatis forma introducatur *post* introductionem formæ substantialis ; sequetur *primo* quod cum corporeitas secundum istos non sit nisi a forma corporeitatis, et esse substantiale, puta vivum vel animatum, sit ab anima : quod sit aliquando homo (1) sine corporeitate aliqua et sine carnibus et ossibus ; quod a sæculis non est auditum. — Relinquitur ergo quod forma ultima non uniatur materiæ primæ mediante corporeitate ; et quod ipsa corporeitas, secundum quod dicit substantiam et corporeitatem physicam, non sit nisi ab una et eadem forma, quæ dat etiam ultimum complementum et esse substantiale.

Ultimo potest ostendi, quod non solum nulla substantialis forma potest esse medium in tali unione, verum etiam universaliter, quod nulla dispositio seu accidens aliquod vel aliquid simile accidenti ; et hoc ex natura esse substantialis. Nam cum materia non fiat actu ens nisi per esse substantiale, esse autem substantiale non sit nisi a substantiali forma ; impossibile est quod aliquod accidens in materia præcedat ipsam substantialem formam, quod sit medium in ipsa unione. Alias sequeretur quod non ens esset subjectum accidentium, et quod

(1) *Par.* in omnibus generatis et corruptis.

(1) *Par.* animal.

materia ante esset accidentalibus formis affecta, quam esset vel rationem entis haberet ; quod est impossibile. Quare simpliciter dicendum est secundum (1) sententiam gloriosi doctoris Sancti Thomæ de Aquino, quod etsi aliquæ dispositiones præcedant in materia formam substantialem ; quia tamen illæ sunt imperfectæ, nec sunt inductæ ut sint, sed ut disponant ad esse : adveniente forma perfecta et ultima omnes necessario cedunt et corrumpuntur, ita quod ipsa ultima forma virtute in se continens omnes illas quæ præcesserunt per modum dispositionum, immediate, nulla scilicet forma substantiali media, nec mediante aliqua dispositione vel aliquo accidente, sed per suam essentiam essentiæ primæ materiæ essentialiter et immediate conjungitur, sicut cera figuræ.

Ad primum dicendum, quod materia prima de se nullam habet perfectionem vel actum ; sed quantum est de se, est ad omnes in potentia. Actus autem sive perfectio in ipsa materia causatur a forma. Et ideo, cum secundum naturam minus perfectum includatur in magis perfecto, quantum ad id quod perfectionis est in eo : sicut parva lux in magna et pars in toto ; inde est quod secundum naturam nunquam aliquod perfectibile potest recipere majorem perfectionem, quin etiam recipiat minorem. Minoris autem perfectionis collatio non oportet ut intelligatur ab alio et alio fieri, sed ab eodem, a quo et major confertur ; nec prius secundum tempus, sed solum secundum naturam originis : sicut videmus in totis potestativis, quibus maxime ipsæ formæ assimilantur, quod potestas militis est imperfectior quam illa quæ est ducis ; et ideo potestas militis est in duce quantum ad id quod perfectionis est in ipsa. Similiter potestas ducis est minor quam illa quæ est regis ; et ideo potestas ducis est in rege. Nec est possibile ut aliquis habeat potentiam ducis quin habeat illam militis, nec potentiam regis quin in ipso præsupponatur potentia ducis. Sed tamen propter hoc non oportet quod rex primo fuerit dux et postea rex, vel quod alia sit potestas a qua potest quod potest rex, et alia a qua potest quod potest dux : eo quod illa ducis et militis virtute continetur in una potestate regis, licet secundum intellectum et naturam præintelligatur in ipso rege minor potentia majori, sicut pars toti, et imperfectum perfecto. Et secundum hunc modum intelligitur, quod materia sit in potentia ad formas alias mediantibus illis elementorum : non quia ordinatim diversas formas substantiales recipiat, sed quia materia prima non recipit id, quod est proprium perfectioris formæ nisi mediante eo quod est imperfectioris, cujusmodi sunt formæ elementorum, licet tam majorem quam minorem perfectionem ab eadem forma recipiat. Unde propter hoc non sequitur quod forma ultima uniatur mediantibus formis elementorum, sed potius quod nulla forma substantialis possit dare materiæ aliquod esse perfectius, puta sentire vel vivere, nisi etiam intelligatur illa eadem forma dare sibi esse minus perfectum, puta corporeum, et calidum et frigidum et hujusmodi : in quibus virtute consistunt elementa, ut supra dictum est : puta sicut potestas imperialis non confert homini regiam dignitatem, nisi præintelligatur ei conferre etiam dignitatem ducis ; et sicut nullus potest ferre centum libras, nisi præintelligatur posse ferre duas. Sic enim nec anima confert materiæ esse sensitivum, nisi præintelligatur ei conferre esse corporeum, ut dictum est. Sed tamen hoc non est nisi secundum prioritatem quæ attenditur in natura originis, non secundum prioritatem quæ attenditur secundum tempus vel secundum diversitatem formæ. Unde patet quod qui sic arguit, non intelligit propositiones quas inducit.

Ad secundum dicendum, quod sicut docet Philosophus in 8. *Metaphys.* (*text.* 15 ; l. 7, c. 6), nihil est causa unionis

(1) Secundum... Aquino ; *hæc verba desunt in Flor. et Par.*

materiæ cum forma nisi agens specificum et agens universale, quæ præparant et dividunt coaptando (1) diversis formis diversas partes materiæ. Et hoc quidem facit per motum. Et ideo, cum motus requirat corpus actu, cum sit accidens, dico, quod quando materia ab agente naturali dividitur in diversas partes, est sub diversis formis et dimensionibus quantitatis : sicut patet quod animali per motum generationis præparatur debita et distincta pars materiæ per decisionem seminis ab ejus substantia. Sed tamen hoc non est quia quantitas dimensionum sit principium effectivum divisionis materiæ vel introductionis seu unionis formæ ; sed potius hoc convenit per accidens, in quantum scilicet, cum materia sit ens in potentia, nec esse neque motui subjici potest, nisi sit actu sub aliqua forma. Unde patet quod argumentum nihil valet. Cum enim nulla actio vel passio vel operatio possit fieri circa materiam quin sit actu, et per consequens quin sit affecta aliqua qualitate ; posset similiter aliquis dicere, quod qualitas est principium unionis materiæ cum forma, et principium omnium aliorum. Similiter etiam, cum materia creari non potuerit, nisi in quantum habet esse sub forma, eo quod terminus creationis est ens actu ; possemus etiam dicere, quod principium creationis materiæ fuit forma, et quod Deus non per se immediate, sed mediante forma materiam creavit ; quæ omnia sunt falsa.

Ad tertium dicendum, quod aliud est formam introduci in materiam, et aliud est ipsam uniri materiæ. Nam sicut patet aliqualiter ex supra dictis, licet forma uniatur materiæ primæ, tamen id ex quo aliquid generatur, oportet esse aliquid in actu : sicut materia, ex qua generatur ignis, ante introductionem formæ ignis semper oportet quod sit sub aliqua alia forma, sive aeris sive cujuscunque alterius. Cujus ratio est, quia cum materia sit ens in potentia, nunquam potest inveniri denudata omni forma. Et ideo, cum forma ignis non possit introduci in materiam aeris, nisi sit disposita ad formam ignis ; oportet ut materia illa disponatur. Ex quo patet quod ad introductionem formæ necessario requiruntur aliquæ dispositiones mediæ. Sed tamen ad unionem formæ cum materia impossibile est aliquod medium concurrere. Nam cum illæ dispositiones sint quasi quædam via ad substantialem formam, ideo sicut in termino cessat via, ita adveniente forma substantiali cedunt dispositiones illæ. Unde non sequitur quod frustra laboraverit natura. Nam sicut ad terminum non potest perveniri nisi per viam, et tamen via cessat in termino ; ita forma nunquam posset introduci nisi ex virtute illarum dispositionum ; et tamen adveniente forma cedunt ; nec fuerunt frustra, cum assecutæ sint finem, ad quem erant, scilicet introductionem formæ.

Ad quartum dicendum, quod res non dicitur esse magis composita una quam alia solum quia in ea sint plures formæ, sed potius quia in ipsa sunt plures perfectionis gradus. Et hoc dico in rebus corruptibilibus, in quibus propter earum imperfectionem ad multiplicationem perfectionum sequitur compositio et simplicitatis minoratio. Nam omnis forma secundum essentiam est principium immediatum essendi et radix prima omnium potentiarum suarum. Ipsæ autem potentiæ ejus sunt immediatum principium operandi. Et ideo, cum essentia secundum naturam non deficiat in his, quæ necessario exiguntur ad operationes diversas suarum potentiarum, eo quod omnis essentia suæ proportionatur virtuti ; oportet, cum ad diversas potentiarum operationes diversæ requirantur in materia dispositiones, quod ipsa essentia diversas partes materiæ in diversis constituat perfectionum gradibus : ut scilicet quasdam constituat in esse carnis, quasdam in

(1) *Par.* coaptando vel inclinando.

esse nervi, et sic de aliis, secundum quod virtutum ejus diversitas requirit. Neque propter hoc sequitur quod non sit ibi unum esse substantiale, sed potius quod sint ibi diversæ perfectiones unam formam et unum esse substantiale consequentes : sicut nec rex, licet habeat omnium principum dignitates et gradus, potest dici quod non sit unus princeps, sed plures ; sed potius debet dici quod rex ab una sola potestate, quæ scilicet est potestas regia, habeat unum esse et unus sit princeps ; ad quod tamen esse multæ aliæ perfectiones consequuntur.

His ergo sic præmissis, quando dicitur, quod anima vel quævis alia forma unitur immediate materiæ primæ etc., dicendum, quod si intelligatur de ipsa animæ intellectivæ essentia vel cujuscunque alterius formæ, non solum verum, sed etiam necessarium est quod immediate primæ materiæ uniatur. Si autem intelligatur de ipsa potentia intellectiva, dicendum, quod non sequitur, quia illa secundum Philosophum nullius partis corporis est actus. Si autem quæras de aliis potentiis, utrum scilicet uniantur materiæ primæ, dicendum quod non; sed potius uniuntur diversis partibus materiæ in diversis jam perfectionum gradibus constitutis per ipsam animæ essentiam præparantem debitum esse et diversum in diversis partibus materiæ suis diversis virtutibus vel potentiis. Unde quando dicitur, quod tunc omnis res naturalis erit sola nuda materia cum forma ; patet quod hoc argumentum nihil valet nec quoad apparentiam nec quoad essentiam. Multum enim rudis est qui nescit, quod forma in naturalibus dat aliquod esse naturale et reale ipsi materiæ. Ex materiæ enim et formæ conjunctione resultat realis quædam natura compositi, quæ nec est materia nec est forma, sed aliquid ab his causatum. Propter quod etiam Philosophus in fine 7. *Metaphys.* (*text.* 60; l. 6, c. 17), ubi quærit, quid sit ipsa rei quidditas, dicit, quod non est aliquod elementorum componentium rem, sed aliquid resultans ex eis. Unde non sequitur, si forma immediate unitur materiæ primæ, quod res non sit nisi materia nuda cum forma, sed potius quod sit aliquid ex utriusque compositione resultans, puta corpus animatum rationali anima. Imo etiam tenendo quod anima uniretur materiæ primæ mediante corporeitatis forma, adhuc stultum et puerile esset dictum, quod homo nihil esset aliud nisi anima et materia prima et forma corporeitatis : quia cum forma dans esse corporeitatis ipsi corpori non sit corpus, sicut nec forma dans esse carnis est caro, sequeretur quod in homine non esset nec corpus nec caro, sed quod esset solum materia prima, et forma corporeitatis, et forma carnis, et anima; quæ omnia sunt ridicula. — Posset autem ista consequentia tolerari forte in artificialibus, in quibus formæ sunt accidentia, et per consequens nullum dant esse substantiale : ut dicamus, quod domus substantia nihil est aliud quam lapides et ligna et cæmentum sic ordinata; licet etiam ista locutio secundum Philosophum in 7. *Metaphys.* (*text.* 24 ; l. 6, c. 7) sit (1) falsa, ubi expresse dicit, quod non debemus dicere, quod domus sit lapides vel lateres, sed lapidea vel lateritia. Unde etiam non sequitur, quod una res non sit magis compositum quam altera, cum major compositio non attendatur in multitudine formarum solum in rebus corruptibilibus, ut dictum est, sed etiam in multitudine perfectionum. Unde patet quod argumentum rude habuit fundamentum.

Ad quintum dicendum, quod unumquodque in tantum est unibile alteri, in quantum est in potentia ad illud ; et similiter unumquodque in tantum reducit aliquid in actum, in quantum est actu. Et ideo, cum forma secundum essentiam suam sit actus, et materia secundum essentiam suam sit potentia, nihil requiritur disponens materiam vel disponens formam per modum medii habilitantis et

(1) *Flor. et Par.* sit impropria.

conjungentis ipsa ad invicem; sed se ipsis disposita sunt. Unde quod dispositiones inducantur in materiam, hoc non est quia essentia primæ materiæ de se non sit unibilis formæ; sed quia, ut dictum est, ante generationem materia est sub forma contrarii, nec potest illa abjici ac per hoc alia introduci, nisi materia ad contrarium disponatur. Unde patet quod dispositiones necessariæ sunt ad introductionem formæ, et non ad unionem.

ARTICULUS III

UTRUM NON REMANENTIBUS FORMIS ELEMENTORUM IN MIXTO POSSINT REMANERE ALIQUÆ QUALITATES VEL VIRTUTES ELEMENTORUM EÆDEM NUMERO.

Ad tertium (1) sic proceditur. Videtur quod corruptis in mixto elementorum formis possint remanere aliquæ qualitates eædem numero in generato et corrupto.

1. Dicit enim Philosophus in 2. *de Generat.* (*text.* 25; c. 4), quod in habentibus symbolum facilior est transmutatio. Cujus rationem assignans dicit, quod non est tanta contrarietas; ubi etiam dicit, quod communia manent. Sed multa inveniuntur communia in generato et corrupto, sicut corporeitas, diaphaneitas et multa hujusmodi. Ergo aliqua accidentia manent ibi eadem numero.

2. Præterea, quidquid non habet contrarium, in illud non potest esse transmutatio. Sed hujusmodi communia non habent contrarietatem in generato et corrupto, quin potius habent similitudinem. Ergo in ipsis non erit transmutatio.

3. Præterea, cum in generatione concurrant et abjectio et introductio, aut in eodem instanti una forma abjicitur et alia introducitur, aut in alio et alio. Si in eodem, ergo cum corruptio terminetur ad non ens, generatio autem ad ens, simul in eodem instanti aliquid erit ens et non ens. Si autem in alio et alio, cum inter quælibet duo instantia cadat tempus medium, ex quo terminus corruptionis est non ens, vel oportet dicere quod in illo medio tempore materia sit absque aliqua forma, quod est impossibile; vel quod ibi remaneant aliqua accidentia cum ipsa corporeitate.

4. Præterea, sensus non decipitur in proprio objecto. Sed nos videmus ad sensum, quod quædam accidentia remanent in mortuo eadem, quæ fuerunt in corpore vivo, sicut lineamenta et figura et hujusmodi. Quare oportet concedere, quod ibi sint.

5. Præterea, tam unio quam introductio formæ in materiam secundum sententiam Philosophi in 8. *Metaphys.* est per actionem agentis; sed cum actio agentis sit accidens, requirit subjectum aliqualiter in actu: quare necessario oportet dicere, quod remaneat ibi corporeitas cum aliquibus aliis accidentibus.

6. Præterea, idem videtur ex actione qualitatum elementarium.

In contrarium est: 1. quia cum ratio suppositi in materia causetur ex forma substantiali, oportet ut per separationem formæ substantialis a materia corrumpatur suppositum seu individuum. Sed destructa prima substantia, quæ hoc nomine suppositi vel individui appellatur, impossibile est aliquid aliorum remanere, secundum Philosophum in *Prædicamentis.* Ergo impossibile est ut in generato et corrupto aliquod accidens maneat idem numero.

2. Præterea, principio mutato necesse est principiata mutari. Sed diaphaneitas et corporeitas et hujusmodi causantur a composito, quia nec materia nec forma per se alicujus accidentis causa esse potest. Ergo oportet necessario ut omnia illa mutentur.

3. Præterea, raritas et densitas sunt primæ dispositiones et qualitates materiæ, ac per hoc ad mutationem illarum oportet mutari omnes alias qualitates. Sed

(1) *Edit. Ven.* quæst. 17.

illæ mutantur, ut per se patet. Ergo et omnes aliæ.

Respondeo dicendum, quod cum omne accidens a substantia suæ naturæ trahat originem, et sui esse conservationem, eo quod accidentis esse est inesse, secundum Boethium et Philosophum ; ex quo per corruptionem substantia rei corrumpitur, impossibile est omnino ut aliqua forma vel aliquod accidens seu aliqua dispositio eadem numero maneat in generato, quæ fuerat in corrupto.

Nam cum forma substantialis immediate uniatur materiæ primæ, ut supra ostensum est, materia prima autem de se sit sola potentia ; oportet ut omnis res ab ipsa forma substantiali et suum esse habeat et suæ quidditatis naturam. Et cum omne quod subsistit in (1) natura, subsistat per hoc quod ejus essentia est perfecta per esse, oportet ulterius ut rationem suppositi vel subjecti et subsistentis (2) in actu acquirat a forma. Quare cum in generato et corrupto sit alia et alia substantialis forma, oportet dicere, quod sit ibi aliud et aliud suppositum vel subjectum. Et cum omne quod fit, fiat ex contrario, secundum Philosophum in 1. et in 5. *Phys.;* ea autem quæ sunt in eadem specie, impossibile sit ad invicem contrarietatem habere; sequitur ulterius quod generatum et corruptum habeat rationem non solum diversorum numero verum etiam diversorum in specie subjectorum. Quare si ibidem maneret aliquod accidens idem numero, sequeretur *primo* quod accidens transiret de subjecto in subjectum, subjectum dico diversum specie; quod est impossibile. *Secundo* vero, cum accidens sit dispositio substantiæ, sequeretur quod eadem dispositio numero esset oppositorum et diversorum in specie. Quæ cum sint impossibilia, dicendum simpliciter, quod nihil in generato et corrupto potest idem numero remanere.

Ad primum dicendum, quod elementa non dicuntur habere symbolum ideo, quia aliqua forma, in qua conveniunt, non destruatur ; sed quia minor est contrarietas contrarii ad medium quam contrarii ad extremum, ideo facilior transmutatio, eo quod non oportet quod sit aliquid per se corrumpens, sed corrumpitur solum per accidens illud commune vel symbolum ; et quando dicitur, quod manent communia, verum est eadem specie, sed non numero, quia hoc est impossibile.

Ad secundum dicendum, quod illa propositio tenet in his in quæ per se aliquid mutatur (1) vel in quæ per se corrumpitur. Hujusmodi autem sunt communia ; nec per se corrumpuntur, sed per accidens, ut dictum est; nec in ea aliquid per se mutatur.

Ad tertium dicendum, quod circa istud argumentum diversæ dantur solutiones. Sed omissis opinionibus aliorum et earum improbationibus, dicendum secundum sententiam Philosophi in 8. *Phys.* (*text.* 69; c. 8), quod cum tempus non componatur ex instantibus, sicut inter lineam et punctum nullum est medium, ita nec inter tempus et ipsum nunc. Et ideo quandocunque ex aliquo corrupto aliquid generatur, materia in ultimo instanti est sub forma nova, in toto autem præcedenti tempore est sub forma abjicienda. Unde sicut non est medium inter nunc et tempus, ita nec inter abjectionem unius formæ et introductionem alterius. Unde, quando dicitur, quod vel in alio vel in eodem instanti, dicendum, quod cum in mutationibus subitis proprie non sit fieri, sed factum esse, si generatio et corruptio proprie et stricte sumantur prout sunt mutationes, dico, quod introductio et abjectio prout sonant fieri vel motum, nec sunt in eodem instanti nec in diverso, sed in tempore; si autem sumantur prout dicunt mutationes subitas, sic in eodem instanti est abjectum esse et introductum esse. Et hoc non est inconveniens, cum ipsa abjectio unius

(1) *Par.* materia.
(2) *Par.* subsistentiæ.

(1) *Flor. et Par. omitt.* vel in quæ per se corrumpitur.

sit introductio alterius.—Et quando dicitur, quod termini sunt oppositi, scilicet ens et non ens ; dicendum, quod licet sint oppositi, non tamen respectu ejusdem, et non possunt simul esse. Nam quando ex aere factus est ignis, corruptio terminatur ad non aerem, generatio autem ad ignem. Similiter autem eadem materia et est non aer et est ignis; propter quod etiam dicit Philosophus, quod semper materiæ est annexa privatio. Nec est intelligendum, quod licet corruptio aeris terminetur ad non aerem, non terminetur ad non ens simpliciter, vel quod remaneat ibi aliqua forma. Nam cum forma aeris uniatur immediate primæ materiæ, idem est terminari ad non aerem, quod ad non ens simpliciter. Quod autem illud non ens simpliciter in eodem instanti per aliam formam fiat et factum ens actu sit — quia idem est ibi fieri et factum esse — ; hoc est per accidens, in quantum alia forma est introducta, eo quod corruptio unius est generatio alterius. Non autem dico « per accidens », quia non per se intendatur ab agente, sed quia non ex virtute abjectionis formæ seu non entitatis dicitur quod determinata quædam alia forma, puta ignis, introducta sit.

Ad quartum dicendum, quod objectum

proprium sensus visus est color. Ille au-
proprium sensus visus est color. Ille au-

Ex hoc autem potius haberetur, quod non remaneret ibi identitas formarum, quam contrarium. Forma vero substantialis, et idem et diversum potius pertinent ad intellectum quam ad sensum; et ideo utrum hæc sint eadem numero vel non, non est sensus judicare, sed intellectus.

Ad quintum dicendum, quod unio formæ cum materia non est actio agentis proprie loquendo, sed est effectus vel terminus actionis ipsius; actio autem ejus præcedit unionem tamquam causa effectum : et ideo, cum ante ultimum instans unionis materia sit sub actu formæ abjiciendæ, non est inconveniens in ipsa fundari et recipi actionem agentis. — Quodsi dicatur iterum de unione, quod est accidens ; dicendum, quod unio cum sit subita mutatio, in ipsa est idem uniri et unitum esse; tale autem accidens fundabitur in ipsa substantia jam unita, sicut et creatio in creatura.

Ad sextum dicendum, quod ex hoc non concluditur identitas numeri, sed speciei (1).

(1) In editione Parisiensi subjungitur : « Et sic « cum laude Dei finiuntur quæstiones de formis, « qui sit benedictus in sæcula sæculorum. Amen. »

QUÆSTIO DE PRINCIPIO INDIVIDUATIONIS [1]

CFR. SUPRA IN METAPHYSICA Q. 24, A. 3 ET 4.

[ART. I. QUODNAM SIT PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS IN REBUS CORPORALIBUS.]

I. Quæstio est, utrum principium individuationis sit *materia* in corporalibus.

Et videtur quod non.

1. Nam, sicut dicit Richardus, in substantiis spiritualibus et corporalibus est individuatio per qualitates ; sed qualitas est accidens : ergo etc.

2. Præterea, id quod est unicum et indivisum, non potest esse principium individuationis ; sed materia est hujusmodi : ergo etc.

3. Præterea, Philosophus dicit 2. *Phys.* (*text.* 76 ; c. 8), quod diversitas secundum materiam est propter diversitatem quæ est secundum formam ; ergo forma est principium individuationis.

4. Præterea, secundum Boethium diversitas quæ est secundum genus, dividitur contra diversitatem secundum numerum ; sed diversitas generum est quorum non est una materia : ergo diversitas secundum numerum est quorum est una materia ; igitur materia non est principium individuationis.

5. Præterea, illud quod dat diversum esse actu, est tota causa individuationis ; sed forma est hujusmodi : ergo etc.

6. Præterea, cum individuatio sit quædam rei determinatio, illud videtur esse principium individuationis, quod est principium determinationis. Sed principium determinationis est differentia substantialis ; quod patet, quia per differentias contrahuntur genera, a quibus inchoatur determinatio. Ergo differentia substantialis est principium individuationis.

7. Præterea, si materia est causa individuationis : aut sibi, quod esse non potest, quia ipsa secundum se non est individuum ; aut formæ, quod non est possibile, quia ab eo a quo res habet esse habet individuum esse ; sed materia non est causa existendi formæ, imo e converso : ergo ; neque etiam composito, quia in composito non est nisi forma et materia tamquam principales partes.

8. Præterea, materia de se sive secundum se considerata est punctualis et indivisibilis ; ergo non est causa diversitatis numeralis.

Sed contra est : 1. quia videtur quod materia sit tota causa individuationis per hoc quod dicitur in lib. *Phsyicorum*, quod materia est id per quod compositum habet quod sit tangibile et sensibile ; sed id per quod compositum est tangibile et sensibile, est causa individuationis : ergo.

2. Præterea, quod est causa diversitatis eorum quæ sub specie continentur, videtur esse causa individuationis ; sed materia est hujusmodi ; unde Philosophus dicit 7. *Metaphys.*, quod Callias et Socrates sunt diversi propter materiam ; et sic idem quod prius.

3. Præterea , illud videtur esse tota causa individuationis, ad quod individuatio sequitur de necessitate et universaliter, et a quo ejus oppositum de necessitate et universaliter removetur ; sed materia est hujusmodi ; cujus signum

(1) De hac quæstione, quæ probe est distinguenda ab *Opusc.* 29 Sancti Thomæ, vide ea quæ præfati sumus.

est, quia ad materiale esse sequitur universaliter et de necessitate individuatum esse, et removetur universaliter omne quod est ejus oppositum ; ergo etc.

4. Sed dices, quod materia est causa individuationis non tota, sed sine qua non. Sed contra, subtracta causa sine qua non, subtrahitur ejus effectus ; sed subtracta materia non tollitur individuatio ; quod patet, quia quædam sunt immaterialia, et tamen sunt individua : ergo materia non est causa individuationis sine qua non.

II. Sed contra videtur quod *forma* sit tota causa individuationis : —

1. quia dicit Philosophus in 2. *de Anima*, quod forma facit materiam hoc aliquid ; sed quod facit esse hoc aliquid facit esse individuum : ergo individuationis causa est forma.

2. Præterea, id quod finit et determinat communitatem alicujus, est principium distinctivum ; sed forma est hujusmodi ; constat enim quod forma determinat materiæ communitatem, et facit eam stare sub certa forma et sub certis accidentibus : ergo forma est principium distinctivum materiæ, et sic est individuationis causa.

III. Sed videtur quod *accidentia* sint tota causa individuationis.

Illud enim quod solum facit rem sensibilem, est tota causa individuationis ; sed res non est sensibilis nisi per qualitates, quia de rebus nihil accipit sensus nisi qualitates : ergo accidentia sunt tota causa individuationis.

Respondeo dicendum, quod de ratione *individui* duo sunt principaliter, scilicet quod sit *indivisum in se*, et *divisum ab aliis*. Ex primo enim habet quod dicat privationem divisibilitatis in partes subjectivas ; unde individuum dicitur quod non est multiplicabile in partes subjectivas sive in partes quantitativas. Unde ulterius habet ex hoc quod opponitur communitati *sive* non multiplicabili per tales partes, sicut est communitas naturæ divinæ respectu trium personarum ; *sive* multiplicabili per tales partes, sicut est communitas generis. Unde individuum est incommunicabile ; et ex hoc habet quod esse ejus non est per alia supposita ; et ideo oportet quod sit per se subsistens. Et quia hoc non potest esse nisi per complementum formæ determinantis, sequitur quod sit ulterius quid completum in natura determinata.

Ex eo vero quod est *divisum ab aliis*, rationem ejus oportet accipere secundum quod aliquid ab aliis dividi potest. Divisum secundum Boethium dicitur tripliciter : aut secundum genus aut secundum speciem aut secundum numerum ; et hic est triplex modus indivisionis. In individuo enim composito in genere substantiæ est tria considerare, scilicet materiam, formam, et compositum, quod substat accidentibus. Necesse est ergo hanc triplicem diversitatem reducere ad aliquod istorum trium, scilicet materiam, formam, vel compositum. Unde nomina omnium quæ ponuntur in linea prædicamentali ad hæc reducuntur, ut genus, species, et differentia. Nam nomen generis sumitur a materia, nomen differentiæ a forma, et nomen speciei a composito. Diversitas ergo generis, sive divisio quæ est secundum genus, reducitur ad materiam, quia genus sumitur a materia, et materia est causa diversitatis quæ est secundum genus. A parte enim materiæ accipitur diversitas generum in diversis prædicamentis, et etiam in eodem prædicamento, sed diversimode. Nam cum genus sit principium cognitionis, eo quod per ipsum datur definitio rei cognoscibilis, quæ quidem definitio secundum Philosophum datur cognoscendi gratia ; materia vero cum secundum se sit incognita, sed diversitas generis reducitur ad eam : oportet quod reducatur non secundum quod est incognita, sed secundum quod est cognoscibilis.

Est autem *materia cognoscibilis altero duorum modorum*, uno scilicet modo secundum analogiam ad formam, ut

dicitur 1. *Phys.* (*text.* 69 ; c. 7), alio modo per propriam formam expressam, et in natura determinatam. Et secundum hunc duplicem ipsius cognitionis modum accipitur diversimode diversitas generum primorum, id est decem prædicamentorum, est generum subalternorum in eodem prædicamento. — *Primo* ergo *modo* materia et cognoscibilis per analogiam ad formam. Nam sic se habet prima materia ad omnem formam, sicut lignum ad artem fabri lignarii ; et hoc modo secundum quod se habet in diversa analogia ad formas primorum, causatur diversitas generis in diversis prædicamentis, quia aliam analogiam habet ad substantiam ut ad id cujus est pars, aliam ad quantitatem sicut ad mensuram, aliam ad qualitatem sicut ad denominationem. Est enim materia pars substantiæ mensurata quantitate et denominata qualitate. Omnia autem alia accidentia recipiunt aliquam comparationem ad materiam, ratione cujus distinguuntur, et ipsa comparatur ad omnia genera sicut ad diversas formas, ex quarum analogia ipsa habet cognosci et distingui. — *Secundo* vero *modo* materia cognoscitur per propriam formam, quam habet, per quam habet esse in actu ; et hoc modo habet quod sit causa diversitatis generum in eodem prædicamento. Cum enim materia secundum se sit pura potentia, Deus autem purus actus, forma, quæ est perfectio ipsius materiæ et actus ejus, per quam habet materia cognosci, non est aliud nisi quædam similitudo actus primi. Nihil enim aliud est potentia recipere formam, quam participare similitudinem ipsius actus primi imperfectam, ut scilicet ipsum compositum ex materia et forma sit quoddam medium inter potentiam puram et actum purum.

Hæc autem similitudo non est omnino eadem in omnibus partibus materiæ, sed diversa in diversis, secundum diversos gradus naturæ : quia in quadam parte materiæ participat aliquid de similitudine ipsius actus ad solam subsistentiam, ut quando participat solum esse, et non vivere aut sentire, ut in lapide; in alia vero ad formam quæ est vitæ vel vivere vel animatum esse, ut in plantis; quandoque autem ad sentire, ut in brutis; quandoque vero ad intelligere, in hominibus. Iterum in quibusdam gradibus naturarum invenitur similitudo, et impressio primi actus recepta absque aliqua materia, ut in angelis; in quibusdam autem absque materia corruptibili, ut in superioribus corporibus; in quibusdam vero in materia corruptibili, ut in generabilibus.

Notandum ergo, quod in istis gradibus naturalium est talis ordo, quod in illis quæ communicant in materia, semper posterius et perfectius habet quidquid habet prius et imperfectius, et aliquid plus. Et hoc etiam tenet, si non communicant in materia, dummodo id quod habet prius et imperfectius, conditioni non repugnet perfectioris. Et ideo cum in diversis partibus materiæ inveniatur differens similitudo, seu impressio primi actus, et unus gradus abundet ab alio, et contineat ejus perfectionem, et plus, et alius consequenter deficiat ab eo in aliqua similitudine primi actus; necesse est quod in omnibus aliquid idem sit commune inter gradus, quod substernatur formis contrariis, ita quod in uno substernatur perfectioni, et in alio imperfectioni. Ex quo in gradibus naturarum invenitur communiter perfectio et imperfectio, abundantia et defectus : verbi gratia, corpus animatum quod est planta, deficit a corpore animato sensitivo quod est animal; et ex hoc oportet quod substernatur defectui et imperfectioni quæ est insensibilitas. Et idem corpus animatum in alio gradu, scilicet in animali, substernitur sensibilitati, quæ est perfectio; et sic de aliis. Et ideo id quod est commune, scilicet corpus animatum, quod utrique formæ substernitur, est ut genus respectu omnium naturarum participantium actualiter dictas formas.

Generaliter igitur tenendum est, quod

in omnibus his gradibus naturarum materia accepta cum communi forma, seu similitudine primi actus, constituit genus. Verbi gratia, materia accepta cum forma, vel potentia cum actu, facit hoc genus quod est substantia; hæc autem cum corporeitate facit genus quod est corpus; hæc autem cum anima facit corpus animatum ; et hæc cum sensitivo facit genus quod est animal.

Secundum ergo hunc processum, manifestum est quod id quod est posterius, forma est respectu prioris, et plus recipit de similitudine primi actus; et id quod est prius, est materiale respectu sequentis, et in ipso, loquendo physice, materialiter continetur. Et quia logicus de materia non curat, eo quod solum formale considerat; ideo ponit, omnia ista genera in uno genere convenire, et nullo modo genere differre. Sed quia physicus considerat materiam simul cum forma, et videt, quod materia secundum diversas partes diversis perfectionibus informatur; et iterum videt, quod aliqua similitudo, et impressio actus recipitur in materia quæ est in potentia ad *formam*, aliqua autem in materia quæ est solum in potentia ad *ubi*, aliqua autem in nulla materia, ut in angelis; ideo dicit omnes illas naturas ad invicem genere differre. Et ideo aliqua dicuntur esse ejusdem generis secundum logicum, quæ non sunt ejusdem generis secundum physicum vel metaphysicum.

Patet igitur quod materia est principium et origo diversitatis generum in diversis prædicamentis, et etiam in eodem. Patet etiam quod licet genus non sit materia per essentiam (quia tunc non prædicaretur de specie, cum materia sit pars), tamen ratio generis sumitur ex eo quod est materiale in re, ratio vero differentiæ sumitur ab eo quod est formale, sive pertineat ad perfectionem sive ad imperfectionem, sive ad habitum sive ad privationem : quia ratio differentiæ ab illis formis accipitur quibus substernitur ipsum genus, ut jam ex dictis patet. Non enim anima rationalis est differentia hominis, cum de homine non prædicetur, sed animam rationalem habens, quod significat hoc nomen « rationale », cui animal substernitur, cum ejus opposita differentia: quia dicimus animalium aliud rationale, aliud irrationale. Et quia differentia adveniens generi constituit speciem, sicut forma materiæ, ideo diversitas specierum causatur ex diversitate differentiarum. Ex quo manifestum ex quod tam species quam differentiæ respiciunt id quod est formale in re, et inde originantur, genus autem respicit ipsam materiam.

Diversitas igitur numeralis in causa individuationis nec est tantum a materia, sicut quidam dicunt, nec tantum a forma, ut dicunt alii, nec tantum ex aliis accidentibus determinantibus, ut dicunt alii; ex utrisque tamen individuatio habet causam.

Sed circa hoc sciendum, quod cum quæritur quid sit principium individuationis, non quæritur tantum de principio materiali, quia individuatio habet principium effectivum, [*quod*] in artificialibus quidem est artifex, qui dividendo de uno ferro facit duo frusta ; in naturalibus autem generans, cum de sua substantia facit aliud, ipse est causa distinctionis. Habet etiam principium finale, et hoc est conservatio specierum : quia propter hoc est multiplicatio et distinctio individuorum, ut conservetur et salvetur esse specierum. Principium autem formale est ipsa forma terminans materiam. Materiale vero ipsa materia terminans formam. Manifestativum etiam sunt ipsa accidentia distinguentia ipsum ab aliis quantum ad apparentiam et aspectum.

Sed notandum, quod cum individuum sit quid completum in actu et subsistens, materia et forma, quibus constituitur in esse, erunt principia et causa individuationis. Sed quia nec materia per se et absolute sumpta et simpliciter potest esse pars hujus individui, sed hæc materia signata; et similiter nec forma simplici-

ter, sed in quantum hæc : ideo nec materia nec forma simpliciter acceptæ sunt principia individuantia, cum sint partes naturæ communis sive speciei, et non naturæ particularis. Et *licet* forma et materia mutuo se terminent, quia cum materia sit potentia ad plures formas, per hoc quod habet unum actum, jam non potest alium subire actum, nec etiam est in potentia ad formam jam receptam, et sic terminatur per formam ; similiter etiam cum forma secundum se sit multiplicabilis et receptibilis in multis, ex quo tamen jam est in materia, non potest in alia esse, et sic terminatur per materiam ;— *tamen* materia in eo quod materia, non terminat formam individuali terminatione, nisi sit *hæc* materia, nec forma in eo quod forma, terminat materiam individuali terminatione, nisi sit *hæc* forma ; et ideo hæc materia et hæc forma sunt principia individuationis.

Et quia materia non potest signari ut *hæc*, nisi in quantum est subjecta certis et signatis dimensionibus quantitativis — licet quidam dicant, quod indeterminatis et incertis — ; ideo primum et ultimum individuationis principium est materia non absolute accepta, sed signata ut *hæc*, in quantum scilicet stat sub certis et determinatis dimensionibus quantitativis. Unde et in resolutione ad hanc materiam, in quantum his dimensionibus subjecta est, est etiam devenire sicut ad primum individuationis principium mediantibus certis dimensionibus terminans communitatem hujus formæ, quam intellectus natus est pluribus suppositis attribuere. Et sic patet quod mediantibus iis dispositionibus et dimensionibus potest et hanc formam recipere et hæc accidentia, quæ se habent ad nostram apprehensionem ut signa, quibus mediantibus apprehendimus individuum.

Et per hoc patet, quid sit causa individuationis in substantiis materialibus.

Patet etiam per hæc responsio *ad* omnia *argumenta*, quæ omnia suo modo aliqualiter veritatem concludunt.

[Art. II. Quodnam sit principium individuationis in substantiis spiritualibus.]

Sed tunc videtur quærendum, quid sit principium individuationis in substantiis separatis. Nam videtur quod non sit ponere individuationem : —

1. quia, ut ex dictis patet, materia est principium individuationis subjecta dimensionibus ; ibi autem non est materia : ergo etc.

2. Præterea, sensus est singularium, et intellectus est universalium ; si ergo angeli essent individuati, non intelligerentur.

3. Præterea, in commento libri *de Causis* (c. 5) dicitur, quod intelligentia est finita superius in quantum recipit esse a Deo, infinita inferius, quia ejus esse non recipitur in materia. Ergo cum ejus esse non sit finitum per aliquid in quo recipiatur, non est individuatum.

4. Præterea, numerus causatur ex divisione continui, secundum Philosophum in 2. *de Anima* (*text.* 133 ; l. 3, c. 1) ; ubi ergo non est continuum, non est divisio, et per consequens nec numerus nec individuatio numeralis.

5. Præterea, nulla forma simplex potest dividi, ergo nec individuari ; sed angelus est forma simplex : ergo etc.

Sed contra : Actus sunt singularium ; sed angelis convenit agere (*Dan.* 7, 10 : « millia millium ministrabant ei » etc.) : ergo angeli sunt individui et singulares.

Respondeo dicendum, quod circa individuationem substantiarum spiritualium tam separatarum quam conjunctarum diversi diversimode dixerunt, sicut et de compositione earundem. Illi enim qui ponunt substantias separatas compositas ex materia et forma, dicunt, quod materia in eis est principium individuationis. Illi vero qui ponunt in eis compositionem ex supposito et natura, ipsum suppositum dicunt esse individuationis principium. Sed quia nec illam compositionem poni-

mus in eis, ideo aliter est dicendum de individuatione *angelorum*, scilicet quod individuantur ex eo quod sunt formæ simplices. Forma enim simplex individuatur se ipsa tamquam principio intrinseco : sicut si esset albedo simplex et separata, individuaretur se ipsa, quia esset una se ipsa. Ipsi etiam angeli tamquam effectivo principio individuantur ab ipsa divina sapientia diversas in eis gradus naturarum excogitante. Et hoc magis declaratur in commento super librum *de Causis*.

De individuatione autem *animæ* notandum, quod quidam dixerunt, quod anima individuatur a Deo tantum : quia, cum Deus sit immediatum productionis principium animæ, oportet quod sit immediatum principium omnium illorum quæ essentiam et perfectionem animæ consequuntur, ut quod sit incorporea, immortalis, individuata et hujusmodi. Unde sicut anima non habet immortalitatem a se, sed a Deo, quamvis per se, et de sua natura, et ex principiis propriis sit immortalis ; ita similiter a Deo habet quod sit individuata. Et hoc secundum istos videtur posse haberi ab Augustino in libro *de Spiritu et Anima*, ubi dicit, quod anima est substantia vivens, simplex, incorporea, et multa alia ponit ibi ; et postea addit : « hæc autem omnia ex eo, qui eam condidit, suscepit ». Et ita habet individuationem a Deo. Et hæc est opinio Rabbi Moysis.

Sed quod hoc non possit stare, videtur : quia principium individuationis oportet esse intrinsecum ; sed impossibile est quod Deus sit principium intrinsecum animæ vel alterius creaturæ ; et ita impossibile est quod anima individuetur a Deo tamquam a principio intrinseco suæ individuationis. Et propter hoc Avicenna dicit in 6. *de Naturalibus* (part. 5, c. 3 circa med.), quod quædam accidentia, quæ sunt nobis occulta, sunt in anima principium individuationis. Sed distinguitur de accidentibus. Sunt enim quædam accidentia, quæ se tenent ex parte formæ ; et hæc non sunt causa individuationis. Quædam autem, quæ se tenent ex parte materiæ ; et hæc sunt causa individuationis. Nam materia secundum ipsum non est causa individuationis. Cujus ratio est, quia materia secundum se considerata est universalis sicut forma ; non autem est de ratione universalis quod determinet et individuet, sed potius quod confundat ; et quia secundum ipsum est necesse quod accidentia sint causa individuationis principaliter, quæ quia non apparent ad oculum, dixit, quod erant nobis occulta. — Sed quod hoc sit impossibile, manifestum est, quia posterius non est causa prioris ; accidentia autem sunt posteriora individuis secundum Porphyrium (*Isag.* c. 7) ; licet enim res individua non habeat esse sine accidentibus, tamen naturaliter prior est. Et præterea, accidens non est causa substantiæ ; individuum autem dicit rei substantiam. Et iterum, principium individuationis oportet esse intrinsecum rei individuatæ. Item, si illa accidentia sunt occulta nobis, quomodo erunt causa ejus quod est manifestum nobis ?

Et propter hoc aliter dicendum est, scilicet quod principium individuationis animæ potest diversimode assignari secundum diversas rationes causarum. Nam loquendo de principio individuationis effectivo, sic Deus est principium individuationis in genere principii efficientis. Sed formaliter loquendo, res ipsa se ipsam individuat per modum principii formalis et essentialis. Materialiter vero loquendo, individuat eam corpus, non quod ipsa individuationem non habeat extra corpus, sed quia habitudinem et proportionem, et quandam inclinationem habet ad corpus, non quod hanc habitudinem habeat antequam corpori infundatur, cum non præcedat corpus, eo quod creando infunditur et infundendo creatur a Deo juxta indigentiam corporis informandi ; sed quia in creatione recipit et acquirit signatam et determinatam essentialem habitudinem ad corpus hoc,

quam etiam sibi retinet a corpore separata. Unde sicut anima humana accepta communiter non est unibilis nec unita naturaliter nisi humano corpori, ita nec *hæc* anima nisi *huic* corpori ex habitudine essentiali quam habet ad ipsum. Unde per hanc habitudinem dicitur individuata.

Ad primum ergo dicendum, quod materia subjecta dimensionibus est principium individuationis in substantiis materialibus. In angelis autem est aliud individuationis principium, cum sint immateriales, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod singularitas non impedit intelligibilitatem, sed materialitas. Et ideo, licet angeli sint singulares, sunt tamen intelligibiles, cum sint immateriales.

Ad tertium dicendum, quod intelligentia non dicitur infinita inferius, quia sit infinita secundum suum esse, sed quia ejus forma non est recepta in materia. Et ideo per hoc non concluditur, quin sit individuata.

Ad quartum dicendum, quod in angelis non est numerus qui est quantitas discreta causatus ex divisione continui, sed causatus ex distinctione formarum, prout numerus est de transcendentibus.

Ad quintum dicendum, quod in angelis non est in lividuatio per divisionem continui, sed per distinctionem formarum, ut dictum est ; et ideo ratio non procedit.

INDEX

QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM

QUÆ IN HAC QUARTA PARTE SUMMÆ PHILOSOPHICÆ

E D. THOMÆ DOCTRINA CONTINENTUR

IN LIBROS METAPHYSICORUM

QUÆSTIO I

*DE SCIENTA METAPHYSICA

Art. I. — *Utrum Metaphysica sit scientia 1
II. — *Utrum sit una vel plures. . . 3
III. — *Utrum sit speculativa. . . . 5
IV. — *Utrum sit sapientia. 6
V. — *Utrum sit de rebus a materia et motu secundum esse et rationem separatis 8
VI. - *Quod sit subjectum ejus . . . 11
VII. — *Utrum consideret omnes quidditates rerum in particulari. 19
VIII. — *Utrum demonstret per omnes quatuor causas. 21

QUÆSTIO II

*DE METAPHYSICA CONSIDERATA COMPARATIVE AD RELIQUAS SCIENTIAS

Art. I. — *Utrum Metaphysica sit rectrix et gubernatrix aliarum scientiarum 23
Art. II. — *Utrum Metaphysica ostendat *an sit* et *quid sit* de subjecto aliarum scientiarum. 25
III. — *Utrum Metaphysica consideret prima principia scientiarum omnium et demonstrationum. 27

QUÆSTIO III

*DE ENTE IN COMMUNI

Art. I. — *Utrum ens prædicetur univoce an vero analogice an æquivoce de Deo et creaturis. . . . 30
II. — *Utrum ens prædicetur univoce an vero analogice an æquivoce de substantia et accidente. 34
III. — *Utrum conceptus entis sit præcisus a conceptu substantiæ et accidentis. 36

QUÆSTIO IV

DE FIRMISSIMO PRINCIPIO COGNITIONIS

Art. I. — Utrum hoc sit firmissimum et certissimum principium : « Impossibile est idem simul eidem inesse et non inesse secundum idem ». 38

*Quæstiones et articuli quibus asteriscus præfigitur ipsum Cosmum Alamannum habent auctorem. Confer ea quæ in præfatione dicuntur.

Art. II. — Utrum inter propositiones contradictorias possit dari medium. 44

QUÆSTIO V

DE PRINCIPIO PRODUCTIVO ENTIS REALIS

Art. I. — Utrum in genere entium necesse sit dari unum primum ens, quod sit causa ceterorum . . 46
II. — Utrum primum ens necessario sit suum esse. 48
III. — Utrum primum ens necessario sit summe et maxime ens, ac proinde infinitum 49
IV. — Utrum possint esse plura prima entia, an necessario sit unum 51

QUÆSTIO VI

DE POSSIBILITATE RERUM

Art. I. — Utrum res dicatur possibilis, quia Deus eam potest producere, an vero Deus eam potest producere, quia est possibilis; et similiter an res sit impossibilis, quia Deus eam non potest facere, an vero Deus eam non potest facere, quia est impossibilis. 53
II. — Utrum res sit judicanda possibilis vel impossibilis secundum causas superiores vel inferiores. 55
III. — Utrum prima causa possit facere quidquid est alteri possibile. 57

QUÆSTIO VII

DE FIERI ET FLUXU RERUM A PRIMO PRINCIPIO ET FORMIS EXEMPLARIBUS

Art. I. — Utrum res fiant immediate a summo rerum principio an secundum ordinem quendam. . 58
II. — Utrum diversi gradus rerum fluant in illis a diversis causis 61
III. — Utrum res sint a primo ente per participationem. 63
IV. — Utrum res participent primum ens secundum essentiam et naturam ejus. 66
Art. V. — Utrum formæ exemplares rerum sint in primo ente an extra illud. 68
VI. — Utrum formæ exemplares per prius respiciant res quantum ad naturam singularem quam quantum ad naturam speciei. 71
VII. — Utrum materia et accidentia habeant suas formas exemplares in Deo 72

QUÆSTIO VIII

DE ESSE CREATURÆ QUATENUS EST A PRIMO ENTE RECEPTUM

Art. I. — Utrum esse sit proprius effectus causæ primæ 75
II. — Utrum esse sit id, quo res formaliter est similis primo enti. 77
III. — Utrum esse creaturæ sit receptum, contractum et limitatum 79
IV. — Utrum esse primi entis sit esse formale omnium 81

QUÆSTIO IX

DE RERUM MULTITUDINE ET DISTINCTIONE

Art. I. — Utrum ab uno primo possit procedere multitudo 83

QUÆSTIO X

DE ORDINE RERUM

Art. I. — Utrum sit ordo in rebus 91
II. — Utrum sit ordo inter quatuor genera causarum ad invicem. 95
III. — Utrum sit ordo in causis efficientibus. 97
IV. — Utrum ordo sit in formis et in materiis et in finibus 100
V. — Utrum inter actiones seu emanationes rerum et inter partes mundi detur ordo. 103
VI. — Utrum detur ratio diversitatis et ordinis qui invenitur in rebus, et utrum unus ordo sit ratio alterius 106

QUÆSTIO XI

*DE PASSIONIBUS ENTIS IN COMMUNI

Art. I. — *Utrum ens habeat passiones. . 110

Art. II.— * Utrum passiones entis sint tantum tres, unum, verum, bonum 111
III. — * Utrum unum, verum et bonum se habeant per prius et posterius, ut immediate post ens sequatur unum, tum verum, deinde bonum. 112
IV. — * Utrum passiones entis addant enti aliquid reale positivum. 115

QUÆSTIO XII

* DE UNO

Art. I. — Utrum unum dicatur multipliciter 118
II. — Utrum unum sit prima passio entis 123
III. — * Utrum unum sit adæquata passio entis 125
IV. — * Utrum unum supra ens addat quid positivum, an vero quid negativum 126

QUÆSTIO XIII

DE MENSURA

Art. I. — Utrum unum habeat rationem mensuræ. 129
II. — Utrum ratio mensuræ conveniat tantum quantitati 131

QUÆSTIO XIV

DE MULTITUDINE

Art. I. — Utrum unum et multa opponantur. 134
II. — Utrum unum et multa opponantur oppositione contrarietatis. 136

QUÆSTIO XV

DE PARTIBUS PLURALITATIS PRIMARIIS

Art. I. — Utrum dissimile, inæquale, diversum et differens sint idem. 139
II. — Utrum pluralitatis causa sit alteritas seu diversitas. . . . 141

QUÆSTIO XVI

DE PARTIBUS PLURALITATIS SECUNDARIIS SIVE DE OPPOSITIS

Art. I. — Quot sint oppositiones. 143
II. — Utrum contradictio sit prima oppositio 144
Art. III. - Utrum oppositio secundum privationem et habitum sit vera et distincta ab aliis oppositio 146
IV. — Quæruntur sex : 1. Utrum contraria participent contradictionem 148
2. Utrum oppositio privativa in contrarietate includatur. 152
3. Utrum contraria sit perfecta et maxima differentia 154
4. Utrum unum uni sit contrarium. 155
5. Utrum si unum contrariorum sit in rerum natura, necesse sit esse et reliquum 157
6. Utrum substantiæ sint contrariæ. 157
V. — Utrum detur medium inter contraria; et utrum differentia secundum speciem sit contrarietas.. 158
VI. — Utrum relativa oppositio sit vera opposito. 164

QUÆSTIO XVII

* DE VERO

Art. I. — * Utrum verum convertatur cum ente, sitque ejus adæquata passio. 166
II. — *Utrum verum supra ens addat relationem rationis conformitatis ad intellectum.. 167
III. — Utrum veritas principalius in intellectu quam in rebus reperiatur. 169
IV. — Utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente. 172
V. — Utrum sit una sola veritas secundum quam omnia sunt vera. 173
VI. — Utrum sint plures veritates æternæ. 179
VII. — Utrum veritas creata sit immutabilis. 183
VIII. — Utrum omnis veritas sit a prima veritate. 186

QUÆSTIO XVIII

DE FALSITATE

Art. I. — Utrum falsitas sit in rebus. . . 189
II. — Utrum falsitas sit in sensu.. . 192
III. — Utrum falsitas sit in intellectu. 194
IV. — Utrum verum et falsum sint contraria. 195

QUÆSTIO XIX

* DE BONO

Art. I. — Utrum bonum differat secundum rem ab ente, et utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens. 196
II. — * Utrum bonum convertatur cum ente, sitque ejus adæquata passio. 198
III. — *Utrum bonum supra ens addat relationem rationis ad appetitum. 201
IV. — Utrum omnia sint bona bonitate prima. 202
V. — Utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam. . 207
VI. — Utrum bonum creaturarum consistat in modo, specie et ordine. 209

QUÆSTIO XX

DE MALO

Art. I. — Utrum malum sit. 212
II. — Utrum malum sit aliquid positivum. 215
III. — Utrum malum sit in bono. . 221
IV. — Utrum malum corrumpat totaliter bonum. 226
V. — Utrum bonum sit causa mali. 228
VI. — Utrum malum sit præter intentionem in rebus, et utrum malum possit esse causa. . 233
VII. — Utrum summum bonum sit causa mali. 237
VIII. — Utrum detur aliquod summum malum quod sit causa ceterorum. 238

QUÆSTIO XXI

* DE DIVISIONE ENTIS IN ENS REALE ET RATIONIS

Art. I. — * Utrum ens dicatur æquivoce an vero analogice de ente reali et rationis. 241
II. — Utrum ens rationis sit conceptus mentis, cui nihil respondet in re. 243
III. — *Utrum Deus possit facere entia rationis. 245

QUÆSTIO XXII

*DE DIVISIONE ENTIS REALIS IN PER SE ET PER ACCIDENS

Art. — * Utrum recte dividatur a Philosopho ens in per se et per accidens 247

QUÆSTIO XXIII

* DE DIVISIONE ENTIS IN SUBSTANTIAM ET ACCIDENS

Art. I. — * Utrum ens sufficienter dividatur in substantiam et accidens 248
II. — * Utrum esse accidentis sit distinctum ab esse substantiæ. . 249
III. — * Utrum essentia et existentia realiter distinguantur in creaturis, seu tam in substantia quam in accidente. 249
IV. — * Utrum in omnibus naturis sive substantialibus sive accidentalibus res individua et singularis addat aliquid supra naturam communem seu specificam. 253

QUÆSTIO XXIV

* DE SUBSTANTIA

Art. I. — Utrum substantiæ conveniat esse hoc aliquid. 254
II. — In quo consistat ratio substantiæ. 255
III. — *Quodnam sit principium individuationis in substantiis corporalibus. 256
IV. — *Quodnam sit principium individuationis in substantiis spiritualibus. 264
V. — *Utrum substantia sit prior tempore, natura et cognitione accidente. 266

QUÆSTIO XXV

DE IIS QUÆ SOLI SUBSTANTIÆ SINGULARI CONVENIUNT

Art I. — Utrum essentia, subsistentia, substantia seu hypostasis, persona, sint idem. 268
II. — De definitione personæ. 274

Art. III. — Utrum suppositum differat a natura in materialibus.. . . . 277
IV. — Utrum in substantiis immaterialibus sit idem suppositum et natura.. 279
V. — Utrum suppositum addat supra rem singularem aliquid reale positivum.. 289

QUÆSTIO XXVI

*DE ACCIDENTE

Art. I. —*Utrum divisio accidentis in novem genera accidentium sit univoca an vero analoga. . . 291
II. —*Utrum esse accidentis sit inesse.. 293
III. —*Utrum divina virtute possit separari a subjecto omne accidens etiam proprium.. . . . 293
IV. —*Utrum accidens individuetur ex subjecto. 296
V. —*Utrum plura accidentia ejusdem speciei possint esse in eodem subjecto. 297
VI. —*Utrum unum accidens possit esse subjectum alterius, ut quantitas qualitatum sensibilium 299

QUÆSTIO XXVII

*DE DIVISIONE ENTIS IN ACTUM ET POTENTIAM

Art. I. —*Utrum convenienter ens dividatur in actum et potentiam. 301
II. —*Utrum potentia et actus sint in eodem genere. 303
III. —*Utrum potentia sit prior actu tempore, definitione, perfectione. 306

QUÆSTIO XXVIII

*DE POTENTIA

Art. I. —*Utrum sufficienter dividatur potentia in activam et passivam.. 308
II. —*Utrum cuilibet potentiæ passivæ respondeat potentia activa in natura. 311
III. —*Utrum potentia passiva et activa sint realiter distinctæ, an vero possint una et eadem esse. 314

QUÆSTIO XXIX

*DE ACTU

Art. I. —*Utrum sufficienter dividatur actus in primum et secundum. 316
II. —*Utrum actus secundus, seu actio transiens, sit in agente tamquam in subjecto 317
III. —*Utrum actus rectus et reflexus sint idem. 319

QUÆSTIO XXX

DE QUOD QUID EST ET DEFINITIONE, QUORUM SIT ET QUID SIT

Art. I. — Quænam in re pertineant ad suum quod quid erat esse. 320
II. — Utrum eorum quæ sunt per accidens, sit quod quid est et definitio 322
III. — Utrum quod quid erat esse et definitio sit tantum specierum 324
IV. — Utrum quod quid erat esse sit substantiarum an etiam accidentium 325
V. — Utrum quod quid est et definitio sit singularium. 328
VI. — Utrum negationum et privationum sit quod quid erat esse et definitio.. 331
VII. — Utrum quod quid erat esse uniuscujusque sit id ipsum cujus est. 332
VIII. — Quomodo differant hæc nomina, *quidditas*, *quod quid erat esse*, *essentia*, *forma*, *et natura* 333

QUÆSTIO XXXI

DE DEFINITIONE SECUNDUM SE

Art. I. — Utrum partes definiti sint in definitione.. 335
II. — Quomodo dignoscendæ sint partes speciei, quæ ponuntur in definitione. 340
III. — Quomodo definitio et definitum ex partibus existens possit esse unum. 342

QUÆSTIO XXXII

DE ESSENTIA ET DEFINITIONE SECUNDUM QUOD IN DIVERSIS DIVERSIMODE INVENIUNTUR

Art. I. — Utrum essentia sit id quod significat definitio. 348
II. — Quomodo sit essentia in rebus materialibus, et quomodo in iis accipiantur partes definitionis. 348
III. — Quomodo sumatur definitio in substantiis immaterialibus. . 356
IV. — Quomodo in accidentibus sit essentia et in eis sumatur definitio 359
V. — Quid sit essentia et quod quid est in unoquoque. 362
VI. — Utrum essentiæ rerum sint ab æterno. 367

QUÆSTIO XXXIII

DE ESSE SEU EXISTENTIA

Art. I. — Utrum esse sit perfectissimum in rebus, et actualitas omnis entis. 369
II. — Utrum esse sit effectus formæ (1). 373
III. — Utrum esse sit substantia vel accidens 373
IV. — Utrum esse aliquo participare possit vel aliquid recipere. . 373
V. — Utrum esse distinguatur a forma. 375
VI. — Utrum esse sit prius et intimius in re quam forma. 375
VII. — Utrum in una et eadem re possit esse multiplex esse. . . . 378

QUÆSTIO XXXIV

DE SUBSTANTIA MATERIALI (2)

Art. I. — Utrum sit eadem compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse 387
II. — Utrum materia sit maxime substantia 388
III. — Utrum Deus possit facere quod materia sit sine forma. . . . 390
Art. IV. — Utrum omne quod fit, fiat ab aliquo, et ex aliquo, et aliquid. 391
V. — Utrum numeri et magnitudines sint substantiæ rerum, sicut Platonici ponebant 401
VI. — Utrum formæ seu substantiæ rerum sint sicut numeri. . . 407

(1) De formis multa quæruntur in tractatu huic Metaphysicæ ab editoribus Paris. anni 1639-40 addito, quem invenies in appendice.

(2) Multas de substantia materiali quæstiones, quæ hic omittuntur, reperies in tractatu *de Formis*, infra in appendice.

QUÆSTIO XXXV

DE SUBSTANTIA IMMATERIALI

Art. I. — Utrum bene senserint antiqui de substantiis immaterialibus, et præcipue Aristoteles et Plato 409
II. — Quomodo probetur dari creaturas immateriales sive intellectuales 416
III. — Utrum angeli sint incorporei. . 423
IV. — Utrum substantiæ spirituales sint compositæ ex materia et forma 428
V. — Utrum substantiæ immateriales causam sui esse habeant. . . 434
VI. — Utrum substantia immaterialis creata componatur ex essentia et esse 437
VII. — Utrum in substantiis spiritualibus creatis sit personalitas. . 440
VIII. — Utrum in substantiis spiritualibus creatis sit compositio accidentis et subjecti. 441
IX. — Utrum sit numerus vel multitudo in angelis 442
X. — Utrum spirituales creaturæ differant specie. 444
XI. — Utrum duratio substantiæ spiritualis creatæ habeat prius et posterius. 449

QUÆSTIO XXXVI

DE SPIRITUALIBUS ET CORPOREIS REBUS PER COMPARATIONEM AD INVICEM

Art. I. — Utrum creatura corporalis per spiritualem producatur. . . 451
II. — Utrum creatura corporalis administretur et regatur per spiritualem 452
III. — Utrum formæ corporum sint ab immaterialibus substantiis. . 458
IV. — Utrum materia corporalis obediat spirituali creaturæ ad nutum 460

Art. V. — Utrum corpora obediant spiritualibus creaturis ad motum localem 463

QUÆSTIO XXXVII

* DE ANIMA RATIONALI SEPARATA

Art. — * Utrum consideratio animæ separatæ pertineat ad metaphysicum an vero ad physicum. 464

QUÆSTIO XXXVIII

* DE STATU ANIMÆ SEPARATÆ

Art. — * Utrum status animæ separatæ sit perfectior quam conjunctæ. 466

QUÆSTIO XXXIX

* DE LOCO ANIMÆ SEPARATÆ

Art. I. — * Utrum anima separata sit in loco 468
II. — * Utrum anima separata possit esse in multis locis. 471
III. — * Utrum plures animæ separatæ possint esse in uno loco. . . 473

QUÆSTIO XL

* DE MOTU LOCALI ANIMÆ SEPARATÆ RESPECTU SUI

Art. I. — * Utrum anima separata possit moveri localiter 475
II. — * Utrum anima separata motu suo transeat per medium. . 477
III. — * Utrum animæ motus sit in instanti. 478

QUÆSTIO XLI

* DE MOTU ANIMÆ SEPARATÆ CIRCA CORPORA

Art. — * Utrum anima separata possit localiter movere corpora . . 480

QUÆSTIO XLII

* DE COGNITIONE ANIMÆ SEPARATÆ

Art. I. — * Utrum in anima separata remaneant potentiæ sensitivæ . . 482
II. — * Utrum in anima separata remaneant etiam actus potentiarum sensitivarum, ita ut per illas possit aliquid sentire. . 485
Art. III. — * Utrum possit aliquid intelligere 487
IV. — * Utrum intelligat substantias separatas. 490
V. — * Utrum intelligat omnia naturalia 492
VI. — * Utrum intelligat omnia singularia 494
VII. — * Utrum possit intelligere per species, quas a sensibus accepit 496
VIII. — * Utrum habitus scientiæ hic acquisitæ remaneat in anima separata 498
IX. — * Utrum possit uti habitu scientiæ hic acquisitæ. 500
X. — * Utrum localis distantia impediat cognitionem animæ separatæ 501
XI. — * Utrum cognoscat ea, quæ hic aguntur 502
XII. — * Utrum anima separata cognoscat cogitationes cordis . . . 504

QUÆSTIO XLIII

* DE LOCUTIONE ANIMARUM SEPARATARUM

Art. I. — * Utrum una anima separata loquatur alii 506
II. — * Utrum requiratur determinata distantia localis ad hoc, ut una anima separata alii loquatur. 509
III. — * Utrum anima separata possit alii loqui ita, ut aliæ locutionem ejus non percipiant . . 510

QUÆSTIO XLIV

* DE ANIMA SEPARATA CONSIDERATA PER ORDINEM AD CORPUS

Art. — * Utrum anima separata habeat naturalem aptitudinem et inclinationem ad corpus. . . . 511

QUÆSTIO XLV

DE ENTE INCREATO

Art. I. — De perfectionibus entis increati, quod est Deus 514
II. — Utrum Deus sit intelligens et volens, et qualiter 519

APPENDIX

I. TRACTATUS DE FORMIS

QUÆSTIO I

DE FORMARUM SUBSTANTIA

Art. I. — Utrum sint formæ. 523
II. — Quid sit forma 526

QUÆSTIO II

DE ORIGINE SEU PRODUCTIONE FORMARUM

Art. I. — Utrum ipsæ formæ præexistant secundum aliquam sui inchoationem in materia, vel producantur de nihilo 529
II. — Utrum formæ per generationem de potentia materiæ educantur, an per creationem a Deo. 533

QUÆSTIO III

DE QUALITATIBUS ET CONDITIONIBUS IPSARUM FORMARUM

Art. I. — Utrum omnis forma naturalis sit simplex 535
II. — Utrum aliqua forma naturalis sit hoc aliquid, et per se existens 540
III. — Utrum forma sit suum esse an non 541
IV. — Utrum esse sit substantia . . . 543
V. — Utrum esse sit effectus formæ. 546

QUÆSTIO IV

DE FORMIS PER COMPARATIONEM AD ACTUS RATIONIS

Art. I. — Quid sit illud quod designatur per definitionem 550
Art. II. — Utrum forma possit prædicari de eo cujus est forma. . . . 551
III. — Utrum posita pluralitate formarum possit salvari prædicatio superioris de inferiori . . . 552

QUÆSTIO V

DE FORMIS PER COMPARATIONEM AD ACTUS ET OPERATIONES IPSARUM

Art. I. — Utrum una et eadem forma possit habere diversas operationes specie et genere. 556
II. — Utrum posita unitate formæ necessario ipsa forma causet incorruptibilitatem materiæ. . 557

QUÆSTIO VI

DE FORMIS PER COMPARATIONEM AD MATERIAM PRIMAM ET AD GENERATIONEM ET MOTUM

Art. I. — Utrum formæ elementorum maneant in mixto actu an potentia 558
II. — Utrum omnis forma substantialis immediate uniatur materiæ primæ 571
III. — Utrum non remanentibus formis elementorum in mixto, possint remanere aliquæ qualitates vel virtutes elementorum eædem numero 579

II. QUÆSTIO DE PRINCIPIO INDIVIDUATIONIS

Art. I. — Quodnam sit principium individuationis in rebus corporalibus. 582
II. — Quodnam sit principium individuationis in substantiis spiritualibus 586

INDEX RERUM

PRÆCIPUARUM, QUÆ IN HAC SUMMA PHILOSOPHIÆ CONTINENTUR[1]

ABSTRACTIO duplex : per modum compositionis et divisionis, per modum simplicitatis, P. q. 100, a. 1 (IV, 334). — Intellectus noster intelligit abstrahendo species a phantasmatibus, *ibid.* — Metaphysica versatur circa abstracta, M. q. 1, a. 5 (VI, 8). — Universale quomodo requirat abstractionem, L. q. 2, a. 2 (I, 21) ; a. 5 (I, 31).

ACCIDENS. 1) A. dividitur in novem *prædicamenta*, L. q. 9, a. 3 (I, 108) ; eaque divisio est analoga, M. q. 26, a 1 (VI, 291). — Accidens in abstracto ponitur per se in prædicamentis, sed accidens in concreto non nisi reductive, L. q. 9, a. 9 (I, 122).

2) *Essentia et proprietates.* Accidentis esse est inesse, id est dependere et compositionem facere cum subjecto, M. q. 26, a. 2 (VI, 293). — Inesse non dicit accidentis esse absolute, sed magis modum essendi ad causas proximas, *ibid.* — Accidentia communia possunt divina virtute separari a specie, *ibid.* a. 3 (VI, 294) ; accidentia propria non possunt separari a suis subjectis, *ibid.* — Accidens individuatur ex suo subjecto, a. 4 (VI, 296). — Plura numero accidentia non possunt esse in eodem subjecto proximo, a. 5 (VI, 298) ; unum accidens potest esse subjectum aliorum accidentium, a. 6 (VI, 299). — Triplex genus accidentium : proprium, inseparabile, separabile, L. q. 6, a. 3 (I, 79). — Accidens dicitur vel in oppositione ad substantiam vel denotat quintum prædicabile, L. q. 7, a. 2 (I, 83.) — Accidens in concreto definitur per subjectum loco generis, accidens in abstracto autem per subjectum loco differentiæ, L. q. 9, a. 9 (I, 123). — Nullum accidens potest inesse materiæ sine communicatione formæ, P. q. 35, a. 6 (III, 125) ; accidentis subjectum inhæsionis est compositum substantiale, *ibid.* — Non manet idem numero accidens in genito et in corrupto, P. q. 35, a. 5 (III, 121).

Accidens proprium definitur L. q. 7, a. 1 (I, 80) ; non omne accidens est proprium, a. 2 (I, 82) ; differentia inter proprium et prædicatum accidentale, *ibid.* (I, 83) ; accidens proprium est duplex, individuale et specificum, q. 6, a. 3 (I, 79).

Accidentia cœli existunt, P. q. 33, a. 1 (III, 95) ; sunt ex parte ejusdem rationis atque accidentia corporum sublunarium, a. 2 (III, 96). — Vide s. v. « cœlum ».

Accidentia eucharistica, P. q. 3, a. 3 (II, 30).

3) *Accidentia singula* vide sub voce quantitas, qualitas, relatio, al.

ACTIO est prædicamentum. L. q. 9, a. 3 (I, 108). — Est forma extrinseca denominans subjectum, q. 14, a. un. (I, 204). — Ejus pars formalis et materialis, *ibid.* (I, 205) ; cf. P. q. 17, a. 5 (II, 169). — Formaliter spectata est subjective in agente, q. 14, a. un. (I, 206). — Actio et passio est unus numero motus secundum rem, duplex secundum rationem, P. q. 17. a. 4 (II, 166). — Actio transiens est subjective in agente, non in patiente, a. 5 (II, 168) ; M. q. 29, a. 2 (VI, 317).

Actio corporum naturalium. Corpora vere agunt, P. q. 32, a. 1 (III, 79). — Actionis principium primum est forma substantialis, proximum vero est forma accidentalis, q. 9, a. 4 (II, 83). — Omne agens agit propter finem, q. 12, a. 6 (II, 124). — Nullum agens potest in distans agere, q. 39, a. un. (III, 179). — Idem non potest esse agens et patiens secundum idem, q. 40, a. 1 (III, 183) ; simile quomodo in simile agere possit, a. 2 (III, 186). — Omne agens agendo repatitur, q. 41, a. 1 (III, 189). — Actiones tum communes rebus animatis et inanimatis tum propriæ animatorum enumerantur q. 40, a. 1 (III, 184).

Actio corporum cœlestium, vide « cœlum.»

1. Indicamus tum quæstiones et articulos Logicæ (L.), Physicæ (P.), Ethicæ (E.), Metaphysicæ (M.), tum sectiones et paginas.

Actio Dei. Deus est causa actionis cujuslibet idque secundum varios respectus, P. q. 11, a. 4 (II, 106). — Vide « Deus ».

Actus (cf. « *potentia* »). Ens creatum dividitur convenienter in actum et potentiam, M. q. 27, a. 1 (VI, 301). — Actus est duplex : primus, qui est forma, secundus, qui est operatio, *ibid.* (VI, 302); q. 29, a. 1 (VI, 316). — Actus et potentia sunt aliquo modo relative opposita (VI, 303). Sunt in eodem genere, a. 2 (VI, 304). — Actus est prior potentia, primum natura, dein definitione, tertium ordine perfectionis, a. 3 (VI, 306). — Actus secundus est in subjecto agente, q. 29, a. 2 (VI, 318). — Actus rectus et reflexus sunt idem numero actus, a. 3 (VI, 319). — Actus in individuo indifferentes non possunt esse, E. q. 10, a. 2 (V, 66). — Vide etiam « actio ».

Acedia est effectus tristitiæ, E. q. 12, a. 5 (V. 97).

Admiratio est species timoris, E. q. 13, a. 2 (V, 103).

Adulatio opponitur per excessum affabilitati, E. q. 20, a. 4 (V, 192).

Aer est unum ex quatuor elementis, P. q. 43, a. 1 (III, 210); est aliquod elementum respective grave et leve, q. 34, a 3 (III, 104). — Secundum se non habet aliquam gravitatem sed secundum accidens, *ibid.* (III, 105); a. 4 (III, 106). — In aere neutra qualitas (calor et humiditas) est in summo, q. 45, a. 8 (III, 238); aer est calidus et humidus, q. 47, a. 1 (III, 247); est magis humidus quam calidus, a. 3 (III, 249).

Æstimativa est sensus internus, P. q. 83, a. 2 (IV, 169). Convenit omnibus animalibus, a. 3 (IV, 175); participat aliquid rationis, ideoque est suprema potentia partis sensitivæ, *ibid.*; est apprehensiva convenientis et nocivi (IV, 175). Æstimativa bruti differt a cogitativa hominis, a. 3 (IV, 176). — Comparatur ad appetitum sensitivum sicut intellectus practicus ad voluntatem, q. 84, a. 1 (IV, 182). — Ejus organum in brutis est pars posterior mediæ partis cerebri, in homine media cellula cerebri, *ibid.*

Æternitas vera est cum indeficientia essendi etiam immutabilitatem importans, M. q. 35, a. 2 (VI, 420). — Mundus non est ab æterno, P. q. 36, a. 1 (III, 2); non repugnat mundum esse productum, et tamen esse ab æterno, a. 2 (III, 7). — Nullius enuntiationis veritas est æterna, L. q. 19, a. 4 (I, 246). Est una sola veritas ab æterno, M. q. 17, a. 6 (VI, 181).

Ævum. proprie non differt ab æternitate nisi sicut anthropos ab homine, M. q. 35, a. 2 (VI, 420). In ævo est prius et posterius, sed non sicut in tempore, a. 11 (VI, 450).

Affabilitas est virtus adjuncta justitiæ, E. q. 20, a. 4 (V, 192).

Agens (« cf. patiens »). A. et patiens debent esse simul et se tangere, P. q. 39, a. 1 (III, 179). — Omne agens communicans in materia cum passo, dum agit repatitur, q. 41, a. 1 (III, 189). — Agens principale et instrumentale. M. q. 10, a. 3 (VI, 98).

Aggravatio est effectus tristitiæ, E. q. 12, a. 5 (V, 96).

Agonia est species timoris, E. q. 13, a. 2 (V, 103).

Alimentum vide s. v. « augmentatio ».

Alteratio definitur P. q. 36, a. 1 (III, 138). A. duplex, passiva sive corruptiva, et activa sive perfectiva, q. 29, a. 4 (III, 54); q. 40, a. 1 (III, 184). A duplex: una, cujus termini sunt esse et non esse, vel privatio et forma; altera, cujus termini sunt contrarii; et hæc quadrupliciter consideratur, q. 36, a. 5 (III, 148). A. primo et per se est solum ad tertiam qualitatem, q. 36, a. 2 (III, 139). A. est motus modo continuus modo instantaneus, a. 5 (III, 147). A. in quantitative indivisibili fieri nequit, a. 9 (III, 156). A. invenitur in rarefactione, q. 37, a. 1 (III, 158).

Ambitio opponitur per excessum magnanimitati, E. q. 21, a. 2 (V, 200).

Amicitia, amor amicitiæ, est quasi habitus, E. q. 12, a. 1 (V, 84). Id quod amatur amore a., simpliciter et per se amatur, *ibid.* Affectus amoris a. exit extra se (V, 87).

Amor est prima passionum, E. q. 11, a. 4 (V, 80). Est passio appetitus concupiscibilis, q. 12, a. 1 (V, 84). Differt ab amicitia, dilectione, caritate, *ibid.* Dividitur in a. amicitiæ et concupiscentiæ, *ibid.* Objectum amoris est bonum apprehensum (V, 85). Effectus a. quadruplex: unio, mutua inhæsio, ecstasis, zelus (V, 86). A. ecstaticus (V, 87). Causa a. est similitudo (V, 85).

Analogia. Analogia triplex, secundum intentionem tantum, secundum esse tantum, secundum utrumque, L. q. 8, a. 2 (I, 90). A. proportionis sive convenientiæ definitur q. 8, a. 3 (I, 90) ; a. proportionis est duplex, duorum ad unum tertium, et unius ad alterum, *ibid.* A proportionalitatis definitur *ibid.* (I, 93). A. unius ad unum est duplex (I, 94). Analogum est medium inter univocum et æquivocum, a. 1 (I, 86). Analogia unius vel duorum ad tertium est duplex, a. 3 (I, 94).

Analogia entis, cf. ens. Analogia entis triplex, respectu Dei et creaturæ, M. q. 3, a. 1 (VI, 30); respectu substantiæ et accidentis, 2 (VI, 35); respectu entis realis et entis rationis, q. 21, a. 1 (VI, 242).

Angelus. *Natura.* A. est in prædicamento substantiæ, L. q. 9, a. 6 (I, 114). Angeli non

sunt corporei, M. q. 35, a. 3 (VI, 423). Variæ philosophorum de natua angelorum sententiæ, *ibid.* (VI, 425). A. non est compositus ex materia et forma, a. 4 (VI, 428); componitur ex essentia et esse, a. 6 (VI, 437). In angelo est personalitas eaque multo nobilior quam in homine, a. 6 (VI, 440). A. potest esse subjectum formæ accidentalis, a. 8 (VI, 441). A. non est subjectum Metaphysicæ, q. 1, a. 6 (VI, 13).

Existentia probatur, id est, esse substantias immateriales et intellectuales creatas, M. q. 35, a. 2 (VI, 416). A. habet primum ens causam sui esse, a. 5 (VI, 434).

Proprietates. Omnes angeli inter se specie differunt, M. q. 35, a. 10 (VI, 445). Non possunt creare, q. 36, a. 1 (VI, 452). Non causant animas rationales, P. q. 89, a. 4 (IV, 208).

Motus. Angeli movent immediate cœlum, P. q. 31, a. 3 (III, 62). Potentia motiva in angelis non distinguitur realiter ab intellectu et voluntate, a. 4 (III, 64). Motus angeli non potest esse in instanti, M. q. 40, a. 3 (VI, 478).

Locus. A. non est definitive in loco, M. q. 39, a. 1 (VI, 470). Essentia angeli non indiget loco, *ibid.* A. non est simul in pluribus locis, a. 2 (VI, 472). Plures angeli non possunt esse simul in eodem loco, a. 3 (VI, 474).

Angelus in ordine ad hominem. Specifice differt ab anima humana, P. q. 91, a. 3 (IV, 216). In quo conveniat cum anima humana, a. 9 (IV, 245). A. non est objectum proprium intellectus humani, q. 103, a. 1 (IV, 363). Quomodo a nobis cognoscatur, a. 2 (IV, 367).

Angelus in ordine ad corpora. A. immediate movet corpora cœlestia, P. q. 31, a. 3 (III, 62). Formæ corporum procedunt ab angelis tamquam moventibus ad formas, M. q. 36, a. 3 (VI, 458). Omnia corpora obediunt angelis ad nutum motu locali, a. 5 (VI, 463). Materia corporalis non obedit angelis, a. 4 (VI, 460).

Numerus angelorum, M. q. 35, a. 9 (VI, 442).

Scientia angelorum vide s. v. « anima separata ».

Locutio angelorum, vide s. v. « anima separata ».

Angustia est effectus tristitiæ, E. q. 12, a. 5 (V, 97).

Anima. (Cf. « Animal ».) *Essentia.* A. est actus corporis, P. q. 48, a. 1 (IV, 2). Non componitur ex materia et forma, a. 2 (IV, 4). Num sit corpus animatum, a. 3 (IV, 6). Tria genera animarum, a. vegetativa, sensitiva, rationalis, a. 4 (IV, 7). Discutitur utraque animæ definitio a Philosopho allata, a. 5 et 6 (IV, 8). Qualis sit animæ in corpore præsentia, a. 7 et 8 (IV, 14).

Proprietates. A. non est mobilis per se, sed solum per accidens, q. 49, a. 1 (IV, 22). Est inseparabilis a corpore, a. 2 (IV, 23).

Anima in composito. Præter animam non est forma substantialis in vivente, q. 50, a. 1 (IV, 24). Partes corporis viventis non differunt inter se essentialiter, a. 2 (IV, 27). Quænam sint veræ partes corporis viventis, a. 3 (IV, 29).

Potentiæ in communi. Non sunt ipsa essentia animæ, sed ejus proprietates, q. 51, a. 1 (VI, 33). Sunt plures, a. 2 (IV, 36). Per quid distinguantur, a. 3 (IV, 38). Triplex ordo inter potentias, a. 4 (IV, 40). Quodnam sit earum subjectum, a. 5 (IV, 41). Fluunt ab essentia animæ, a. 6 (IV, 42). Una ex alia oritur, a. 7 (IV, 43). — Quænam remaneant in anima separata, a. 8 (IV, 44). — Quot sint genera potentiarum, a. 9 (IV, 46).

Anima vegetativa (cf. « Planta »). Est vere forma substantialis, q. 52, a. un. (IV, 49). Habet tres potentias, generativam, augmentativam, nutritivam, q. 53, a. un. (IV, 50). — Singulas potentias vide s. v. « potentia generativa, augmentativa, nutritiva ».

Anima sensitiva (cf. « Animal »).

1) Ejus *substantia.* A. bruti non est subsistens, q. 57, a. 1 (IV, 68). Non creatur, sed producitur ex virtute seminis, a. 2 (IV, 70). Quomodo sit in semine, a. 3 (IV, 72). Est forma substantialis animalis, a. 4 (IV, 74). — 2) Ejus *proprietates.* In bruto est corruptibilis, q. 58, a. 1 (IV, 76). In homine est nobilior et perfectior quam in brutis, a. 2 (IV, 77). — Ejus *potentiæ*, vide s. v. « sensus ».

Anima rationalis.

1) *Productio.* Non causatur ex semine neque ex traduce parentum, P. q. 89, a. 2 (IV, 204). Creatur a Deo, a. 3 (IV, 207); et quidem immediate, a. 4 (IV, 208). Non creatur ante corpus sed quando unitur corpori, a 5, (IV, 210). Informat embrionem, a. 2 (IV, 205).

2) *Essentia.* Est incorporea et subsistens, q. 90, a. 1 (IV, 214). Non componitur ex materia et forma, a. 2 (IV, 215). Ab angelo specifice differt, a. 3 (IV, 217). Animæ rationales inter se non sunt æquales, a. 4 (IV, 220). Unde hæc diversitas, q. 91, a. 9 (IV, 245). — A. rationalis non est de substantia Dei, q. 89, a. 1 (IV, 203).

3) *Unio.* Unitur corpori ut forma, q. 91, a. 1 (IV, 224). Multiplicatur cum corporibus, a. 2 (IV, 227). Est unica forma in homine, a. 4 (IV, 234). Convenientia hujus unionis, a. 5 (IV, 235). Unitur immediate, a. 6 et 7 (IV, 238). — Est tota in qualibet parte corporis, a. 8 (IV, 241). A. rationalis quæ uni corpori unitur, non potest alii corpori uniri, a. 9 (IV, 243).

4) *Proprietates.* Est immortalis, q. 92, a. 1

(IV, 246). Est imago ss. Trinitatis, q. 93, a. 4 (IV, 259).

5) *Potentias* vide s. v. « potentia », « intellectus », « voluntas ».

Anima separata.

1) *Status.* Consideratio animæ rationalis, secundum quod est separata, pertinet ad Metaphysicam, M. q. 37, a. 1 (VI, 464). — Status animæ separatæ simpliciter est nobilior quam status animæ conjunctæ, q. 38, a. 1 (VI, 466). Status animæ in corpore est perfectior, ceteris paribus, quam animæ separatæ (VI, 467). — A. separata habet aptitudinem et inclinationem naturalem ad sui corporis unionem, q. 44, a. un. (VI, 511).

2) *Locus.* Duplex opinio circa locum animæ separatæ, id est, vel secundum substantiam vel secundum operationem tantum, q. 39, a. 1 (VI, 469). A. separata non potest esse in loco nisi per operationem (VI, 470). — A. separata Christi fuit in inferno non per passionem, sed per contactum virtutis, *ibid.* Diversæ opiniones circa quæstionem, num anima separata possit esse in pluribus locis, a. 2 (VI, 471). A. separata sicut quælibet substantia spiritualis est in uno loco tantum (VI, 472). Plures animæ separatæ non possunt esse simul in uno loco, a. 3 (VI, 474).

3) *Motus localis.* A. separata potest moveri localiter, q. 40, a. 1 (VI, 475). Motus localis animæ separatæ potest esse continuus et non continuus (VI, 476). A. separata non necessario per medium transit motu suo, sed secundum modum operationis suæ potest pertransire omnia media vel quædam vel nulla, a. 2 (VI, 477). Motus animæ separatæ non potest esse in instanti, a. 3 (VI, 478). A. separata non potest naturali sua vi movere aliquod corpus, q. 41, a. 1 (VI, 480).

4) *Cognitio.* Potentiæ sensitivæ manent in anima separata secundum quid, scilicet ut in radice, q. 42, a. 1 (VI, 484). Actus potentiarum sensitivarum non manent in anima separata nisi forte ut in radice remota, a. 2 (VI, 486). A. separata potest intelligere, a. 3 (VI, 487). A. separata intelligit non per species innatas, nec tunc abstractas, nec convertendo se ad phantasmata, sed per species tum infusas tum hic acquisitas (VI, 490). A. separata intelligit se per se ipsam, a. 4 (VI, 491). A. separata substantias separatas intelligit perfecte, angelos vero imperfecte et deficienter, *ibid.* — A. separata cognoscit naturaliter omnia naturalia cognitione non propria et certa, sed communi et confusa, a. 5 (VI, 492). — A. separata non cognoscit omnia singularia sibi præsentia, sed tantum ea, ad quæ determinatur priori cognitione, affectione, naturali habitudine et ordinatione divina, a. 6 (VI, 494). — A. separata potest intelligere per species a sensibilibus hic abstractas, alio tamen modo, quam illis utebatur conjuncta corpori, a. 7 (VI, 496). — Habitus scientiæ hic acquisitæ manent in anima separata, a. 8 (VI, 498). — Anima separata potest uti actu scientiæ hic acquisitæ secundum modum convenientem animæ separatæ, a. 9 (VI, 500). — Distantia localis nullo modo impedit cognitionem animæ separatæ, a. 10 (VI, 501). — Animæ separatæ naturaliter non cognoscunt ea quæ hic aguntur, a. 11 (VI, 502). — Possunt cogitationes cordis in effectu cognoscere, non vero in se, a. 12 (VI, 504).

5) *Locutio.* Una anima separata alii loqui potest, q. 43, a. 1 (VI, 506). — Distantia localis in locutione animæ separatæ non est impedimentum, a. 2 (VI, 508). — Locutio spiritualis animarum separatarum mutua determinatur per propriam voluntatem, a. 3 (VI, 510).

Animalia sive Animantia. (Cf. « Anima », « Anima sensitiva »). Animalia generata ex putrefactione non sunt ejusdem speciei cum genitis ex semine, P. q. 54, a. 5 (IV, 61). — Animæ animalium brutorum non sunt subsistentes, q. 57, a. 1 (IV, 68). — Anima bruti non creatur, sed producitur ex virtute seminis, a. 2 (IV, 70). — Anima sensitiva in bruto est forma substantialis, a. 4 (IV, 74). — Anima sensitiva corrupto corpore bruti corrumpitur, q. 58, a. 1 (IV, 75). — Anima sensitiva in homine est nobilior et perfectior quam in bruto, a. 2 (IV, 77). — Animalia bruta non habent liberum arbitrium, q. 93, a. 7 (IV, 265). Habent aliquam similitudinem rationis (IV, 267). Habent præter sensus externos etiam sensus internos, q. 83, a. 3 (IV, 173). Sensus communis omnibus animalibus convenit sive perfectis sive imperfectis (IV, 174). Phantasia sensibilis determinata solis animalibus perfectis inest, indeterminata vero animalibus imperfectis (IV, 175). Vis æstimativa omnibus animalibus convenit, *ibid.*; memoria solis animantibus perfectis inest, non imperfectis (IV, 176). Memoriæ in animalibus brutis correspondet in homine reminiscentia (IV, 177). — Quod sit organum sensuum internorum in animalibus, q. 84, a. un. (IV, 180). — Virtus motiva in animalibus est distincta ab omnibus aliis potentiis, q. 88, a. 1 (IV, 200). — Virtus gustativa non est necessaria omnibus animalibus, q. 79, a. un. (IV, 163). — Animalia in discernendis odoribus delectabilibus et contristabilibus per accidens habent acutiorem sensum quam homines, q. 75, a. un. (IV, 156).

Anteprædicamentales regulæ, prior et posterior, veræ sunt, L. q. 8, a. 7 et 8 (I, 101).

Anxietas (cf. « angustia »), est effectus tristitiæ, E. q. 12, a. 5 (V, 97).

Aphilotimia opponitur per defectum magnanimitati, E. q. 21, a. 2 (V, 200).

Appetitus (cf. « voluntas », « intentio »).

1) *Generatim.* Est specialis potentia animæ, P. q. 51, a. 9 (IV, 45). — A. naturalis, a. animalis (IV, 48); q. 85, a. 1 (IV, 183). Distinguitur a. sensitivus, a. rationalis, q. 85, a. 2 (IV, 185).

2) *Sensitivus.* Est diversa potentia ab appetitu rationali, q. 85, a. 2 (IV, 185). — Distinguitur in concupiscibilem et irascibilem, a. 3 (IV, 187). — Quomodo obediat rationi, a. 5 (IV, 192). Ejus organum, q. 86, a. un. (IV, 194). — Est subjectum habituum, E. q. 14, a. 3 (V, 109) et virtutum, q. 15, a. 2 (V, 125).

3) *Rationalis.* Est alia potentia præter appetitum sensitivum, P. q. 85, a. 2 (IV, 185); 104, a. 1 (IV, 373). — Non dividitur in irascibilem et concupiscibilem, q. 104, a. 2 (IV, 375). — Est subjectum habituum, E. q. 14, a. 3 (V, 109) et virtutum, q. 15, a. 2 (V, 125).

Apyrocalia opponitur per excessum magnificentiæ, E. q. 21, a. 2 (V, 200).

Aqua (cf. « elementum »). Est unum quator elementorum, P. 43, a. 1 (III, 210). Aqua comparata terræ est levis, comparata aeri est gravis, q. 34, a. 3 (III, 104). — Cur aqua superinfusa igni illum extinguat, q, 45, a. 7 (III, 235). — In aqua humiditas est in summo, frigiditas vero non in summo, a. 8 (III, 236). — Aqua est frigida et humida, q. 47, a. 1 (III, 246); est magis frigida quam humida, a. 3 (III, 248).

Astutia est vitium oppositum prudentiæ, E. q. 19, a. 6 (V, 179).

Audacia est passio in irascibili, E. q. 13, a. 2 (V, 100).

Auditus (cf. « sensus », « sonus »).

1) *Natura.* A. est sensus exterior, P. q. 64, a. 2 (IV, 111). Eget medio ad perfectam sensationem, a. 3 (IV, 115). — Differentia inter visum et auditum, *ibid.* — Per accidens auditus est melior visu, q. 68, a. 1 (IV, 135). — Auditus est propinquior visui quam ceteri sensus (IV, 134).

2) *Objectum* auditus est sonus, P. q. 69, a. 1 (IV, 138). — Sonus est qualitas, *ibid.* — Sonus non est subjective in corpore sonante, sed in medio, a. 2 (IV, 139). — Sonus pervenit ad auditum per multos motus partium medii sibi invicem succedentes, q. 70, a. un. (IV, 140).

3) *Organum* proximum extrinsecum est auris, P. q. 71, a. un. (IV, 144). O. primum intrinsecum est nervus triplici ramo constans, *ibid.*

Augmentatio (cf. « vegetatio », « anima vegetativa »).

1) *Natura.* A. definitur transmutatio viventis a contrario in contrarium secundum quantitatem, P. q. 38, a. 1 (III, 163). Formaliter consistit in sola extensione, a. 2 (III, 164). — Concurrunt ad agmentationem motus localis, alteratio (III, 165), generatio, additamentum, extensio (III, 166). — A. est motus continuus, a. 3 (III, 167). — A. præsuppositive et materialiter et formaliter sumpta (III, 168). — Ante augmentationem et post manet idem numero vivens, a. 4 (III, 169). — Augetur viventis uælibet pars, a. 5 (III, 171).

2) *Alimentum* convertitur vere in naturam aliti, a. 6 (III, 173); alimentum ante digestionem debet esse contrarium nutrito, post digestionem autem simile, a. 7 (III, 178).

3) *Potentia augmentativa* est potentia animæ vegetativæ, q. 53, a. un. (IV, 51). — Solis viventibus potentia augmentativa proprie convenit, q. 55, a. 1 (IV, 63). — Potentia augmentativa a nutritiva realitèr distinguitur, a. 2 (IV, 64).

Austeritas est opposita modestiæ, E. q. 22, a. 2 (V, 210).

Avaritia opponitur per defectum liberalitati, E. q. 20, a. 4 (V, 192).

Banausia opponitur per excessum magnificentiæ, E. q. 21, a. 2 (V, 200).

Beatitudo, Beati. 1) Beatitudo *objectiva* non est voluptas, E. q. 4, a. un. (V, 19); non est honor (V, 20); non est virtus neque divitiæ; sed solus Deus, *ibid.*

2) *Formalis* beatitudo consistit in operatione, q. 5, a. 1 (V, 21); non in operatione sensitiva, a. 2 (V, 23); neque in voluntate, a. 3 (V, 25); sed in intellectu, a. 4 (V, 28). — Est impossibilis in hac vita, a. 5 (V, 32).

3) De *sensatione* corporum beatorum variæ sententiæ, P. q. 66, a. un. (IV, 128). — Quomodo odorem et sonum percipiant, q. 72, a. 1 (IV, 152).

Bestialitas est vitium oppositum virtuti heroicæ, E. q. 23, a. un. (V, 212).

Bomologia opponitur per excessum eutrapeliæ, E. q. 22, a. 2 (V, 209).

Bonitas, Bonum. Bonum definitur id quod omnia appetunt, E. q. 2, a. 1 (V, 9). — Habet rationem causæ finalis, a 2 (V, 11). — Dividitur in honestum, utile, delectabile, a. 3 (V, 12). — Est passio entis, M. q. 11, a. 1 (VI, 110). — Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem, q. 19, a. 1 (VI, 196). — Bonum in ratione finis est prius ente, in ratione formæ et simpliciter est posterius (VI, 198). — Bonum convertitur cum ente, a. 2 (VI, 199). — Bonum est adæquata passio entis, *ibid.* — Bonum et malum opponuntur per modum privationis et habi-

tus (VI, 201). — Bonum addit supra ens relationem rationis convenientiæ ad appetitum, a. 3 (VI, 202). — Omnia sunt bona bonitate creata formaliter sicut forma inhærente, bonitate vero increata sicut forma exemplari, a. 4 (VI, 204). — Bonum creatum non est bonum per essentiam, a. 5 (VI, 207). — Triplex differentia bonitatis Dei et creaturarum : quia Dei essentia est suum esse, et ei non adveniunt accidentia, et ad nihil aliud ordinatur ut ad finem (VI, 208).

Bonitas moralis actus humani varia : generica, specifica, objectiva, accidentalis, E. q. 10, a. 1 (V, 64); dependet ab objecto, a. 3 (V, 68). — Bonitas moralis actus exterioris dependet a bonitate voluntatis, a. 4 (V, 70).

Brutum (cf. « anima sensitiva », « animal »). 1) *Anima* bruti non est substantia subsistens, P. q. 57, a. 1 (IV, 68); non creatur, sed producitur ex virtute seminis, a. 2 (IV, 70); quomodo sit in semine, a. 3 (IV, 72); est forma substantialis, a. 4 (IV, 74); est corruptibilis, q. 58, a. 1 (IV, 76).

2) *Potentiæ* bruti : a) vegetativæ, vide s. v. « potentiæ vegetativæ » ; b) sensitivæ s. v. « potentiæ sensitivæ ». — Num odoratus animalium sit melior odoratu hominum, q. 75, a. un. (IV, 153). — Num gustus sit omnibus animalibus necessarius, p. 79, a. un. (IV, 163). — Bruta habent sensum communem, q. 83, a. 3 (IV, 174). Bruta perfecta et imperfecta num habeant sensus internos, *ibid.*

Calor est prima qualitas elementorum, P. q. 43, a. 1 (III, 211). Est inter primas qualitates tangibiles, q. 45, a. 1 (III, 223); est qualitas positiva, a. 2 (III, 226); est qualitas activa a. 3 (III, 227). — Calor definitur quod congregat homogenea et segregat heterogenea, a. 4 (III, 228). — Calor ignis, cœli, animalis non sunt tres species caloris, sed unus tantum calor, a. 7 (III, 236). — In igne calor est in summo, a. 8 (III, 238).

Capilli sunt animati anima ut est vegetativa, P. q. 50, a. 3 (IV, 30).

Cardinales virtutes s. v. « virtus ».

Castitas est pars subjectiva temperantiæ, E. q. 22, a. 2 (V, 207).

Casus (cf. « fatum », « fortuna ») est causa per accidens, P. q. 15, a. 1 (II, 140). C. definitur recte a Philosopho, quod sit causa per accidens in his quæ agunt propter finem, quæ raro contingunt, a. 3 (II, 144). — Casus et fortuna multipliciter conveniunt et differunt, *ibid.* — C. reducitur ad causam efficientem, a. 4 (II, 145). — C. est natura agens præter intentionem, *ibid.* — C. non datur respectu Dei, a. 5 (II, 146); c. respectu angeli dari potest (II, 148); c. respectu cœli dari potest (II, 148). — Monstra sunt a casu, a. 6 (II, 149). — De casu nulla potest esse scientia, a. 7 (II, 150).

Causa (cf. « principium »). — 1) In *communi.* Agere de rerum causis spectat ad philosophum naturalem, P. q. 7, a. 1 (II, 72). — C. recte definitur : ad quam sequitur esse alterius, a. 2 (II, 72). — C. differt a principio et elemento (II, 73). Quid sit causa sine qua non (II, 74). — Occasio quomodo se habeat ad causam, *ibid.* — Quatuor sunt genera causarum, formalis, materialis, efficiens, finalis, a. 3 (II, 75). — Finis est causa causarum, q. 13, a. 1 (II, 125). — Causa est natura, tempore, cognitione prior effectu, q. 14, a. 1 (II, 131). — Causæ possunt sibi invicem esse causæ in diverso ordine, q. 13, a. 2 (II, 127). Duæ causæ ejusdem ordinis non possunt sibi invicem esse causæ, ut duæ efficientes et duo fines, a. 3 (II, 128). — C. particularis in actu simul est et non est cum effectu actus, q. 14, a. 2 (II, 132). — Inter causam ejusque effectum est proportio, a. 3 (II, 133). — Causæ per se, q. 7, a. 1 (II, 72); causæ per accidens, id est fortuna et casus, q. 15, a. 1 (II, 140). — Duplex ordo inter quatuor genera causarum, M. q. 10, a. 2 (VI, 95).

2) *Efficiens.* Præter Deum est asserenda etiam alia causa efficiens, P. q. 11, a. 1 (II, 98). — C. efficiens est inter quatuor genera causarum, q. 7, a. 3 (II, 75). — Causalitas causæ efficientis consistit in agendo, q. 11, a. 2 (II, 102). — Definitur c. efficiens : id unde primum principium motus et quietis, a. 3 (II, 103). — In causis efficientibus est ordo : causa prima et secunda, causa principalis et instrumentalis, M. q. 10, a. 3 (VI, 97).

3) *Exemplaris.* Necessitas ponendi causam exemplarem, P. q. 10, a. 1 (II, 87). — Definitur c. exemplaris : forma extra rem, quam effectus imitatur ex intentione agentis determinantis sibi finem, a. 2 (II, 89). — Causalitas causæ exemplaris in quo sit, a. 3 (II, 93). — C. exemplaris est terminus intrinsecus cognitionis practicæ (II, 94). — C. exemplaris reducitur diverso modo ad causas formalem et efficientem, a. 4 (II, 95). — C. exemplaris respectu Dei, M. q. 7, a. 5 (VI, 68).

4) *Finalis* causa est inter quatuor genera causarum, P. q. 7, a. 3 (II, 75). — Est vera causa, q. 12, a. 1 (II, 116). — Definitur : id cujus gratia, a. 2 (II, 116). — Non est de ratione finis, esse ultimum simpliciter, sed tantum respectu aliquorum, a. 3 (II, 120). — Causalitas causæ finalis est appeti ab agente, a. 4 (II, 121). — C. finalis primatum tenet inter omnes causas, q. 13, a. 1 (II, 125).

5) *Formalis* causa est inter quatuor genera causarum, P. q. 7, a. 3 (II, 75). — Causalitas

ejus consistit in informatione materiæ, q. 9, a. 1 (II, 78. — Vide s. v. « forma substantialis ».

6) *Materialis* causa est inter quatuor genera causarum, P. q. 7, a. 3 (II, 75). — Causalitas ejus consistit in receptione et sustentatione formæ, q. 8, a. 1 (II, 77). — Vide s. v. « materia ».

Cautio est pars integralis prudentiæ, E. q. 19, a. 4 (V, 170).

Cerebrum est organum sensus communis, P. q. 84, a. un. (IV, 182). — Dividitur in tres cellulas, *ibid.* — Est organum æstimativæ et memoriæ, *ibid.*

Certitudo describitur : determinatio intellectus ad unum, L. q. 32, a. 4 (I, 342).

Character est in secunda specie qualitatis, L. q. 12, a. 2 (I, 163).

Christus quomodo dicatur filius Beatæ Virginis Mariæ, L. q. 13, a. 4 (I, 186). — Humanitas Christi cur non sit accidens Verbi, L. q. 7, a. 1 (I, 82). — Quomodo aucta sit ejus scientia, q. 31, a. 1 (I, 328). — Qualis fuerit ejus scientia, q. 32, a. 6 (I, 346). — Quomodo in Christo fuerit summum gaudium et summus dolor, P. q. 36, a. 7 (III, 153).

Circumspectio est pars integralis prudentiæ, E. q. 19, a. 4 (V, 170).

Clementia refrænat iram, estque pars temperantiæ, E. q. 22, a. 2 (V, 208).

Coelum. 1) *Natura.* Componitur ex materia et forma, P. q. 9, a. 1 (III, 40). — Qualis sit materia ejus, a. 2 (III, 44). — Probabilius non est animatum, a. 3 (III, 47). — Est ingenerabile et incorruptibile, a. 4 (III, 51).

2) *Pluralitas.* Sunt plures cœli, q. 30, a. 1 (III, 55). — Hi plures cœli sunt diversæ speciei, a. 2 (III, 56).

3) *Motus* cœli est naturalis, q. 31, a. 1 (III, 58). — Causatur non a natura, vel forma substantiali, sed ab intelligentia, a. 2 (III, 59). — Est immediate ab angelis, a. 3 (III, 61). — Aliquando cessabit, a. 5 (III, 65). — Quid remaneat cessante motu cœli, a. 6-9 (III, 69).

4) *Actio.* Corpora cœlestia agunt in corpora inferiora, q. 32, a. 2 (III, 83). — Non causant actus humanos, a. 3 (III, 87). — Non agunt in omnibus ex necessitate, a. 4 (III, 89). — Quomodo agat cœlum in inferiora, a. 5 (III, 91).

5) *Accidentia* cœli sunt, q. 33, a. 1 (III, 95) ; sunt partim ejusdem rationis cum accidentibus corporum sublunarium, a. 2 (III, 96). — A quo causentur maculæ lunæ, a. 3 (III, 97).

Cogitativa quid sit, P. q. 83, a. 2 (IV, 172). — Nominatur ratio particularis, *ibid.* — Distinguitur ab intellectu (IV, 173). — Ejus organum, q. 84, a. un. (IV, 182). — Differt ab æstimativa bruti, *ibid.* — Confer s. v. « æstimativa », « ratio ».

Cognitio. 1) *Sensitiva* c. præcedit omnem cognitionem intellectivam, L. q. 21, a. 1 (I, 268). — C. sensitiva versatur circa singulare ut singulare est ; est organo affixa, P. q. 63, a. un. (IV, 107). — C. sensuum externorum, q. 64, a. 1 (IV, 109). — C. sensuum internorum, q. 83, a. 1 (IV, 168). — Objectum cognitionis sensitivæ, q. 59, a. 1 (IV, 78). — Species sensibiles, q. 60, a. 1 (IV, 89). — Sensatio, q. 61, a. un. (IV, 99).

2) *Intellectiva.* Omnis c. intellectiva fit ex præexistente cognitione sensitiva, L. 21, a. 1 (I, 268). — C. principiorum fit ex præexistente cognitione experimentali ratione cognitionis terminorum, a. 2 (I, 269). — Potentia intellectiva, P. q. 94, a. 1 (IV, 272). — Species intelligibiles, q. 95, a. 1 (IV, 290). — Actus cognitionis intellectivæ, q. 96, a. 1 (IV, 303). — Terminus intrinsecus cognitionis intellectivæ, q. 97, a. 1 (IV, 313). — Objectum, q. 98, a. un. (IV, 320). — Modus quo cognoscantur ab anima corporalia, quæ sunt infra animam, q. 99, a. 1 (IV, 323). — C. singularium, q. 101, a. 1 (IV, 348). — C. infinitorum, a. 2 (IV, 352). — C. contingentium, a. 3 (IV, 353). — C. futurorum, a. 4 (IV, 354). — C. animæ per se ipsam, q. 102, a. 1 (IV, 356). — C. eorum quæ supra animam sunt, q. 103, a. 1 (IV, 362). — C. Dei ut primi a nobis cogniti, a. 3 (IV, 370). — C. animæ separatæ, M. q. 42, a. 1 (VI, 484). — Vide s. v. « anima separata ».

3) *Præcognitiones.* Duæ solæ sunt præcognitiones : *quia est* et *quid est*, L. q. 21, a. 4 (I, 273). — Præcognitio *quia est* non se extendit ad passionem, a. 5 (I, 275). — Præcognitio *quid est* tantum importat præcognitionem quid nominis, non autem quid rei, a. 6 (I, 276). — Præcognitio *quid est* se extendit ad principia, a. 7 (I, 277). — Conclusio non simpliciter, sed secundum quid præcognoscitur, a. 3 (I, 272). — Semper præcognosci debent principia demonstrationis quod sint vera, a. 8 (I, 278). — Particulares scientiæ debent de subjecto cognoscere *an est*, a. 9 (I, 280).

4) *C. angelica*, vide s. v. « anima separata ».

Color est objectum visus, P. q. 65, a. 1 (IV, 117). — Definitur, a. 2 (IV, 119). — Differt a luce, a. 5 (IV, 125).

Commessatio est pars gulæ, E. q. 22, a. 2 (V, 207).

Commune Sensibile (cf. « sensus », « sensibile »). Sensibile per se dividitur in proprium et commune, P. q. 59, a. 5 (IV, 84). — Sensibilia communia sunt tantum quinque : magnitudo, numerus, figura, motus, quies, a. 6 (IV, 86). — Circa communia sensibilia sensus falli potest, a. 7 (IV, 88).

Conclusio (cf. « cognitio intellectiva », « demonstratio », præmissæ », « syllogis-

mus »). Præmissæ conclusione notiores debent esse, L. q. 25, a. 3 (I, 294). — Præmissæ sunt causa efficiens conclusionis, q. 20, a. 3 (I, 260) ; q. 25, a. 4 (I, 295). — Major propositio prius tempore cognoscitur quam conclusio, minor vero aliquando prius, aliquando simul, a. 6 (I, 298). — C. demonstrationis *propter quid* est in secundo et quarto modo dicendi *per se*, q. 6, a. 2 (I, 74) ; q. 25, a. 5 (I, 297) ; q. 27, a. 1 (I, 302). — Essentia syllogismi consistit in præmissis et conclusione, q. 27, a. 2 (I, 303). — In eodem homine de eadem conclusione non possunt esse simul scientia et opinio, q. 36, a. 2 (I, 375). — Ex majore de necessario et minore de inesse sequitur conclusio de necessario, q. 21, a. 7 (I, 266).

Concordia pertinet ad justitiam, E. q. 20, a. 4 (V, 193).

Concupiscentia est specialis passio in appetitu sensitivo, E. q. 12, a. 3 (V, 90). — Differt a desiderio (V, 91).

Consensus est actus voluntatis elicitus, E. q. 8, a. 1 (V, 47). — Quid proprie sit, a. 6 (V, 56). — Non est in brutis (V, 57).

Consilium quid sit, E. q. 8, a. 5 (V, 54).

Contactus tum quantitativus tum virtutis ad agendum requiritur, P. q. 39, a. 1 (III, 181).

Continentia est pars potentialis temperantiæ, E. q. 22, a. 2 (V, 207). — Vitium continentiæ oppositum tripliciter sumitur, a. 2 (V, 207, 209).

Contingentia unde in rebus naturalibus, P. q. 15, a. 8 (II, 152).

Continuum quomodo intelligatur, L. q. 11, 1 (I, 138). — Quantitas continua et discreta, a. 3 (I, 146) et a. 5 (I, 156). — C. non habet partes actu, sed potentia, P. q. 23, a. 1 (II, 227). — Non componitur ex indivisibilibus, a, 3 (III, 230). — Continuitas successiva non est de ratione motus in communi sumpti, q. 17, a. 2 (II, 163).

Contrarietas est postprædicamentum, L. q. 15, a. un. (I, 210). — Est inter quatuor oppositiones, M. q. 16, a. 1 (VI, 143). — Est oppositio sequens oppositionem privativam a. 4 (VI, 150), includit oppositionem privativam (VI, 154). — Participat contradictionem, (VI, 150). — Definitiones de contrariis (VI, 154) — Contrarietas est maxima et perfecta differentia, at non maxima oppositio, *ibid.* — Unum uni est contrarium (VI, 155). — Si unum contrariorum est in rerum natura, necesse est etiam alterum esse in rerum natura (VI, 157). — Substantiæ non sunt contrariæ (VI, 157). — Datur medium in contrariis, a. 5 (VI, 158). — Contrarietas est solum in his quæ sunt ejusdem generis (VI, 161). — Quinque conditiones contrariorum, L. q. 15, a. un. (I, 211).

Cor est sensorium sensus communis, P. q. 84, a. un. (IV, 180), et radix omnium sensuum internorum, *ibid.* — Cooperatur in respiratione, q. 87, a. 2 (IV, 198). — Est organum appetitus sensitivi, q. 86, a. un. (IV, 194). — Unde ejus motus, q. 87, a. 1 (IV, 195). — Est organum virtutis pulsativæ, a. 3 (IV, 199).

Corpus. 1) *Principia* corporum naturalium sunt quodammodo duo, quodammodo tria, P. q. 2, a. 3 (II, 16). — Principia interna corporum sunt contraria, a. 2 (II, 13). — Conditiones principiorum corporum, quod non sint ex aliis, nec ex alterutris, et quod omnia alia sint ex eis, a. 4 (II, 17). — Vide s. v. « materia », « forma », « privatio », « elementum ».

2) *Actiones.* Omnia corpora vere effectum producunt, P. q. 32, a. 1 (III, 81). Actiones corporum cœlestium in corpora inferiora, a. 2, 3, 4, 5 (III, 82). — Corpora obediunt creaturæ spirituali ad nutum, M. q. 36, a. 4 (VI, 460). — Corpora obediunt creaturæ spirituali ad motum localem, a. 5 (VI, 463).

3) *Corpus mobile* est subjectum principale, non vero adæquatum, Physicæ, P. q. 1, a. 5 (II, 9). — C. mobile est idem ac naturale (II, 11). — Vide s. v. « motus ».

4) *Corpus animatum* constat duabus partibus, corpore et anima (IV, 1, proœm. in qq. de Anima). — Anima non est corpus, sed actus corporis, q. 48, a. 1 (IV, 2). — Corpus animatum non est anima, a. 3 (IV, 6). — In corpore vivente non potest esse alia forma præter animam, q. 50, a. 1 (IV, 23). — Anima dat corpori esse formaliter, non effective (IV, 27). — Partes corporis viventis non differunt essentialiter, sed solum accidentaliter, a. 2 (IV, 27). — Veræ partes corporis viventis, a. 3 (IV, 28).

5) *Corpus gloriosum* erit sensibile secundum tactum, P. q. 19, a. 5 (II, 190). — Variæ sententiæ de sensatione corporum gloriosorum, q. 66, a. un. (IV, 128).

Corruptio (cf. « generatio », « mutatio »). 1) *In communi.* C. principatum tenet inter motus communes omnibus rebus corporalibus (III, 115, proœm. in qq. de Generat. et Corrupt.). — Idem numero accidens non manet in genito et in corrupto, q. 35, a. 5 (III, 121). — Generatio unius est corruptio alterius et e converso, a. 9 (III, 129). — Corruptiones rerum naturalium dicuntur naturales, a. 10 (III, 130).

2) *Corruptio elementorum.* Elementa sunt corruptibilia secundum partes, non secundum totum, P. q. 46, a. 1 (III, 240). Cœlum est incorruptibile, q. 29, a. 4 (III, 51).

3) *Anima* sensitiva bruti corrumpitur corpore corrupto, P. q. 58, a. 1 (IV, 75) ; homi-

nis non corrumpitur corrupto corpore, q. 92, a. un. (IV, 245).

4) *Materia prima* quodammodo corruptibilis est, q. 3, a. 9 (II, 40); est causa corruptibilitatis, a. 10 (II, 41).

Creatio est emanatio totius esse ex non ente, P. q. 27, a. 1 (III, 12). — C. dicitur improprie mutatio, a. 2 (III, 13). — C. active sumpta est relatio rationis, sed c. passive sumpta est relatio realis, a. 3 (III, 17). — C. passive sumpta est relatio suppositionis (III, 18). — Deum posse aliquid creare, non solum fides docet, sed etiam ratio demonstrat, a. 4 (III, 19). — Creare (auctoritative) sensu proprio solius Dei est, a. 5 (III, 21). — Absolute potest creatura esse causa instrumentalis ad creandum (III, 22). — Sola subsistentia proprie creantur, cetera concreantur, a. 6 (III, 26). — Omne ens atque adeo mundus a Deo creatus est, a. 7 (III, 27). — Materia prima ab universali causa entium creata est, a. 8 (III, 29). — Deus omnia per arbitrium suæ voluntatis, et non ex necessitate naturæ, creavit, a. 9 (III, 31). — Anima rationalis a Deo per creationem producitur, q. 89, a. 3 (IV, 206).

Creatura. 1) *Esse.* C. habet esse participatum a primo ente, M. q. 7, a. 3 (VI, 64). — Non participat primum ens secundum essentiam, a. 4 (VI, 66). — Esse creaturæ est proprius effectus causæ primæ, q. 8, a. 1 (VI, 75). — Creaturæ ut entia assimilantur per hoc Deo ut primo et universalissimo principio totius esse, a. 2 (VI, 78). — Esse creaturæ est receptum, a. 3 (VI, 79). — In qualibet creatura aliud est natura rei, quæ participat esse, aliud ipsum esse participatum (VI, 80). — Esse formale creaturarum non est esse primi entis, a. 4 (VI, 81).

2) *Bonitas.* Creaturæ non sunt bonæ per essentiam, M. q. 19, a. 5 (VI, 207). — Bonitas Dei et creaturarum multipliciter differunt (VI, 208). — Bonitas creaturarum consistit in ordine, modo et specie, a. 6 (VI, 209).

3) *Relationes.* Creaturæ habent relationem realem ad creatorem, P. q. 27, a. 3 (III, 16). — Creatura absolute et simpliciter potest instrumentaliter creare (III, 22). — In qualibet creatura essentia et existentia realiter distinguuntur, M. q. 23, a. 3 (VI, 249).

4) *Creatura spiritualis.* Ostenditur esse creaturas immateriales et spirituales, M. q. 35, a. 2 (VI, 416). — C. spiritualis non componitur ex materia et forma, a. 4 (VI, 430). — In c. immateriali est compositio ex essentia et esse, a. 6 (VI, 437); item ex accidentibus et subjecto, a. 8 (VI, 441). — Personalitas competit substantiis immaterialibus, eaque nobilior quam homini, a. 7 (VI, 440). — Duratio creaturæ spiritualis habet prius et posterius, a. 11 (VI, 449).

5) *Creatura corporalis* a spirituali nequit produci, sed immediate a Deo processit, M. q. 36, a. 1 (VI, 451). — Regitur et administratur a creatura spirituali, a. 2 (VI, 452).

Crudelitas per excessum opponitur clementiæ, E. q. 22, a. 2 (V, 208).

Curiositas opponitur studiositati, quæ pertinet ad desiderium, E. q. 22, a. 2 (V, 208).

Definitio significat essentiam rei, M. q. 30, a. 1 (VI, 320); q. 32, a. 1 (VI, 347). — Nihil perfecte definitur nisi substantia, q. 30, a. 2 (VI, 322). — Sola species definitur simpliciter, a. 3 (VI, 324). Accidentia non definiuntur nisi secundum quid, a. 4 (VI, 325). — Singulare non definitur, a. 5 (VI, 328). — Negationes et privationes non habent definitionem simpliciter, sed secundum quid et incompletissimam, a. 6 (VI, 332). Definitio et definitum sunt idem re, differunt ratione, a. 7 (VI, 332); — sunt unum, q. 31, a. 3 (VI, 342). — Partes materiæ communis ponuntur in definitione, non vero partes materiæ individualis, q. 31, a. 1 (VI, 334). — Partes speciei, quæ ponuntur in definitione, quomodo sint dignoscendæ, a. 2 (VI, 340).

Delectatio est duplex: una de bono intelligibili; alia, quæ est in bono secundum sensum, E. q. 12, a. 3 (V, 90); — delectatio duplex: una corporalis, quæ consequitur tactum corporalem; alia animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ, q. 21, a. 1 (V, 197). — Definitur d., q. 12, a. 4 (V, 92). — Objectum (V, 93). — Causa (V, 92). — Effectus (V, 94). — D. est passio in appetitu sensitivo (V, 95).

Demonstratio. 1) *Generatim.* D. definitur, L. q. 20, a. 5 (I, 264). — Dividitur in demonstrationem *quia* et *propter quid*, q. 22, a. 1 (I, 281). — Regressus demonstrativus quando fieri possit, a. 2 (I, 283).

2) *Partes.* a) D. *quia* (a posteriori) est vera d., q. 23, a. 1 (I, 285). — Procedit tum per effectum tum per causam remotam, a. 2 (I, 286).

b) D. *propter quid* (a priori) definitur secundum Aristotelem, q. 24, a. 1 (I, 288). — Ejus præmissæ sunt: de omni, per se et universali a. 1 (I, 290); — necessariæ, a. 2 (I, 292); — notiores conclusione, a. 3 (I, 294); — causant conclusionem, a. 4 (I, 295); — sunt præcognitæ, a. 6 (I, 297).

3) *Medium* est definitio, et qualis definitio, q. 26, a. 1 (I, 299); — medium possunt esse omnes quatuor causæ, a. 2 (I, 301).

4) *Conclusio* est in secundo et quarto modo dicendi per se, q. 27, a. 1 (I, 303). — Conclusio pertinet ad essentiam syllogismi, a. 2 (I,

305). — Vide s. v. « conclusio », « syllogismus ».

5) *Effectus*, vide « scientia ».

Denominativa definiuntur. L. q. 8, a. 4 (I, 95). — Principaliter solam formam significant, a. 5 (I, 96).

Desiderium est passio concupiscibilis, E. q. 11, a. 2 (V, 77).

Desperatio est passio in irascibili, E. q. 13, a. 1 (V, 98).

Deus (cf. « ens primum » s. v. « ens »).

1) *Creator*. D. potest creare, P. q. 27, a. 4 (III, 18); et quidem solus Deus, a. 5 (III, 21). — D. creavit mundum, a. 7 (III, 27); sed neque necessario creavit neque ab æterno, q. 26, a. 1 (III, 4); quamvis non videatur repugnare, quin mundus ab æterno produci a Deo potuerit, a. 2 (III, 8). — D. potuit mundum facere meliorem, q. 28, a. 3 (III, 33). — Liberrime omnia creavit, q. 26, a. 9 (III, 31). — Materiam primam creavit, a. 8 (III, 29). — Num D. posset producere infinitum actu sive in magnitudine sive in numero, q. 18, a. 2 (II, 173).

2) *Conservator*. D. conservat omnes res in esse, P. q. 11, a. 7 (II, 112); sed non omnes immediate, a. 8 (II, 114). — Non solus D. omnia immediate operatur, a. 1 (II, 99). — Operatur D. in omni operatione secundi agentis, a. 4 (II, 103). — Respectu Dei non datur quidquam fortuitum, q. 15, a. 5 (II, 147).

3) *Motor primus* existit, q. 25, a. 2 (II, 242). — Ejus proprietates, a. 3 (II, 243).

4) *Ideæ divinæ* cur sint statuendæ, q. 10, a. 1 (II, 89). — Quid sint, a. 3 (II, 93). — Unde earum pluralitas, a. 3 (II, 94). — Ad quod genus causæ reducantur, a. 4 (II, 95).

5) *Relationes*. D. non est in ullo genere, L. q. 9, a. 5 (I, 112). — Paternitas, q. 13, a. 5 (I, 189). — D. creator, vide sub num. 1.

6) *Nomina* Dei quid significent, q. 16, a. 1 (I, 219).

De Dei essentia, perfectionibus, intellectu, voluntate vide ea quæ summatim attinguntur M. q. 45, a. 1 et 2 (VI, 514), ubi lector, ampliorem ut hauriat institutionem, ad ipsa opera Sancti Thomæ, præcipue ad *Summam Theologiæ*, remittitur.

Dialectica est pars Logicæ, L. q. 1, a. 2 (I, 4). — D. docens et utens, *ibid.*

Differentia est prædicabile, L. q. 2, a. 6 (I, 33); potestate tantum continetur in genere, q. 3, a. 2 (I, 41). — Unde sumatur tum in substantiis materialibus tum in immaterialibus, a. 4 (I, 46). — Est nobilior genere (I, 49). — Cum genere constituit unum per se, a. 5 (I, 50). — A genere solum ratione distinguitur, a. 6 (I, 52). — Definitur q. 5, a. 2 (I, 66). — Dividitur a. 1 (I, 65). — Differentia superior in inferiore includitur materialiter et identice, a. 3 (I, 69). Quo sensu d. ultima dicatur tota substantia rei (I, 70). Quid sit d. individualis, quid d. propriissima, a. 1 (I, 66).

Dilatatio est effectus delectationis, E. q. 12, a. 4 (V, 94).

Diminutio vide s. v. « augmentum ».

Discordia est contraria affabilitati, E. q. 20, a. 4 (V, 192).

Dispositio et habitus sunt species essentialiter inter se distinctæ, L. q. 12, a. 3 (I, 164). — D. semper importat ordinem alicujus habentis partes, a. 2 (I, 162). — Quomodo differat d. ab habitu et ceteris speciebus qualitatis, a. 3 (I, 165). — D. est facile mobilis (I, 166). — D. ad formam substantialem est composita ex qualitatibus elementorum ad medium reductis, P. q. 42, a. 6 (III, 203). — Vide etiam s. v. « habitus », « qualitas ».

Docilitas est pars integralis prudentiæ, E. q. 19, a. 4 (V, 170).

Dolus est vitium prudentiæ oppositum, E. q. 19, a. 6 (179).

Dulia est pars observantiæ, E. q. 20, a. 4 (V, 191).

Ebrietas est pars gulæ, E. q. 22, a. 2 (V, 207).

Ecstasis est effectus amoris, E. q. 12, a. 1 (V, 86). — E. est duplex, secundum vim apprehensivam et secundum appetitivam (V, 87).

Effectus est natura, tempore, cognitione posterior quam causa, P. q. 14, a. 1 (II, 131); — proportionatur causæ, a. 3 (II, 133). — Idem numero e. corruptus redire non potest, a. 4 (II, 135). — Idem e. ex duabus causis quomodo sit producibilis, a. 5 (II, 137). — A diversis causis idem effectus diverso tempore naturaliter produci nequit, a. 6 (II, 139); — neque ab eadem causa tempore diverso, a. 7 (II, 140).

Electio est actus voluntatis elicitus, E. q. 8, a. 1 (V, 47); — est appetitus consiliativus, a. 3 (V, 52).

Elementum (cf. « causa », « principium »).

1) *Quidditas*. E. differt a principio et causa, P. q. 2, a. 1 (II, 12). — E. dupliciter consideratum, proprie et improprie, q. 43, a. 1 (III, 215). — E. recte definitur a Philosopho, *ibid.* — Quatuor sunt de ratione elementi proprie sumpti, *ibid.* — E. quadrupliciter sumitur (III, 216). — Ratio elementi simplicibus tantum corporibus competit, *ibid.* — Qualitates activæ vel passivæ non sunt formæ substantiales elementorum, a. 2 (III, 217).

2) *Numerus*. E. sunt tantum quatuor: ignis, aer, terra, aqua, P. q. 43, A, a. un. (III, 210).

3) *Quantitas*. Elementa habent terminum magnitudinis et parvitatis, P. q. 44, a. un. (III, 219).

4) *Qualitates* sive activæ sive passivæ non sunt formæ substantiales elementorum, P. q. 43, B, a. 2 (III, 217). - Primæ qualitates ele-

mentorum sunt quatuor, calor, frigus, humor, siccitas, q. 45, a. 1 (III, 223). — Qualitates primæ elementorum non reducuntur ad alias (III, 224). — Qualitates primæ elementorum sunt quid positivum reale, a. 2 (III, 226). — Qualitates prædictæ sunt activæ et passivæ, a. 3 (III, 227). — Qualitates primæ activæ recte definiuntur a Philosopho, a. 4 (III, 228) ; — item qualitates primæ passivæ, a. 5 (III, 230). — Qualitates primæ sunt *tantum* quatuor, a. 6 (III, 232). — Qualitates symbolæ elementorum sunt ejusdem speciei, a. 7 (III, 234). — Non in singulis elementis utraque qualitas est in summo, a. 8 (III, 238).

5) *Mutua transmutatio elementorum.* Elementa non sunt transmutabilia secundum totum, P. q. 46, a. 1 (III, 240). — Quodlibet elementum ex quolibet immediate generari potest, a. 2 (III, 242). — Elementa symbola facilius transmutantur quam dissymbola a. 3 (III, 243). — Ex duobus elementis dissymbolis invicem corruptis potest generari tertium elementum, a. 4 (III, 244).

6) *Elementa in mixtione.* Ad mixtionem perfectam omnia quatuor elementa requiruntur, P. q. 42, a. 3 (III, 196). — Elementa manent in mixto non actu, sed virtute, a. 4 (III, 197). — Elementa manent in mixto secundum proprias qualitates, a. 5 (III, 202). — Dispositio formæ mixti est composita ex qualitatibus elementorum ad medium reductis, a. 6 (III, 203).

7) *Elementa ut partes universi mundi.* Qualitates motivæ elementorum specie differunt, P. q. 34, a. 1 (III, 99). — Elementa effective moventur a generante per se, a. 2 (III, 100). — Est unum e. gravissimum, unum levissimum, duo media, a. 3 (III, 104). — Gravitas elementorum, a. 4 (III, 106. — Motus elementorum qualis sit, a. 5 (III, 108). — Elementa motu cœli cessante remanebunt quodammodo, quodammodo transibunt, q. 31, a. 6 (III, 69). — In elementis cessante motu cœli non omnis actio cessabit, a. 7 (III, 72).

8) *Elementa singula* vide s.v. « aer », « aqua », « ignis », « terra ».

Embrio. Ejus vitæ inchoatio, P. q. 35, a. 9 (III, 130). — Ejus informatio, q. 89, a. 2 (IV, 205).

Ens. 1) *In communi.* Ens *non est genus* ad decem prædicamenta, L. q. 9, a. 2 (I, 104). — E. dividitur in decem prædicamenta secundum diversos modos prædicandi, a. 3 (I, 106).

2) *Prædicatur analogice* de Deo et creaturis, M. q. 3, a. 1 (VI, 30) ; — de substantia et accidente, a. 2 (VI, 34) ; — de ente reali et ente rationis, q. 21, a. 1 (VI, 241) ; — de potentia et actu, M. q. 27, a. 1 (VI, 302). — Cf. « analogia ».

3) *Subjectum scientiarum.* Ens rationis est subjectum Logicæ, L. q. 1, a. 6 (I, 13). — Ens mobile est adæquatum subjectum Philosophiæ naturalis, P. q. 1, a. 5 (II, 9). — Ens divisum in decem prædicamenta est subjectum adæquatum Metaphysicæ, M. q. 1, a. 6 (VI, 18).

4) *Principia entis :* interna, potentia et actus M. q. 27, a. 1 (VI, 302) : externa, finis et efficiens, M. q. 5, a. 1 (VI, 46); principium cognitionis, vide s. v. principium contradictionis, M. q, 4, a. 1 (VI, 39).

5) *Passiones entis.* Ens habet passiones, M. q. 11, a. 1 (VI, 110). — P. entis sunt tantum tres : unum, verum, bonum, a. 2 (VI, 111). — Se habent per prius et posterius, a. 3 (VI, 113). — Non addunt enti aliquid positivum, sed formaliter dicunt denominationem relativam ad aliquid extrinsecum, a. 4 (VI, 116).

6) *Divisiones entis.* Divisio quadruplex : ens reale et rationis, actus et potentia, e. materiale et immateriale, e. creatum et increatum, M. q. 21, a. 1 (VI, 241). — E. reale dividitur in e. per se et e. per accidens, q. 22, a. un. (VI, 247). — E. per se dividitur in substantiam et accidens, L. q. 9, a. 3 (I, 106) ; M. q. 23, a. 1. — E. dividitur convenienter in actum et potentiam, M. q. 27, a. 1 (VI, 301).

7) *Ens rationis* est proprie subjectum Logicæ, L. q. 1, a. 6 (I, 13). — Omne e. rationis dicit vel relationem vel negationem, M. q. 21, a. 1 (VI, 242). — Inter e. reale et ens rationis duplex est analogia, attributionis et proportionalitatis, *ibid.* — Entium rationis quædam habent esse totum completum extra animam, quædam habent fundamentum in re, sed complementum est per operationem animæ, a. 2 (VI, 244). — Deus potest facere entia rationis, a. 3 (VI, 245).

8) *Ens primum* (cf. « Deus », « motor primus »). Existit primum ens, quod est causa ceterorum, M. q. 5, a. 1 (VI, 46). — Primum e. est necessario suum esse, a. 2 (VI, 48). — Primum e. est necessario summe et maxime ens et proinde infinitum, a. 3 (VI, 49). — Non sunt plura prima entia, sed unum solum, a. 4 (VI, 51). — Fieri non potest ut esse primi entis sit esse formale creaturarum, M. q. 8, a. 4 (VI, 81).

9) *Ens possibile* (cf. « possibilitas »). Possibile et impossibile dicuntur tripliciter : primo secundum potentiam activam vel passivam, secundo propter convenientiam vel repugnantiam terminorum, tertio mathematice, M. q. 6, a. 1 (VI, 53). — Num res dicatur possibilis, quia Deus eam facere potest (VI, 54). — Possibiles vel impossibiles effectus judicantur semper secundum causas inferiores tantum, a. 2 (VI, 56). — Respectu habito ipsius possibilis dicitur prima causa aliquid non posse facere, quia id contradictionem implicat, a. 3 (VI, 57).

Epikia est directiva justitiæ legalis, E. q. 20, a. 3 (V, 187).

Error (cf. « sensus », « intellectus », « opinio »). Sensus potest errare circa sensibilia communia et per accidens, P. q. 59. a. 7 (IV, 87). — Sensus non potest errare circa sensibile proprium, *ibid.* — Intellectus per se non potest errare, sed solum per accidens, q. 100, a. 7 (IV, 345).

Erubescentia est species timoris, E. q. 13, a. 2 (V, 102).

Esse, existere, existentia. Primum ens est suum esse, M. q. 5, a. 2 (VI, 48). — Esse dupliciter dicitur : actus essendi et veritas propositionis, *ibid.* (VI, 49) ; cf. q. 33, a. 7 (VI, 379). — Est proprius effectus causæ primæ, q. 8, a. 1 (VI, 75). — Causæ secundæ non dant esse nisi instrumentaliter in virtute Dei, a. 2, ad 4 (VI, 77). — Esse creaturæ est esse receptum, a. 3 (VI, 79). — Esse creaturæ non est esse formale primi entis, a. 4 (VI, 81). — Omnia entia habent esse participative a primo ente, q. 7, a. 3 (VI, 64). — In qualibet re creata distinguuntur realiter essentia et existentia, q. 23, a. 3 (VI, 249). — Esse est perfectissimum in rebus et actualitas omnis entis, q. 33, a. 1 (VI, 369). — Esse est id quod prius et profundius est in re, a. 6 (VI, 376). — Quotuplex possit esse in una eademque re, a. 7 (VI, 378).

Essentia est illud, quod significatur per definitionem, M. q. 30, a. 1 (VI, 320) ; cf. q. 32, a. 1 (VI, 347) ; respondet quæstioni *quid est, ibid.* (VI, 321) ; est quædam potentia, *ibid.* (VI, 320), cujus actus est existentia, q. 33, a. 1 (VI, 369). — Quomodo essentia differat a subsistentia, substantia sive hypostasi, persona, q. 25, a. 1 (VI, 269) ; — quomodo a natura, q. 30, a. 8 (VI, 333) ; q. 25, a. 1 (VI, 268). — In materialibus significat compositum ex materia et forma, q. 32, a. 2 (VI, 349). — Essentia et existentia in qualibet re creata realiter distinguuntur, q. 23, a. 3 (VI, 249) ; essentia Dei est realiter suum esse (VI, 251). — Substantiæ materiales componuntur ex essentia et existentia, q. 34, a. 1 (VI, 387) ; item substantiæ immateriales, q. 35, a. 6 (VI, 437). — Essentiæ rerum sunt ab æterno, q. 32, a. 6 (VI, 367).

Eubulia est pars potentialis prudentiæ, E. q. 19, a. 6 (V, 176).

Eucharistia. 1) E. est virtus adjuncta justitiæ, E. q. 20, a. 4 (V, 193). — 2) E., id est Sacramentum Altaris : cur corpus Christi non sit situaliter et circumscriptive in Sacramento, L. q. 11, a. 1 (I, 139).

Eugnomia pertinet ad justitiam legalem, E. q. 20, a. 4 (V, 193).

Eusebia est idem ac religio, E. q. 20, a. 4 (V, 193).

Eustochia est pars integralis prudentiæ, E. q. 19, a. 4 (V, 170).

Eutrapelia est pars potentialis temperantiæ, E. q. 22, a. 2 (V, 208).

Excandescentia est species iræ, E. q. 13 a. 3 (V, 104).

Exemplar est id ad cujus imitationem aliquid fit, P. q. 10, a. 1 (II, 88). — Ejus necessitas in mente agentis intellectualis tam creati quam increati, *ibid.* — Quomodo definiendum, a. 2 (II, 89). — Est terminus extrinsecus cognitionis practicæ, a. 3 (II, 91). — E. nominat essentiam divinam imitabilem (II, 94). — Reducitur diverso modo ad causam tum formalem, tum efficientum a. 4 (II, 96). — Formæ exemplares rerum sunt in primo ente, non extra illud, M. q. 7, a. 5 (VI, 68). — Quæ sit differentia inter formas exemplares in mente divina et in mente artificis creati, a. 6 (VI, 71). — E. quod ex in mente divina, primo naturam respicit speciei in qualibet creatura (VI, 72). — Materia prima habet aliquo modo formam exemplarem in Deo, a. 7 (VI, 73). — Accidentia habent formas exemplares in Deo (VI, 74).

Existere, Existentia, vide « esse ».

Exultatio quomodo differat a gaudio, E. q. 11, a. 2 (V, 78).

Falsitas consistit in inæqualitate rei et intellectus, M. q. 18, a. 1 (VI, 190). — Est in sensu dupliciter : respectu rerum quas indicat, et respectu intellectus cui res repræsentat, a. 2 (VI, 193). — Est in sensu respectu sensibilium *communium*, et respectu sensibilium *per accidens*, non autem respectu sensibilium *propriorum*, nisi per accidens (VI 194). — Non est in intellectu respectu primorum principiorum nec respectu quidditatis, nisi per accidens, a. 3 (VI, 195) ; cf. L. q. 19, a. 5 (I, 247). — Est in enuntiatione vocali, L. q. 19, a. 2 (I, 243) ; — est in enuntiatione mentali, a. 5 (I, 247). — Res non dicuntur falsæ respectu intellectus divini, sed respectu intellectus nostri, M. q. 18, a. 1 (VI, 190). — Res dicuntur falsæ secundum quod natæ sunt fallere (VI, 192). — Falsum contrariatur vero, a. 4 (VI, 195). — Falsum fundatur in vero, sed non in suo contrario, *ibid.* (VI, 196. — Cf. « veritas », » verum ».

Fatum num sit aliquid, P. q. 16, a. 1 (II, 156). — Num sit in rebus creatis, a. 2 (II, 157). — Num sit immobilis dispositio, a. 3 (II, 158). — Quænam fato subdantur, a. 4 (II, 158), — Cf. « fortuna ».

Fel est species iræ, E. q. 13, a. 3 (V, 104).

Feritas distinguitur a crudelitate, E. q. 22, a. 2 (V, 208).

Fervor est effectus proximus amoris, E. q. 12, a. 1 (V, 88).

FIDUCIA est pars quasi integralis fortitudinis, E. q. 21, a. 2 (V, 199).

FIGURA est inter quatuor species qualitatis, L. q 12, a. 2 (I, 158). — Dupliciter dicitur f. (I, 163). — F. differt accidentaliter a forma, a. 6 (I, 169).

FINIS. 1) *Generatim*. Pertinet ad quatuor genera causarum, P. q. 7, a. 7 (II, 74). — F. est causa, q. 12, a. 1 (II, 115). — F. definitur id cujus gratia, a. 2 (II, 116). — Præter finem ultimum sunt fines intermedii, a. 3 (II, 117). — Causalitas f. est appeti ab agente, a. 4 (II, 121). — F. causat secundum esse reale, a. 5 (II, 122). — Omnia agunt propter finem, a. 6 (II, 124). — F. est causa causarum, et prima omnium, q. 13, a. 1 (II, 125). — Cognitio f. est duplex, perfecta et imperfecta, E. q. 6, a. 1 (V, 37).

2) *F. ultimus*. a) In communi. Existit f. ultimus, E. q. 3, a. 1 (V, 13). — Est unus, a. 2 (V, 15). — Est ipse Deus, a. 3 (V, 16). — Ab omnibus appetitur, a. 4 (V, 17). — F. ultimus cujusvis rei est bonitas divina, P. q. 31, a. 5 (III, 69).

b) Objectivus f. est beatitudo, E. q. 4, a. un. (V, 19).

c) Formalis f. est in operatione, E. q. 5, a. 1 (V, 22). — Non consistit in voluntate, a. 3 (V, 25). — Est in intellectu, a. 4 (V, 28).

FORMA (vide « idea »,« causa exemplaris »). — F. alicujus rei potest dici tripliciter: vel a qua formatur res, vel secundum quam, vel ad quod aliquid formatur. — De triplici ordine in formis vel accidentalibus vel substantialibus, M. q. 10, a. 4 (VI, 100).

FORMA *accidentalis*, vide « figura ».

FORMA *substantialis*. 1) Est *principium* constitutivum corporis naturalis, P. q. 2, a. 1 (II, 12). Cf. « principium ». — Pertinet ad essentiam sive quidditatem compositi, q. 9, a. 2 (II, 80). — Natura magis convenit formæ quam materiæ, q. 6, a. 2 (II, 66). — Omnis f. substantialis est vere et proprie natura, a. 3 (II, 67). — F. est principium generationis ut terminus ad quem, q. 4, a. 3 (II, 57).

2) *Existunt* formæ substantiales, non solum accidentales, P. q. 4, a. 1 (II, 54).

3) Recte *definitur* a Philosopho, q. 4, a. 2 (II, 56); realiter distinguitur a materia, q. 3, a. 2 (II, 25); compositum est simpliciter nobilius et perfectius quam f. substantialis q. 9, a. 3 (II, 82).

4) *Causalitas* formæ est in informatione materiæ, q. 9, a. 1 (II, 78). — Duplex est ejus actus: informatio et operatio (II, 79). — F. est primum, sed non proximum actionis principium, a. 4 (II, 84).

5) Formæ substantiales *educuntur* e potentia materiæ, q. 3, a. 13 (II, 49), illa potentia materiæ non est activa, sed passiva tantum, a. 12 (II, 46). — Expulsio formæ præcedentis et inductio formæ sequentis sunt duæ mutationes realiter distinctæ, q. 35, a. 11 (III, 132); hæ mutationes fiunt in instanti, a. 13 (III, 137). — Quomodo f. substantialis incipiat et desinat intrinsece, q. 23, a. 5 (II, 232).

6) Formæ *elementorum* manent in mixto non actu sed virtute, q. 42, a. 4 (III, 200). — Dispositio mixti quid sit, a. 6 (III, 204). — Qualitates elementorum non sunt formæ substantiales, q. 43, a. 2 (III, 217).

7) *Cœlum* componitur ex materia et forma, q. 29, a. 1 (II, 39). — Motus cœli non est a propria forma substantiali, q. 31, a. 2 (II, 59).

8) In *vivente* non est nisi unica forma, q. 50, a. 1 (IV, 23). — F. perfectior continet virtute imperfectiorem (IV, 25). — Anima vegetativa est f. substantialis, q. 52, a. un. (IV, 49). — Anima sensitiva est f. substantialis, q. 57, a. 4 (IV, 74). — Anima rationalis est f. substantialis, q. 91, a. 1 (IV, 222). — Vide « anima ».

9) Compositio ex materia et forma est alia ac compositio ex substantia et esse, M. q. 34, a. 1 (VI, 387).

10) Discrimen inter formam substantialem et accidentalem, P. q. 50, a, 1 (IV, 25); q. 51, a. 6 (IV, 42).

N.B. Multæ de formis quæstiones discutiuntur etiam in tractatu *de Formis* quem habes in appendice ad Metaphysicam addita.

FORTITUDO est virtus cardinalis, E. q. 17, a. 1 (V, 155). — Definitur q. 21, a. 1 (V, 197). — Ejus subjectum (V, 197). — Ejus nomen dupliciter sumitur, *ibid.* — Ejus habitus manifestatur in periculis repentinis (V, 198). — Habet duos actus, aggrediendi et sustinendi (V, 198). — Dividitur q. 21, a. 2 (V, 198). — Partes integrales et potentiales, *ibid.* — Ad actum aggrediendi spectant : fiducia et magnificentia (V, 199); ad actum sustinendi: patientia et perseverantia (V, 200). — Virtutes quasi annexæ (V, 200, 201). — Vitia opposita (V, 200, 201).

FORTUNA (cf. « casus ») est causa per accidens, P. q. 15, a. 1 (II, 140). — Definitur a. 2 (II, 142). — Reducitur ad causam efficientem, a. 4 (II, 145). — Respectu Dei fortuna non potest esse, a. 5 (II, 146); respectu et angeli et cœli potest esse (II, 148). — De f. non est scientia, a. 7 (II, 149).

FRAUS est vitium oppositum prudentiæ, E. q. 19, a. 6 (V, 179).

FRIGUS est inter primas qualitates tangibiles, P. q. 45, a. 1 (III, 223). — Est qualitas positiva, a. 2 (III, 226). — Est qualitas activa, a. 3 (III, 227). — Definitur a. 4 (III, 229). — In terra est in summo, a. 8 (III, 238).

FRUITIO est actus voluntatis elicitus, E. q.

8, a. 1 (V, 47). — Est solius creaturæ rationalis, a. 3 (V, 50).

Fuga est vitium desiderio oppositum, E. q. 11, a. 2 (V, 76).

Furor est species iræ, E. q. 13, a. 3 (V, 104).

Generatio. 1) *In communi.* Definitur mutatio totius nullo sensibili manente ut subjecto eodem, P. q. 35, a. 1 (III, 116). — G. duplex: mutatio de non esse ad esse, et origo viventis a principio vivente conjuncto (III, 117). — Terminus generationis in creaturis duplex: id *quod*, id est compositum; id *quo*, id est forma, a. 2 (III, 118). — Non est simpliciter de ratione generationis ut terminus formalis accipiat esse per illam, a. 3 (III, 119). — Omne quod generatur, generatur ab eo quod aliquo modo est simile, a. 4 (III, 120). — Generatio per accidens (III, 121). — Generatio æquivoca, *ibid.* Cfr. P. q. 11, a, 5, ad 10 (II, 110); q. 54, a 4 (IV, 60). — Idem numero accidens non manet in genito et in corrupto, a. 5 (III, 122). — In generatione compositi substantialis fit resolutio compositi præcedentis usque ad materiam primam, a. 7 (III, 126). — G. dicit mutationem tum instantaneam tum successivam, a. 8 (III, 128). — G. unius est corruptio alterius, a. 9 (III, 129). — Generationes rerum naturalium dicuntur naturales propter tres causas, a. 10 (III, 130).

2) *Generatio elementorum* (cf. « elementa »). Elementa non sunt generabilia secundum totum, sed secundum partes, q. 46, a. 1 (III, 240). — Quodlibet elementum ex quolibet immediate generari potest, a. 2 (III, 242). — Ex duobus elementis dissymbolis invicem corruptis potest generari tertium symbolum, a. 4 (III, 244). — Cœlum est ingenerabile, q. 29, a. 4 (III, 51).

3) *Potentia generativa* assignatur inter potentias animæ vegetativæ, P. q. 53, a. un. (IV, 50). — Est perfectior ceteris potentiis, P. q. 54, a. 1 (IV, 54). — Definitur a. 2 (IV, 55). — Ad esse matrem non requiritur potentia generativa activa in matre, a. 3 (IV, 57). — Realiter distinguitur a potentia nutritiva, q. 56, a. 2 (IV, 67).

Genus est inter quinque prædicabilia, L. q. 2, a. 6 (I, 33). — G. describitur id quod prædicatur de pluribus differentibus specie in quid, q. 3, a. 1 (I, 36). — Est nomen secundæ intentionis (I, 37). — Continet species et differentias, a. 2. (I, 40). — Univoce prædicatur, *ibid.* — Non potest prædicari de differentiis, a. 3 (I, 45). — Ratio generis sumitur a materia et forma totius, a. 4 (I, 46). — Ex genere et differentia fit unum per se, a. 5 (I, 50). — G. et differentia distinguuntur ratione tantum, a. 6 (I, 52). — Quomodo g. univocum et g. analogum differant (I, 55). — Quo sensu salvetur genus existente una specie sola, a. 7 (I, 56). — G. logicum et g. physicum, q. 9, a. 7 (I, 118).

Gnome est pars potentialis prudentiæ, E. q. 19, a. 6 (V, 176).

Gratitudo est virtus adjuncta justitiæ, E. q. 20, a. 4 (V, 191).

Gravitas et Levitas sunt qualitates motivæ elementorum, P. q. 34, a. 1 (III, 98). — Specie differunt in elementis (III, 99). — Non sunt formæ substantiales elementorum, q. 43, a. 2 (III, 217). — Reducuntur ad qualitates primas, q. 45, a. 1 (III, 223). — Consequuntur calorem et frigus (III, 224). — Gravitas aeris, q. 34, a. 3 et 4 (III, 105). — Quænam elementa gravitent in propriis locis, a. 4 (III, 106). — A quonam elementa gravia et levia effective moveantur, a. 2 (III, 102). — Numerus gravium et levium, a. 3 (III, 104).

Gula opponitur per excessum sobrietati, E. q. 22, a. 2 (V, 207).

Gustus est inter quinque sensus exteriores, P. q. 64, a. 2 (IV, 110). — Ejus objectum est sapor, q. 76, a. 1 (IV, 157). — Non eget medio externo, sed interno, quod est caro linguæ, q. 77, a. un. (IV, 160). — Ejus organum, q. 78, a. un. (IV, 162). — Non inest in omnibus animalibus, q. 79, a. un. (IV, 163).

Habitus. 1) *Prædicamentum.* H. est inter decem prædicamenta, L. q. 9, a. 3 (I, 106). — Pertinet ad primam speciem qualitatis, q. 12, a. 2 (I, 161). — H. et dispositio sunt species qualitatis essentialiter inter se distinctæ, a. 3 (I, 164). — H. est forma extrinsecus denominans subjectum, q. 14, a. un. (I, 205).

2) *Habitus animæ* sunt necessarii ad agendum, E. q. 14, a. 1 (V, 105). — Definitur a. 2 (V, 108). — Subjectum habituum est intellectus et voluntas, a. 3 (V, 109). — H. importat dispositionem quandam ad naturam et operationem (V, 111). — H. causantur ex actibus, a. 4 (V, 112). — H. a natura dari dupliciter intelligitur (V, 114). — H. non augetur per quemlibet actum, a. 5 (V, 115). — Diminutio in habitibus fit secundum remissionem, a. 6 (V, 116). — Intensio in habitibus fit secundum augmentum (V, 117). — H. specie distinguuntur secundum tria : secundum principia activa, objecta, naturam, a. 7 (V, 119). — Virtus est h. q. 15, a. 1 (V, 121). — Liberum arbitrium non est h., P. q. 93, a. 8 (IV, 269).

Hilaritas differt a gaudio, E. q. 11, a. 2 (V, 78).

Honestas est pars integralis temperantiæ, E. q. 22, a. 2 (V, 206).

Honor. Circa honorem versatur philotimia, E. q. 16, a. 4 (V, 146).

Humanitas est virtus adjuncta justitiæ, E. q. 20, a. 4 (V, 193).

HUMIDITAS est inter primas qualitates tangibiles, P. q. 45, a. 1 (III, 223). — Est qualitas positiva, a. 2 (III, 226). — Est qualitas passiva, a. 3 (III, 227). — Definitur, a. 5 (III, 230).

HUMILITAS est pars potentialis temperantiæ E. q. 22, a. 2 (V, 208). — Ejus vitium oppositum, *ibid.*

HYPOSTASIS dividitur dupliciter : id *quo* substatur, et id *quod* substat, M. q. 25, a. 1 (VI, 271). — Ejus significatio apud græcos (VI, 273).

IDEA. 1) *In communi.* Ideæ ponendæ sunt in omni agente intellectuali, P. q. 10, a. 1 (II, 87). — Definitur i., a. 2 (II, 89). — Ad ideam requiritur duplex similitudo : imitationis et expressionis (II, 91). — I. est terminus intrinsecus cognitionis practicæ, a. 3 (II, 92). — Munus ideæ, ejusque causalitas (II, 93) ; idea diverso modo spectat ad causam formalem et efficientem, a. 4 (II, 94).

2) *Ideæ divinæ* existunt, P. q. 10, a. 1 (II, 87). — Ideæ sunt in primo ente, non extra illud, M. q. 7, a. 5 (VI, 69). — Ideæ divinæ sunt rationes incommutabiles, æternæ, substantiales, vitales, P. q. 10, a. 3 (II, 93). — Unitas et pluralitas idearum divinarum, M. q. 7, a. 5 (VI, 70). — I. divina primo naturam speciei respicit in qualibet creatura, a. 6 (VI, 72). — Ideæ materiæ et accidentium sunt in mente divina, a. 7 (VI, 73).

3) *Ideæ Platonicæ*, L. q. 2, a. 3 (I, 24) ; M. q. 7, a. 5 (II, 69).

IGNIS est inter quatuor elementa, P. q. 43, a. un. (III, 210). — Est simpliciter levissimus, q. 34, a. 1 (III, 99). — Ejus locus, a. 6 (III, 109). — Habet utramque qualitatem in summo, q. 45, a. 8 (III, 238). — Est calidus et siccus, q. 47, a. 1 (III, 246). — Est magis calidus quam siccus, a. 3 (III, 249).

IGNORANTIA. Ejus influxus in voluntarium, E. q. 6, a. 1 (V, 36). — Tripliciter se habet ad actum voluntatis : antecedenter, concomitanter, consequenter (V, 37).

IMAGINATIO est inter sensus internos, P. q. 83, a. 2 (IV, 170). — Est duplex : sensibilis et deliberativa, a. 3 (IV, 174). — I. sensibilis est duplex : una determinata, altera indeterminata (IV, 175). — I. determinata inest solis perfectis animalibus, *ibid.* — Organum imaginationis, q. 84, a. un. (IV, 182).

IMMODESTIA est vitium circa exteriorem apparatum, E. q. 22, a. 2 (V, 209).

IMMORTALITAS. Anima humana est immortalis, P. q. 92, a. un. (IV, 245).

IMPATIENTIA opponitur patientiæ, quæ est pars potentialis fortitudinis, E. q. 21, a. 2 (V, 200).

IMPERATI ACTUS. Cujusnam facultatis sit imperare, E. q. 9, a. 1 (V, 60). — Quinam actus imperari possint, a. 2 (V, 61). — Cf. « actus ».

IMPERIUM est actus rationis præsupposito actu voluntatis, E. q. 9, a. 1 (V, 60).

IMPOSSIBILITAS est triplex, M. q. 6, a. 1 (VI, 53). — Unde res dijudicanda sit impossibilis, a. 2 (VI, 55).

IMPRUDENTIA est vitium oppositum prudentiæ, E. q. 17, a. 6 (V, 178). — Privative et contrarie sumitur, *ibid.*

INCONSIDERATIO est defectus recti judicii, E. q. 19, a. 6 (V, 179).

INCONSTANTIA est vitium prudentiæ oppositum, E. q. 19, a. 6 (V, 179).

INCONTINENTIA opponitur continentiæ, quæ est pars potentialis temperantiæ, E. q. 22, a. 2 (V, 207).

INCORRUPTIBILE. Cœlum est i., P. q. 29, a. 4 (III, 51). — Elementa sunt incorruptibilia secundum totum, q. 46, a. 1 (III, 240). — Anima rationalis est incorruptibilis, q. 92, a. un. (IV, 245). — Cf. « ingenerabile ».

INDIVIDUUM, individuatio. Ratio individui est ratio incommunicabilitatis, ad quam rationem constituendam duo concurrunt, L. q. 4, a. 3 (I, 63). — Quid sit ratio individui in communi, quid individuum vagum (I, 64). — Species conservari potest etiam in uno individuo, a. 2 (I, 62). — Quid sit differentia individualis, q. 5, a. 1 (I, 66). — Quid sit accidens proprium, idque individuale, q. 6, a. 3 (I, 79). — *Hoc aliquid* proprie dicitur individuum in genere substantiæ, M. q. 24, a. 1 (VI, 255). — Individuum in sensibilibus est ultimum in genere substantiæ sive prima substantia, a. 3 (VI, 259). — Incommunicabile est solum de ratione suppositi, *ibid.*

Principium individuationis : a) in substantiis corporalibus : — non est collectio accidentium, M. 24, a. 3 (VI, 261) ; neque est forma substantialis (VI, 260) ; sed primum et originale principium individuationis est materia signata quantitate (VI, 258). — Quo sensu quantitas sit principium individuationis (VI, 261). — b) In substantiis spiritualibus : — angeli individuantur sua simplici forma, q. 24, a. 4 (VI, 264) ; anima rationalis sua essentiali ad corpus habitudine (VI, 265). — c) Accidentia habent suam unitatem et pluralitatem ex subjecto, q. 24, a. 4 (VI, 296).

INFINITUM. Nullum i. actu existit nec in multitudine nec in magnitudine, P. q. 18, a. 1 (II, 170). — In rebus corporalibus i. actu esse *non potest*, a. 2 (II, 173). — Absolute et simpliciter per absolutam Dei potentiam i. actu fieri potest, a. 2 (II, 174). — I. recte a Philosopho definitur, a. 3 (II, 177).

INGENERABILE. Cœlum est i., P. q. 29, a. 4

(III, 51). — Elementa sunt ingenerabilia secundum totum, q. 46, a. 1 (III, 240). — Cf. « incorruptibile ».

INHÆSIO MUTUA est effectus amoris, E. q. 12, a. 1 (V, 86).

INJUSTITIA. Injustum nemo potest facere nisi volens, nec pati nisi nolens, E. q. 21, a. 5 (V, 194).

INNOCENTIA est virtus adjuncta justitiæ, E. q. 20, a. 2 (V, 193).

INSENSIBILITAS per defectum opponitur temperantiæ, E. q. 22, a. 1 (V, 204).

INSTRUMENTUM dupliciter sumitur: proprie, pro naturali et artificiali instrumento; improprie, pro potentia obedientiali, P. q. 27, a. 5 (III, 23).

INTELLECTUS. 1) *Natura*. I. distinguitur a ratione non ut alia potentia, P. q. 93, a. 1 (IV, 253). — Quomodo ab intelligentia sit distinctus, a. 2 (IV, 255); quomodo a memoria, a. 4 (IV, 258); quomodo a voluntate (IV, 260); quomodo ab essentia animæ, q. 94, a. 1 (IV, 272). — I. est potentia passiva, a. 2 (IV, 274). — Intellectus speculativus et practicus, a. 7 (IV, 286).

2) *Intellectus agens et possibilis*. Necessario admittendus est intellectus agens, q. 94, a. 3 (IV, 276). — I. agens est aliquid animæ, a. 4 (IV, 278); non est unus in omnibus, a. 5 (IV, 280). — I. possibilis non est substantia separata, a. 8 (IV, 287).

3) *Species intelligibiles* requiruntur ad intelligendum, q. 95, a. 1 (IV, 292); nullo autem modo species naturaliter inditæ, a. 2 (IV, 295). — Semper se convertit intellectus in intelligendo ad phantasmata, a. 5 (IV, 301).

4) *Actus*. I. producit verbum, q. 96, a. 1 (IV, 304). — Utrum verbum sit prius an posterius intellectione, a. 2 (IV, 307). — Ab intellectione verbum realiter distinguitur, a. 3 (IV, 308). Cf. « verbum mentis ». — A quonam agente intellectio producatur, a. 4 (IV, 309). — Intellectus non semper est in actu secundo, a. 5 (IV, 312).

5) *Objectum*. a) In communi : est quidditas rei materialis, q. 98, a. un. (IV, 320).

b) In particulari versatur : —

I. *Circa corporalia*. 1° *Per quid* cognoscat i. corporalia. I. cognoscit cognitione universali et immateriali, q. 99, a. 1 (IV, 323); et quidem per species, a. 2 (IV, 325); easque a sensibus acceptas, a. 3 (IV, 327); præterea indiget ad hoc phantasmatibus, a. 4 (IV, 329). — 2° *Quomodo* cognoscat corporalia. I. intelligit abstrahendo species, q. 100, a. 1 (IV, 333). — Hæ species sunt medium *quo*, a. 2 (IV, 336). — Quid prius cognoscat, universale an singulare, a. 3 (IV, 338). — Non potest plura simul intelligere, a. 4 (IV, 342). — Per accidens potest esse falsus, a. 5 (IV, 345). — Unam eandemque rem unus alio melius intelligere potest, a. 6 (IV, 346). — Divisibile prius cognoscit quam indivisibile, a. 7 (IV, 347). — 3° *Quid* in corporalibus i. cognoscat. Singularia directe et primo cognoscere non potest, q. 101, a. 1 (IV, 348). — Infinita tantum potentia cognoscit, a. 2 (IV, 352). — Cognoscit contingentia, a. 3 (IV, 353). — Cognoscit futura in suis causis, a. 4 (IV, 354).

II. *Circa animam*. Anima se ipsam non per suam substantiam cognoscit, q. 102, a. 1 (IV, 356); sed per suam præsentiam (IV, 357). — Cognoscit habitus suos, a. 2 (IV, 359); cognoscit proprium actum, a. 3 (IV, 361); intellectus cognoscit actum voluntatis, a. 4 (IV, 362).

III. *Circa substantias immateriales separatas*. Non cognoscit eas secundum se ipsas, q. 103, a. 1 (IV, 365); sed ex rebus materialibus, a. 2 (IV, 368). — Deus non est primum cognitum, a. 3 (IV, 371).

5) *Habitudo ad voluntatem*. Secundum se i. est nobilior voluntate, q. 109, a. 2 (IV, 394). — Movetur a voluntate, a. 2 (IV, 396).

INTENTIO est actus voluntatis elicitus, E. q. 8, a. 1 (V, 47); et quidem in ordine ad rationem, a. 2 (V, 48).

INVOLUNTARIUM definitur, E. q. 6, a. 1 (V, 35). — Est duplex : per violentiam et ignorantiam (V, 36).

IRA est passio irascibilis, E. q. 13, a. 3 (V, 103). — Differentia iræ ab amore et ab odio, *ibid.* — Ejus objectum, effectus, species (V, 104). — Fervor iræ (V, 105).

IRASCIBILIS. Est statuenda potentia irascibilis, P. q. 85, a. 3 (IV, 188). — Improprie dicitur de intellectivo appetitu, a. 4 (IV, 189). — Passiones irascibilis principium habent ex passionibus concupiscibilis, E. q. 11, a. 4 (V, 80). — Quænam passiones sint in irascibili, q. 13, a. 1 (V, 99). — Ira est specialis passio potentiæ irascibilis, a. 3 (V, 103).

IRRELIGIOSITAS per defectum opponitur religioni, E. q. 20, a. 4 (V, 191).

JUSTITIA est virtus cardinalis, E. q. 17, a. 1 (V, 155). — *Definitur* q. 20, a. 1 (V, 181). — Ejus subjectum est voluntas (V, 182). — J. est ad alterum, a. 2 (V, 183). — Est circa operationes (V, 184); ejus materia, *ibid.*; ejus medium est medium rationis et rei, *ibid.* — J. est præcipua inter virtutes morales (V, 185); est virtus generalis (V, 186).

Dividitur in generalem, quæ legalis dicitur, et particularem, quæ duas habet species, distributivam et commutativam, a. 3 (V, 185).

1) *Legalis* in quo consistat (V, 186). — Hujus complementum est *epikia*, *ibid.* et V, 189. — Ad legalem pertinet legispositiva, a. 4 (V, 193).

2) *Distributiva :* hujus medium est secundum proportionem geometricam (V, 187);

vitium oppositum est acceptio personarum (V, 188).

3) *Commutativa:* hujus medium est secundum proportionem arithmeticam (V, 188); in j. commutativa justum est idem quod contrapassum (V, 188). — Vitia opposita (V. 189).

Virtutes j. annexæ: religio, q. 20, a. 4 (V, 191); pietas, observantia, veritas, gratitudo, liberalitas, affabilitas (V, 192). — Vindicare est justitiæ commutativæ, *ibid.* – Nemo patitur injustum nisi nolens, a. 5 (V, 194).

Lætitia differt a gaudio, E. q. 11, a. 2 (V, 78).

Languor est effectus proximus amoris, E. q. 12, a. 1 (V, 88).

Legispositio est pars subjectiva prudentiæ, E. q. 19, a. 5 (V, 173).

Levitas, vide « gravitas ».

Liberalitas est virtus justitiæ annexa, E. q. 20, a. 4 (V, 192).

Libertas, Liberum Arbitrium existit in homine, P. q. 93, a. 6 (IV, 262). — Non est in brutis, a. 7 (IV, 266). — Non est habitus in homine, a. 8 (IV, 269): est potentia, *ibid.*; est potentia appetitiva, a. 9 (IV, 270); est una potentia cum voluntate, a. 10 (IV, 271).

Linea. Lineæ non sunt substantiæ superficiei, L. q. 11, a. 2 (I, 144). — L. est species quantitatis continuæ, a. 3 (I, 147).

Lingua ratione nervi diffusi super corpus linguæ est primum organum gustus, P. q. 78, a. un. (IV, 162).

Liquefactio est effectus proximus amoris, E. q. 12, a. 1 (V, 88).

Litigium per defectum opponitur affabilitati, E. q. 20, a. 4 (V, 192).

Locus. Statuendus est locus, isque distinctus a locato, P. q. 19, a. 1 (II, 178). — L. est terminus corporis continentis (II, 179). — Recte a Philosopho definitur, a. 2 (II, 180). — Immobilitas loci duplex (II, 182). — Proprietates loci, a. 3 (II, 183). — Ultima sphæra est in loco per partes suas, a. 4 (II, 187). — Naturaliter non potest unum corpus cum alio in uno eodemque loco esse, a. 5 (II, 190); per potentiam tamen Dei id fieri potest (II, 191). — Unum corpus esse simul localiter in duobus locis non potest fieri per miraculum, *ibid.*; a. 6 (II, 192). — L. animæ separatæ, M. q. 39, a. 1 (VI, 468). — Non potest anima separata simul esse in pluribus locis, a. 2 (VI, 472). — Plures animæ separatæ non possunt esse in uno eodemque loco, a. 3 (VI, 474).

Locutio. Aliquis loquendi modus in animabus separatis statuendus est, M. q. 43, a. 1 (VI, 506). — L. animæ separatæ est in operatione intellectuali (VI, 507); distantia loci non impedit talem locutionem, a. 2 (VI, 508); perceptio hujus locutionis determinatur a voluntate animæ separatæ, a. 3 (VI, 510).

Logica. Necessitas Logicæ, L. q. 1, a. 1 (I, 1). — L. est scientia, a. 2 (I, 3). — Dividitur in tres partes, demonstrativam, dialecticam, sophisticam (I, 4). — Scientiæ logicales sunt plures, a. 3 (I, 6). — L. doctrina nec practica est nec speculativa, sed introductoria et adminiculatoria utrique, a. 4 (I, 9). — Est omnibus scientiis simpliciter necessaria, a. 5 (I, 11). — Ejus subjectum est ens rationis, a. (I, 13).

Longanimitas est species patientiæ, E. q. 21, a. 2 (V, 200).

Lumen non est corpus, P. q. 65, a. 3 (IV, 121). — Variæ sententiæ de natura luminis (IV, 123). — L. est qualitas activa, a. 4 (IV, 124). — L. habet esse reale in medio, a. 5 (IV, 125).

Luxuria est vitium oppositum pudicitiæ, quæ est pars subjectiva temperantiæ, E. q. 22, a. 2 (V, 207).

Magnanimitas est virtus adjuncta fortitudini, E. q. 21, a. 2 (V, 200). — Vitia ei opposita, *ibid.* — Proprietates magnanimi (V, 201):

Magnificentia est virtus adjuncta fortitudini, E. q. 21, a. 2 (V, 200). — Vitia ei opposita, *ibid.*

Malum. Quo sensu m. sit in rebus, M. q. 20, a. 1 (VI, 213). — M. in rebus non est aliquid positivum, a. 2 (VI, 215). — Est nihil aliud quam privatio debitæ perfectionis, *ibid.* — M. dupliciter dicitur: malum *per se*, id est ipsa privatio perfectionis; et matum *per accidens*, id est subjectum vel causa privationis (VI, 217). — Subjectum mali est quadruplex: actio, habitus, passio, substantia (VI, 218). — Malum *simpliciter* est secundum se privatum aliquo bono debito, malum vero *secundum quid* non est secundum se, sed alterius, *ibid.* — Malum et bonum opponuntur ut privatio et habitus (VI, 219). — Mali subjectum non est omne bonum, sed solum bonum in potentia respectu perfectionis qua privari potest, a. 3 (VI, 224). — Oppositio mali ad bonum est duplex: secundum *determinatam* rationem hujus boni et illius mali, et secundum *communem* rationem utriusque (VI, 225). — M. corrumpit bonum sibi oppositum formaliter et privative, non autem effective, a. 4 (VI, 226). — Causa mali per se haberi non potest ex triplici ratione, a. 5 (VI, 229); m. non habet causam nisi per accidens (VI, 230). — Causa per accidens mali est duplex: bonum deficiens, vel agens per accidens, *ibid.* — M. ex bono in naturalibus causatur per accidens dupliciter: ex parte agentis et ex parte effectus (VI, 231). — Malum duplex: in naturalibus, in voluntariis, *ibid.* — M. in rebus non esse nisi præter intentionem, ex triplici ratione probatur, a. 6 (VI, 234); cf. a.

1 (VI, 213). — M. non est causa per se, sed solum causa per accidens (VI, 236). — M. quod in defectu actionis vel agentis consistit, non reducitur ad Deum, a. 7 (VI, 237). — Auctor mali, quod est pœna, est Deus (VI, 238). — Repugnat esse summum malum, quod sit causa ceterorum, a. 8 (VI, 239).

Mania est species iræ, E. q. 13, a. 3 (V, 104).

Mansuetudo est pars potentialis temperantiæ, E. q. 22, a. 2 (V, 208). — Vitia ei opposita, *ibid.*

Materia Coelestis existit, P. q. 29, a. 1 (III, 39); est diversæ rationis a sublunari, a. 2 (II, 43).

Materia Prima. 1) Est *principium* constitutivum rei naturalis, P. q. 2, a. 1 (II, 12). — Vide « principium ». — Pertinet ad essentiam sive quidditatem compositi, q. 9, a. 2 (II, 80). — Dicitur *natura* proprie et non metaphorice, q. 6, a. 2 (II, 66). — Definitur recte a Philosopho, q. 3, a. 14 (II, 51).

2) Est ens reale actu *existens*, P. q. 3, a. 1 (II, 21). — Habet existentiam propriam distinctam ab existentia formæ (1), a. 2 (II, 23). Habet duplex esse, perfectum et imperfectum (II, 29). — Aliud est materiam esse actu, aliud materiam esse in actu, *ibid.*

3) Non est *divisibilis* nisi per quantitatem, P. q. 3, a. 3 (II, 30). — Indivisibilitas materiæ non est ad modum puncti, a. 4 (II, 34).

4) Quælibet pars materiæ non est in *potentia* ad omnes formas substantiales, P. q. 3, a. 4 (II, 33). — Potentia materiæ primæ ad formas potest dici una et plures, a. 5 (II, 35). — Potentia est ejus essentia, a. 6 (II, 36).

5) *Appetitus* materiæ primæ, P. q. 3, a. 7 (II, 37).

6) *Unitas*, P. q. 3, a. 8 (II, 39).

7) Est *ingenerabilis* et *incorruptibilis*, a. 9 (II, 40). — Est causa intrinseca corruptibilitatis, a. 10 (II, 41). — Causalitas materiæ primæ consistit in receptione et sustentatione formæ, P. q. 8, a. 1 (II, 77). — Num ante productionem formæ præexistat in materia quantitas interminata, q. 3, a. 11 (II, 43). — Formæ educuntur ex potentia passiva materiæ, a. 12 (II, 46). — In corruptione compositi fit resolutio usque ad materiam primam, a. 15 (II, 52).

8) Materia prima est *creata* a Deo, P. q. 27, a. 8 (III, 29).

Mathematica est pars Philosophiæ speculativæ, L. q. 34, a. 1 (I, 357). — Versatur circa quantitatem, a. 3 (I, 362). — M. est quodam modo certior quam Naturalis et Metaphysica, a. 4 (I, 364). — Non proprie subalternatur Metaphysicæ, q. 35, a. 4 (I, 373).

Medium dicitur de virtute essentialiter et effective, E. q. 15, a. 1 (V, 123). — Virtus consistit in medio, a. 4 (V, 131). — M. secundum rem et quoad nos, q. 16, a. 1 (V, 138).

Memoria est inter sensus internos, P. q. 83, a. 2 (IV, 170). — In solis animalibus perfectis inest, a. 3 (IV, 176). — Ejus organum est postrema cerebri cellula, q. 84, a. un. (IV, 183).

Mendacium quomodo veritati et justitiæ opponatur, E. q. 20, a. 4 (V, 191).

Mensura non est formalis ratio quantitatis, L. q. 11, a. 1 (I, 137). — Dupliciter sumitur, *ibid.* — Est fundamentum relationis, q. 13, a. 4 (I, 182). — M. intrinseca et extrinseca, P. q. 21, a. 3 (II, 209); M. q. 14, a. 2 (VI, 133). — Unum habet rationem mensuræ, M. q. 14, a. 1 (VI, 129). — Ratio mensuræ est id quo quantitas rei cognoscitur, a. 2 (VI, 131).

Metaphysica est scientia, M. q. 1, a. 1 (VI, 1); est una scientia, a. 2 (VI, 3); est speculativa scientia, a. 3 (VI, 5); L. q. 34, a. 1 (I, 356); est regina inter speculativas scientias, L. q. 34, a. 3 (I, 359); est sapientia, M. q. 1, a. 4 (VI, 6). — M. agit de rebus abstractis, a. 5 (VI, 8); ejus subjectum, a. 6 (VI, 11); agit de quidditatibus sensibilium in communi, a. 7 (VI, 19). — Demonstrat per quatuor causas, a. 8 (VI, 21). — Ejus certitudo, L. q. 34, a. 4 (I, 364). — Ceteras scientias sibi non proprie subalternat, L. q. 35, a. 4 (I, 373). — Est ceterarum scientiarum rectrix, M. q. 2, a. 1 (VI, 23); de subjectis aliarum scientiarum ostendit quod quid, a. 2 (VI, 25); considerat prima principia ceterarum scientiarum, a. 3 (VI, 27).

Misericordia est species tristitiæ, E. q. 12, a. 5 (V, 98).

Mixtio, Mixtum. Est mixtio, P. q. 42, a. 1 (III, 191), eaque differt a generatione et corruptione (III, 192), item ab alteratione et augmentatione, *ibid.* — Definitur mixtio, a. 2 (III, 194). — Mixta perfecta requirunt ad sui generationem omnia quatuor elementa, a. 3 (III, 195). — In mixto elementa non manent actu secundum formas substantiales, sed virtute, a. 4 (III, 197); variæ circa hanc rem sententiæ (III, 199). — Elementa manent in mixtis secundum proprias qualitates, a. 5 (III, 202). — Dispositio formæ mixti est composita, a. 6 (III, 204). — Mixtum in quo non prædominetur alterum contrariorum, esse non potest, a. 7 (III, 206).

Modestia est pars potentialis temperantiæ, E. q. 22, a. 2 (V, 208).

Mollities per defectum opponitur temperantiæ, E. q. 21, a. 2 (V, 201).

Monstrum est a casu, P. q. 15, a. 6 (II, 148).

Moralis Philosophia. Ejus subjectum est

(1) Deus non potest facere ut materia existat sine forma, M. q. 34, a. 3 (VI, 390).

actio humana in finem ordinata, E. q. 1, a. 1 (V, 1). — Dividitur in monasticam, œconomicam, politicam, a. 2 (V, 3). — Non est simpliciter idem ac prudentia, a. 4 (V, 6). — Est scientia, a. 5 (V, 7).

Moralitas actuum quomodo pendeat ex objecto, ex fine, ex circumstantiis, E. q. 10, a. 1-4 (V, 64).

Motor Primus existit, P. q. 25, a. 2 (II, 242). — Ejus proprietates: est immobilis, perfectus, incorporeus, unus, a. 3 (II, 243).

Motus. 1) *Secundum se.* Est postprædicamentum, L. q. 15, a. un. (I, 210). — Definitio prior: actus entis in potentia prout in potentia, P. q. 17, a. 1 (II, 159). — Continuitas successiva est de ratione motus localis, non vero de ratione motus in communi, a. 2 (II, 164). — Altera definitio a Philosopho tradita, a. 3 (II, 165). — Actio et passio sunt realiter unus m., a. 4 (II, 166).

2) *Species* motus sunt sex: generatio, corruptio, augmentum, decrementum, alteratio, latio, L. q. 15, a. un. (I, 213). — M. est reductive in prædicamento termini, P. q. 22, a. 1 (II, 213). — M. proprie dictus est tantum ad tria prædicamenta: quantitatem, qualitatem, ubi, a. 2 (II, 214); late sumptus spectat ad quatuor prædicamenta: substantiam, quantitatem, qualitatem, ubi (II, 215). — Per motum localem nihil acquiritur intrinsecum mobili, a. 3 (II, 216). — M. ratione distinguitur a termino, a. 4 (II, 219). — M. requirit duos terminos: a quo et ad quem, a. 5 (II, 220). — Unitatem specificam sumit a termino ad quem (II, 221). — Ad unitatem numericam motus quatuor unitates requiruntur, a. 6 (II, 222). — M. specie differentes non possunt continuari, a. 7 (II, 224). — Contrarietas motuum sumitur ex terminis a quibus et ad quos, a. 8 (II, 225). — Motui contrariatur quies, a. 9 (II, 226).

3) *Partes quantitativæ motus*, q. 23, a. 1-5 (II, 227); vide « continuum ».

4) *Comparatur motus ad mobile et ad motorem.* M. realiter distinguitur a mobili ut modus realis a re, cujus est modus, P. q. 24, a. 1 (II, 235). — Indivisibile per se moveri non potest, a. 2 (II, 237). — Omne quod movetur, ab alio movetur, a. 3 (II, 238). — Motus et mobile necesse est esse simul, P. q. 25, a. 1 (II, 239); vide « motor primus ».

5) *Motus cœli* est naturalis, P. q. 31, a. 1 (III, 58). — Causatur non a propria forma substantiali, sed ab intelligentia, a. 2 (III, 59). — Cœli moventur immediate ab angelis, a Deo autem mediantibus angelis, a. 3 (III, 61). — M. cœli aliquando cessabit, a. 4 (III, 64). — Cessante motu cœli elementa quodam modo manebunt, quodam modo transibunt, a. 6 (III, 69). — Cessante motu cœli nullum corpus mixtum præter corpus humanum remanebit, a. 8 (III, 74); a. 9 (III, 77).

6) *Motus animalis.* Anima solum per accidens movetur, P. q. 50, a. 1 (IV, 21). — M. cordis et arteriarum, q. 87, a. 1 (IV, 195). — M. respirationis, a. 2 (IV, 198). — Virtus motiva est distincta ab aliis potentiis, q. 88, a. 1 (IV, 200). — Virtus motiva duplex: naturalis et animalis, a. 2 (IV, 201).

Multitudo. 1) *Secundum se*, M. opponitur uni, M. q. 14, a. 1 (VI, 134). — M. et unum opponuntur ut contraria, a. 2 (VI, 136). — In multitudine est duplex negatio (VI, 138).

2) *Partes* primariæ multitudinis, M. q. 15, a. 1 (VI, 139). — Causa multitudinis est diversitas et alteritas, a. 2 (VI, 141). — Partes secundariæ multitudinis, q. 16, a. 1-6 (VI, 143).

Mundus. 1) *Existentia.* M. non semper fuit, P. q. 26, a. 1 (III, 2). — Variæ opiniones veterum philosophorum de æternitate mundi (III, 4). — Mundum incepisse est articulus fidei, a. 2 (III, 7). — Non repugnat mundum esse productum, et tamen esse ab æterno (III, 9).

2) *Productio.* M. a Deo est creatus, P. q. 27, a. 7 (III, 27). — A Deo libere creatus est, a. 9 (III, 31).

3) *Proprietates.* Unitas mundi, P. q. 28, a. 1 (III, 33). — Ejus perfectio, a. 2 (III, 34). — Potuit mundus perfectior creari, a. 3 (III, 37). — Ordo in mundo existit, M. q. 10, a. 1 (VI, 91). — Qualis sit ordo inter partes mundi, a. 5 (VI, 104).

Natura recte a Philosopho definitur, P. q. 6, a. 1 (II, 64). — N. duplex est, materia et forma, a. 2 (II, 65). — Omnis forma substantialis est vere et proprie natura, a. 3 (II, 67). Quo sensu causa efficiens dici possit n., a. 4 (II, 69). — Finis et privatio non possunt dici n., *ibid.* (II, 70). — Natura naturans, n. naturata, *ibid.* — Naturam esse demonstrare velle, ridiculum est, a. 5 (II, 71). — N. differt a supposito in materialibus, M. q. 25, a. 3 (VI, 277). — N. et suppositum in Deo sunt idem, a. 4 (VI, 282). — N. et suppositum in angelo differunt, *ibid.* — N. universalis, L. q. 2, a. 1 (I, 18); a. 2 (I, 21). — Natura quomodo differat ab essentia, quidditate, forma, M. q. 30, a. 8 (VI, 333).

Naturalis Philosophia est scientia, P. q. 1, a. 1 (II, 1). — Est una genere scientia, a. 2 (II, 3). — Est speculativa scientia, a. 3 (II, 5). — Est de rebus mobilibus et materialibus extra animam existentibus, a. 4 (II, 6). — Ejus subjectum adæquatum est ens mobile; ejus subjectum principale corpus mobile vel naturale, a. 5 (II, 9). — Cf. « Physica », « Philosophia ».

Necessitas. Necessarium et contingens differunt, P. q. 15, a. 8 (II, 151). — Prima radix necessitatis in rebus est voluntas Dei (II, 152). — Necessitas absoluta et conditionata, a. 9 (II, 154) — Necessitas oritur proxime ex materia (II, 155).

Negatio. Negationes habent definitiones maxime incompletas, M. q. 30, a. 6 (VI, 331).

Negligentia opponitur sollicitudini, cujus rectitudo pertinet ad prudentiam, E. q. 19, a. 6 (V, 179).

Nomen. Variæ opiniones de nominum significatione, L q. 16, a. 1 (I, 217). — N. est signum arbitrarium (I, 218 . — N. immediate significat conceptus, mediate res, a. 2 (I, 220). Nomina primita, derivata (I, 218). — Nomina de Deo quid significent (I, 219). — N. non potest clarius et distinctius significare rem, quam concipiatur ab eo qui ei nomen imposuit, a. 4 (I, 226). — N. definitur q. 17, a. 1 (I, 231).

Numerus est vere et proprie species quantitatis, L. q. 11, a. 3 (I, 148). — N. definitur *ibid.* — Causatur ex divisione continui (I, 149). In numero non sunt unitates actu, sed potentia tantum (I, 150). — N. dicitur qualis, q. 12, a. 2 (I, 164).

Nutritio. Nutritio proprie solum viventibus convenit, P. q. 56. a. 1 (IV, 66). — Nutritiva pertinet ad tres potentias animæ vegetativæ, q. 53, a. un. (IV, 50). — Realiter distinguitur ab augmentativa, q. 55, a. 2 (IV, 64) ; et a generativa, q. 56, a. 2 (IV, 67).

Obedientia est pars observantiæ, E. q. 20, a. 4 (V, 191 .

Objectum beatitudinis est solus Deus, E. q. 4, a. un. (V, 19). — O. sensuum, P. q. 60, a. 1-7 (IV, 78) ; potentiæ visivæ, q. 65, a. 1-5 (IV, 117) ; auditivæ, q. 69, a. 1-2 (IV, 138) ; odorativæ, q. 72, a. 1-3 (IV, 146) ; gustativæ, q. 76, a. 1-3 (IV, 157). — O. intellectus, P. q. 98, a. un. (IV, 320) ; voluntatis, P. q. 107, a. 1-2 (IV, 383).

Observantia est virtus annexa justitiæ, E. q. 20, a. 4 (V, 191).

Occasio, vide s. v. « causa ».

Odium in quo consistat, E. q. 12, a. 2 (V, 88). — O. est fortius quam amor (V, 89).

Odor est objectum potentiæ odorativæ, P. q. 72, a. 1 (IV, 145). — Est ex prædominio calidi et sicci, a. 2 (IV, 147). — O. non nutrit, a. 3 (IV, 150).

Odoratus est sensus externus, P. q. 64, a. 2 (IV, 110). — Indiget medio, a. 3 (IV, 115). — Ejus objectum est odor, q. 72, a. 1 (IV, 145). — Actus odorandi, q. 73, a. un. (IV, 151). — Organum o., q. 74, a. un. (IV, 153). — O. hominis est deterior odoratu brutorum, q. 75, a. un. (IV, 156).

Opinio differt a scientia, L. q. 36, a. 1 (I, 374). — O. et scientia non possunt simul esse in eodem homine de eadem conclusione, a. 2 (I, 375).

Oppositio est postprædicamentum, L. q. 15, a. un. (I, 2 0). — Sunt quatuor oppositiones, M. q. 16, a. 1 (VI, 143). — Prima o. est contradictio, a. 2 (VI, 144). — O. secundum privationem et habitum est vera et distincta ab aliis o., a. 3 (VI, 146). — O. privativa includitur in contrariis, a. 4 (VI, 152). — O. relativa est vera oppositio, a. 6 (VI, 165).

Oratio est principium formale enuntiationis, L. q. 18, a. un. (I, 237). — O. quomodo a Philosopho definiatur, *ibid.*

Ordo nihil aliud dicit quam rationem prioris et posterioris in distinctis sub aliquo uno principio, M. q. 10, a. 1 (VI, 91). — O. in rebus est duplex : ordo rerum inter se, ordo rerum ad ultimum finem (VI, 92) ; cf. E. q. 3, a. 4 (V, 17). — O. formæ et materiæ (VI, 93). — O. vigens inter quatuor genera causarum, a. 2 (VI, 95). — O. est in causis efficientibus, a. 3 (VI, 97). — O. inter agens principale et instrumentale (VI, 98). — O. est in formis tripliciter, a. 4 (VI, 101) ; in materiis dupliciter (VI, 102). — O. in causis finalibus, *ibid.*

Parcitas est pars virtutis modestiæ, E. q. 22, a. 2 (V, 210).

Pars. Partes sive essentiales sive integrales sunt solum reductive in prædicamento, L. q. 9, a. 8 (I, 119).

Passio. 1) *Prædicamentum.* P. est prædicamentum, L. q. 9, a. 3 (I, 108) ; cf. q. 14, a. 1 (I, 205). — Differt ab habitu, q. 12, a. 3 (I, 165). — Differt essentialiter a qualitate passibili, a. 5 (I, 168). — Fundat et causat relationem, q. 13, a. 4 (I, 182). — Est forma extrinseca, q. 14, a. 1 (I, 207). — De passione non præcognoscitur *quia est*, sed solum *quid est*, q. 21, a. 5 (I, 275). — Passio propria causatur a subjecto tripliciter, q. 6, a. 2 (I, 75). — Habet cum actione eundem realiter motum, P. q. 17, a. 4 (II, 166).

2) *Passiones animæ.* a) In communi. P. tripliciter sumitur : communiter, proprie, transsumptive, E. q. 11, a. 1 (V, 73). — P. est in sola appetitiva (V, 74). — Triplex distinctio passionum animæ, a. 2 (V, 76). — Non omnis passio est moraliter mala, a. 3 (V, 78). — Passiones secundum stoicos (V, 78). — Passiones irascibilis sunt priores quam concupiscibilis, a. 4 (V, 80). Prima p. est amor (V, 81). — Ordo passionum secundum intentionem et consecutionem (V, 82).

b) Passiones concupiscibilis, q. 12, a. 1-5 (V, 83).

c) Passiones irascibilis, q. 13, a. 1-3 (V, 98).

Patientia est pars quasi integralis fortitudinis, E. q. 21, a. 2 (V, 200).

PERSEVERANTIA est pars quasi integralis fortitudinis, E. q. 21, a. 2 (V, 201). Differt a constantia, *ibid.* — Vitia ei opposita, *ibid.*

PERSONA. Quomodo differat persona ab essentia, substantia, subsistentia, M. q. 25, a. 1 (VI, 268). — Definitio personæ, a. 2 (VI, 274).— P. differt a natura, a. 3 (VI, 277). — P. duo addit supra rem singularem : alterum positivum, rationem subsistentis; alterum negativum, incommunicabilitatem, a. 5 (VI, 289). — Animæ separatæ non competit definitio nec nomen personæ, a. 2 (VI, 277). — In substantiis immaterialibus creatis est personalitas eaque multo nobilior quam in homine, q. 35, a. 7 (V, 440). — P. non est nomen universale, L. q. 2, a. 6 (I, 34).

PERTINACIA sive pervicacia opponitur per excessum constantiæ, E. q. 21, a. 2 (V, 201).

PHANTASIA pertinet ad sensus internos, P. q. 83, a. 2 (IV, 170). Est quasi thesaurus quidam formarum per sensus acceptarum (IV, 171). — Est duplex, sensibilis et deliberativa, a. 3 (IV, 174). — Ph. sensibilis est duplex : determinata et indeterminata (IV, 175). — Ph. determinata inest solis animalibus perfectis, *ibid.* —Organum phantasiæ tum determinatæ tum indeterminatæ, q. 84, a. un. (IV, 182).

PHANTASMA est similitudo rei singularis, P. q. 95, a. 1 (IV, 294). — Dupliciter concurrit ad speciem intelligibilem producendam (IV, 293). — Anima recipit species intelligibiles a phantasmatibus, a. 4 (IV, 298). — Phantasmata non sufficiunt ad immutandum intellectum possibilem (IV, 300). — Phantasmata in hoc vitæ statu requiruntur ad intelligendum, a. 5 (IV, 301). — Ph. est id quo intellectus intelligit, sed improprie et remote per modum medii, q. 98, a. un. (IV, 321). — Anima indiget phantasmatibus ad res corporeas cognoscendas, q. 99, a. 4 (IV, 329) ; cf. q. 100, a. 1 (IV, 334).

PHILOSOPHIA speculativa dividitur in tres partes, in Physicam, Mathematicam, Metaphysicam, L. q. 34, a. 1 (I, 356). — Ph. naturalis, vide « Naturalis Philosophia », « Physica ».— Ph. moralis, vide « Moralis Philosophia ». — Ph. rationalis, vide « Logica ». — Ph. prima, vide « Metaphysica ».

PHILOTIMIA est species magnanimitatis, E. q. 21, a. 2 (V, 200).

PHYSICA (cf. « Naturalis Philosophia », « Philosophia ») est scientia particularis, L. q. 32, a. 1 (I, 335). — Est pars scientiæ speculativæ, q. 34, a. 1 (I, 356). — Quomodo sit certior quam Metaphysica, a. 4 (363). — Non proprie subalternatur Metaphysicæ, q. 35, a. 4 (I, 373).

PIETAS est pars religionis, quæ est virtus adjuncta justitiæ, E. q. 20, a. 4 (V, 191).

PLURALITAS, vide « multitudo ».

POLITICA est pars subjectiva prudentiæ, E. q. 19, a. 4 (V, 173).

POSSIBILITAS, POSSIBILE. Possibilitas triplex, M. q. 6, a. 1 (VI, 53). — Num res ideo sit dicenda possibilis, quia Deus eam potest facere (VI, 54). Vide « potentia ». — Possibilitas judicanda est secundum causas superiores, a. 2 (VI, 55).

POSTPRÆDICAMENTUM definitur L. q. 15, a. un. (I, 210). — Enumerantur postprædicamenta *ibid.*

POTENTIA (cf. « possibilitas » ; « actus »). Varii hujus vocabuli sensus, L. q. 12, a. 4 (I, 166). — Ens dividitur in actum et potentiam, M. q. 27, a. 1 (VI, 301). — P. et actus sunt relativa secundum dici (VI, 303). — P. et actus sunt in eodem genere, a. 2 (VI, 304). — P. est actu posterior natura, definitione, perfectionis ordine, a. 3 (VI, 306). — P. dividitur in activam et passivam, q. 28, a. 1 (VI, 308). — P. obedientialis reducitur ad potentiam activam et passivam (VI, 310). — Cuilibet potentiæ passivæ correspondet p. activa, a. 2 (VI, 311). — P. activa et passiva non possunt esse una eademque potentia, a. 3 (VI, 314).

POTENTIÆ VITALES ANIMÆ (cf. « anima »). *In communi.* Natura earum, P. q. 51, a. 1 (IV, 32) ; numerus, a. 2 (IV, 36) ; distinctio, a. 3 (IV, 37) ; ordo, a. 4 (IV, 40) ; subjectum, a. 5 (IV, 41) ; origo, a. 6 (IV, 43) ; potentiæ in anima separata, a. 7 (IV, 44) ; quinque genera potentiarum, a. 8 (IV, 46).

In particulari. 1) *Potentiæ vegetativæ* tres, q. 53, a. un. (IV, 50) : a) Generativa ; hæc est perfectior quam ceteræ, q. 54, a. 1 (IV, 54) ; ejus definitio, a. 2 (IV, 35) ; in matre non est activa, a. 3 (IV, 58) ; per putrefactionem aliqua generari, a. 4 (IV, 60). — b) Augmentativa : hæc solis viventibus proprie convenit, q. 55, a. 1 (IV, 63) ; realiter distinguitur a nutritiva, a. 2 (IV, 65). — c) Nutritiva hæc solis viventibus proprie convenit, q. 56, a. 1 (IV, 66) ; realiter distinguitur a generativa, a. 2 (IV, 67).

2) *Potentiæ sensitivæ :* a) *Externæ* (cf. « sensus », « sensus externi ») : definitio, q. 63, a. un. (IV, 107). — Potentiæ *visivæ* objectum, q. 65, a. 1 (IV, 117) ; sensatio, q. 66, a. un. (IV, 126) ; organum, q. 67, a. un. (IV, 130) ; est ceteris perfectior, q. 68, a. 1 (IV, 133) et carior, a. 2 (IV, 136), facitque magis scire, a. 3 (IV, 137). — *Auditivæ* objectum, q. 69, a. 1 (IV, 138) ; operatio, q. 70, a. un. (IV, 140) ; organum, q. 71, a. un. (IV, 144). — *Odorativæ* objectum, q. 72, a. 1 (IV, 145) ; actus, q. 73, a. un. (IV, 151) ; organum, q. 74, a. un. (IV, 153) ; in homine est minus perfecta quam in

ceteris animalibus, q. 75, a. un. (IV, 153). — *Gustativæ* objectum, q. 76, a. 1 (IV, 157); sensatio, q. 77, a un. (IV, 161); organum, q. 78, a. un. (IV, 162); non est in omni vivente necessaria, q. 79, a. un. (IV, 163). — *Tactivæ* organum, q. 81, a. un. (IV, 165); sensatio, q. 88, a. un. (IV, 164); non est una specie, sed plures, q. 82, a. un. (IV, 167).

b) *Internæ* (cf. « sensus », « sensus interni ») : enumerantur quatuor, q. 83, a. 2 (IV, 171). — Potentia *imaginativa* sive *phantasia, ibid.;* est duplex : sensibilis et deliberativa, a. 3 (IV, 174); ejus organum, q. 84, a. un. (IV, 182). — *Æstimativa*, q. 83, a. 2 (IV, 171); non omnibus animantibus convenit, a. 3 (IV, 175); ejus organum, q. 84, a. un. (IV, 182). — *Memorativa*, q. 83, a. 2 (IV, 171); inest in solis animalibus perfectis, a. 3 (IV, 176); differt a *reminiscentia* (IV, 177); ejus organum, q. 84, a. un. (IV, 183). — *Cogitativa*, q. 83, a. 2 (IV, 172); distinguitur ab intellectu (IV, 173); differt ab æstimativa brutorum, a. 3 (IV, 176); ejus organum, q. 84, a. un. (IV, 182). — *Appetitiva*, q. 85, a. 1 (IV, 184); differt a cognoscitiva, a. 2 (IV, 185); dividitur in concupiscibilem et irascibilem, a. 3 (IV, 187); cf. a. 4 (IV, 190); et q. 104, a. 2 (IV, 375); obedit rationi, a. 5 (IV, 192); ejus organum, q. 86, a. un. (IV, 194).

3) *Potentia motiva sensitiva* est distincta ab omnibus aliis, q. 88, a. 1 (IV, 200); est duplex : una naturalis, altera animalis, a. 2 (IV, 201); ejus organum, *ibid.*

4) Potentia intellectiva, vide « intellectus ».

5) Potentia voluntatis, vide « voluntas ».

Præcipitatio est vitium oppositum prudentiæ, E. q. 17, a. 6 (V, 178).

Prædicabile, vide « universale ».

Prædicamentum. 1) *In communi :* quid sit p., L. q. 2 (I, 17); ejus tractatio spectat ad logicum, q. 9, a. 1 (I, 103); ens non est genus ad omnia prædicamenta, a. 2 (I, 104); sunt decem prædicamenta, a. 3 (I, 106); non est necesse ponere omnia prædicamenta realiter inter se distincta, a. 4 (I, 110); Deus non est in genere, a. 5 (I, 111); angeli sunt in prædicamento substantiæ, a. 6 (I, 115); item cœli, a. 7 (I, 118).

2) *In particulari :* p. substantiæ, q. 10, a. 1-3 (I, 124); quantitatis, q. 11, a. 1-5 (I, 141); qualitatis, q. 12, a. 1-7 (I, 158); relationis, q. 13, a. 1-10 (I, 174); actio, passio, ubi, quando, situs, habitus, q. 14, a. 1 (I, 203); postprædicamenta, q. 15, a. 1 (I, 209); supposita ad prædicamenta, q. 8, a. 1-8 (I, 83); regulæ anteprædicamentales, q. 8, a. 7 et 8 (I, 101).

Prædicatio. Tribus modis aliquid de pluribus prædicatur : univoce, æquivoce, analogice, L. q. 8, a. 1 (I, 85); de prædicatione univoca, a. 2 (I, 88); de analoga, a. 3 (I, 91). — De definitione denominativorum, a. 4 (I, 95). — Prior et posterior regula anteprædicamentalis, a. 7 et 8 (I, 101). — Vide « denominativa ».

Præmissæ. Notitia præmissorum est causa notitiæ conclusionis, L. q. 20, a. 3 (I, 260). — Conclusio est secundum quid præcognita in præmissis, q. 21, a. 3 (I, 272). — In demonstratione *propter quid* præmissæ necessario constant prædicato de omni, per se et universali, q. 25, a. 1 (I, 290); debent esse necessariæ et propriæ, a. 2 (I, 292); debent esse notiores quam conclusio, a. 3 (I, 294); sunt causa efficiens conclusionis, a. 4 (I, 295); major propositio est in quarto modo dicendi per se, et minor in primo, a. 5 (I, 297); major propositio prius tempore cognoscitur quam conclusio, a. 6 (I, 297); minor propositio aliquando prius aliquando simul cognoscitur cum conclusione (I, 299). — Vide « conclusio », « demonstratio », « principium », « syllogismus ».

Principium. 1) Principia *demonstrationis et cognitionis.* Principia immediata syllogismi demonstrativi sunt vel dignitates et maximæ propositiones vel positiones, L. q. 21, a. 2 (I, 270). — Principia quorum termini non sunt noti apud omnes, experimentaliter præcognoscendæ sunt, *ibid.* — Principia demonstrationis semper præcognoscenda sunt quod sint vera, a. 8 (I, 278). — Omnes demonstrationes reducuntur ad unum commune principium (I, 279). — P. contradictionis est certissimum et firmissimum cognitionis p., M. q. 4, a. 1 (VI, 38). — Inter propositiones contradictorias non est medium, a. 2 (VI, 44). — Diversitas scientiarum sumitur ex diversitate principiorum in genere scibili, L. q. 32, a. 3 (I, 340).

2) *Principia rerum naturalium interna.* P. differt et a causa et ab elemento, P. q. 2, a. 1 (II, 12). — Principia essendi et fiendi, a. 2 (II, 14). — Principia fiendi debent esse contraria (II, 15). — Principia rerum naturalium quo sensu sint tria, quo sensu duo, a. 3 (II, 15). — Recte a Philosopho definiuntur, a. 4 (II, 17). — Non omnino semper manent, a. 5 (II, 19). — Materia prima, q. 3, a. 1-5 (II, 20). Vide « materia ». — Forma substantialis, q. 4, a. 1-3 (II, 54). Vide « forma ». — Privatio, q. 5, a. 1-3 (II, 58). Vide « privatio ».

3) *Principia rerum naturalium externa.* Est unum primum ens, idque causa ceterorum, M. q. 5, a. 1 (VI, 46). — A primo principio res immediate processerunt secundum esse eorum absolute sumptum, q. 7, a. 1 (VI, 58). — Vide « ens primum », « creatura ».

4) *Principium individuationis*, vide « individuatio ».

PRIUS et posterius sunt inter postprædicamenta, L. q. 15, a. 1 (I, 212). Prioritas est quintuplex : temporis, secundum subsistendi consequentiam, ordinis, causalitatis, perfectionis, *ibid.* — Prioritas naturæ triplex (I, 213). — Prius et posterius in substantiis spiritualibus creatis, M. q. 35, a. 11 (VI, 449).

PRIVATIO est postprædicamentum, L. q. 15, a. un. (I, 210). — Est unum ex tribus principiis internis corporum, P. q. 2, a. 3 (II, 17). — Quo sensu sit ens, et quo sensu non item, q. 5, a. 1 (II, 60). — Est principium mutationis, a. 2 (II, 61). — Est ut principium mutationis privatio formæ specificæ, a. 3 (II, 62).

PRODIGALITAS opponitur per excessum liberalitati, E. q. 20, a. 4 (V, 192).

PROJECTA moventur a virtute impressa, P. q. 34, a. 7 (III, 112).— Motus projectorum triplex, a. 8 (III, 114).

PROPOSITIO vide « enuntiatio ».

PROPRIUM, proprietas. Proprium *logicum* est inter quinque prædicabilia, L. q. 2, a. 6 (I, 33). — Recte definitur a Porphyrio, q. 6, a. 1 (I, 71). —Est accidentale prædicabile (I, 72) ; proprium sumitur vel large vel stricte (I, 73). — Accidens proprium est duplex : individuale et specificum, a. (I, 79).— Non omne accidens est proprium, q. 7, a. 2 (I, 82).

P. *sensibile* est sensibile per se, P. q. 59, a. 5 (IV, 85). — Circa sensibilia propria sensus non potest falli nisi per accidens, a. 7 (IV, 88).

PROVIDENTIA est pars integralis prudentiæ, E. q. 19, a. 4 (V, 170).

PRUDENTIA est virtus cardinalis, E. q. 17, a. 1 (V, 165) ; non est scientia neque ars (V, 166). — Ejus subjectum (V, 167). — Prudentiæ est invenire medium in virtutibus moralibus, a. 2 (V, 167). — Qui sint actus prudentiæ (V, 168). — Partes integrales, a. 3 (V, 169) ; subjetive, a. 4 (V, 173) ; potentiales, a. 5 (V, 175). — Vitia opposita, a. 6 (V, 178).

PUDICITIA est pars subjectiva temperantiæ, E. q. 22, a. 2 (V, 207); vitium oppositum, *ibid.*

PULCHRITUDO spectat ad primam speciem qualitatis, L. q. 12, a. 2, quæstiunc. 2, ad 5 (I, 164).

PUSILLANIMITAS opponitur per defectum magnanimitati, E. q. 21, a. 2 (V, 200).

PUTREFACTIO. Per putrefactionem aliqua generantur, P. q. 54, a. 4 (IV, 60). — Generatio per putrefactionem dicitur quodam modo a casu, quodam modo non, P. q. 35, a. 4. (III, 121).

QUALITAS est unum ex decem prædicamentis, L. q. 9, a. 3 (I, 105). — Ratio formalis qualitatis consistit in eo quod sit modus et determinatio substantiæ secundum esse accidentale, q. 12, a. 1 (I, 158). — Q. habet tantum quatuor species, a. 2 (I, 159), quæ inter se sunt realiter distinctæ, a. 3-6 (I, 164). — Proprietates qualitatis, a. 7 (I, 170).

In elementis: a) *Qualitates motivæ* elementorum specie differunt inter se, P. q. 34, a. 1 (III, 98) ; non sunt formæ substantiales elementorum, q. 43, a. 2 (III, 217). — b) *Qualitates primæ activæ* definiuntur q. 45, a. 4 (III, 228) ; non sunt formæ substantiales elementorum, q. 43, a. 2 (III, 217). — c) *Qualitates primæ* sunt calor, frigus, humor, siccitas, q. 45, a. 1 (III, 222) ; sunt qualitates positivæ, a. 2 (III, 226) ; sunt omnes activæ et passivæ, a. 3 (III, 227) ; definiuntur a. 4 et 5 (III, 228) ; sunt tantum quatuor, a. 6 (III, 232). — d) *Qualitates symbolæ* elementorum sunt ejusdem speciei, q. 45, a. 7 (III, 234).

Intentio et remissio. Quænam qualitates intendi et remitti possint, P. q. 36, a. 3 (III, 180). — Quomodo fiat intentio qualitatis tum naturalis tum infusæ, a. 4 (III, 143). — Duæ qualitates contrariæ possunt in gradu intenso poni in eodem subjecto, a. 7 (III, 152) ; item qualitates contrariæ in gradu remisso, a. 8 (III, 15).

In mixtis manent qualitates elementorum propriæ, P. q. 42, a. 5 (III, 202). — Dispositio formæ mixti est composita ex mixtione simplicium qualitatum, a. 6 (III, 203).

Qualitates sensibiles specie differunt a speciebus sensibilibus, P. q. 60, a. 2 (IV, 95). — Lumen est qualitas, q. 65, a. 4 (IV, 123) ; — sonus est qualitas, q. 69, a. 1 (IV, 138) ; — odor est qualitas secunda, q. 72, a. 1 (IV, 146) ; — sapor est qualitas tertia, q. 76, a. 1 (IV, 157).

QUANDO est prædicamentum, L. q. 9, a. 3 (I, 108) ; secundum quod aliquid denominatur a tempore, est prædicamentum *quando*, q. 14, a. un. (I, 205). Vide « tempus ».

QUANTITAS est unum ex decem prædicamentis, L. q. 9, a. 3 (I, 106).— In quo consistat formalis ratio quantitatis, q. 11, a. 1 (I, 136).— Q. realiter distinguitur a substantia, a. 2 (I, 141).

Species quantitatis, q. 11, a. 3 (I, 146) ; quomodo locus, tempus, oratio spectent ad quantitatem, *ibid.* ; numerus est vere et proprie species quantitatis (I, 148).

Proprietates : q. non habet contrarium, q. 11, a. 4 (I, 152) ; non suscipit magis et minus (I, 153). Æquale et inæquale est quantitati omni, soli et semper proprium (I, 154).

Dividitur in continuam et discretam, q. 11, a. 5 (I, 156) ; quid sit quantum per se et quantum per accidens, *ibid.* (I, 157).

Subjectum inhæsionis est proprie compositum substantiale, P. q. 25, a. 6 (III, 124). Cetera accidentia inhærent mediante quantitate, *ibid.* Elementa habent terminum magnitudinis et parvitatis, q. 44, a. un. (III, 220). Augmentum quantitatis, P. q. 55, a. 1 (IV,

63). — Q. virtualis et dimensiva, *ibid.* (IV, 64).

Quidditas quomodo differat ab essentia, forma, natura, M. q. 30, a. 8 (VI, 333). Cfr. « definitio » et « quod quid erat esse ».

Quod quid erat esse. Accidentia non pertinent ad q. subjecti, M. q. 30, a. 1 (VI, 321). Quæ sunt per accidens, non habent q. simpliciter, a. 2 (VI, 323). Q. solis speciebus convenit, a. 3 (VI, 324). Accidentia habent q. per posterius, a. 4 (VI, 325). Singularia non habent q., a. 5 (VI, 328) ; neque negationes, a. 6 (VI, 331). Q. quomodo differat ab essentia, forma, natura, a. 7 (VI, 333).

Rarefactio primo spectat ad qualitatem, i. e. raritatem, secundario ad quantitatem, P. q. 37, a. 1 (III, 157). R. est per se motus alterationis (III, 159). In rarefactione non acquiritur nova quantitas, a. 2 (III, 160).

Ratio et intellectus in homine non possunt esse diversæ potentiæ, P. q. 93, a. 1 (IV, 253). R. superior et inferior non nominant diversam potentiam, q. 94, a. 6 (IV, 283).

Reactio. Omne agens communicans in materia cum passo, dum agit, patitur secundum eamdem contrarietatem et partem, P. q. 41, a. 1 (III, 189).

Reale, vide « ens reale ».

Relatio est prædicamentum, L. q. 9, a. 3 (I, 106). Est aliqua ex quatuor oppositionibus, M. q. 16, a. 1 (VI, 143). Oppositio relativa est vera oppositio, a. 6 (VI, 165).

R. realis. Sunt relationes reales, L. q. 13, a. 1 (I, 174). Relationes similitudinis et æqualitatis sunt reales (I, 177). R. realis constituit unum prædicamentum, a. 2 (I, 179). R creaturarum ad Deum est realis, P. q. 13, a. 1, ad 3 (I, 177).

Distinctio relationis a suo fundamento est realis, L. 13, a. 5 (I, 187). Diversitas inter relationem creatam et increatam (I, 189). R. Dei ad creaturas est rationis, a. 3. (I, 180). Fundamentum et causa relationis est triplex, a. 4 (I, 183).

R. prædicamentalis definitur L. q. 13. a 3 (I, 181). Triplex fundamentum et causa relationum prædicamentalium, a. 4 (I, 184). Nulla r. realis in alia relatione prædicamentali fundari potest, a. 6 (I, 191).

Proprietates. Relativa habent contraria, a. 10 (I, 199) ; non suscipiunt magis et minus (I, 201) ; dicuntur ad convertentiam, *ibid.* ; sunt simul natura et cognitione (I, 202). Mutuo relativa, a. 7 (I, 195). Tria genera relativorum, a. 3 (I, 185). Unum relativum nequit una numero relatione referri ad terminos specie distinctos, a. 8 (I, 197) ; potest tamen ad plures terminos solo numero distinctos referri, a. 9 (I, 198).

Religio est virtus adjuncta justitiæ, E. q. 20, a. 4 (V, 191).

Reminiscentia est memoria in homine, P. q. 83, a. 2 (IV, 170) ; a. 4 (IV, 177).

Sævitia distinguitur a crudelitate, E. q 22, a. 2 (V, 208).

Sanctitas, sicut et religio, reducitur ad virtutem justitiæ, E. q. 22, a. 4, ad 4 (V, 193).

Sanguis num sit animatus, P. q. 50, a. 3 (IV, 31).

Sapor est in tertia specie qualitatis, P. q. 72, a. 2, ad 2 (IV, 149). — Definitur recte a Philosopho, q. 76, a. 1 (IV, 157). — Species saporum, a. 2 (IV, 159). — Sapores extremi quinam sint, a. 3 (IV, 160).

Scientia. Scientiam esse, L. q. 28, a. 1 (I, 305) ; antiquorum hac de re opiniones (I, 306). — Quomodo scientia in nobis fiat, a. 2 (I, 309) ; variæ opiniones, sententia Philosophi (I, 311). — Est habitus scientiæ, a. 3 (I, 313), qui causari potest per unum actum, a. 4 (I, 315).

Quid sit scientia : 1) si spectatur *objectum*, q. 29, a. 1 (I, 316) ; est de solis universalibus (I, 317) ; est de solis necessariis, a 2 (I, 318) . nequit esse de ente per accidens, a. 3 (I, 320) ; — 2) Si spectatur *actus*, q. 30, a. 1 (I, 321) ; scire definitur (I, 322) ; scire non est nisi per causas internas, a. 2 (I, 324). — 3) Si spectatur *habitus*, q. 31, a. 1 (I, 325) ; variæ sententiæ de scientiæ habitualis natura, a. 1 (I, 326) ; est qualitas speciei primæ, scilicet habitus cum respectu quodam ad scibile (I, 328) ; quomodo s. in nobis augeatur (I, 328) ; s. est simplex, licet ad plura se extendat, a. 2 (I, 330) ; est actus judicativus veritatis rei per propriam causam, a. 3 (I, 332).

Proprietates : Scientia est multiplex, q. 32, a. 1 (I, 334) ; ejus unitas unde sumatur, a. 2 (I, 339) ; diversitas sententiarum unde repetatur, a. 3 (I, 340) ; certitudo scientiæ quid sit, a. 4 (I, 342) ; unam scientiam esse alia certiorem, a. 5 (I, 344) ; et nobiliorem, a. 6 (I, 345) ; s. theologica qualis (I, 346) ; unde nobilitas scientiæ sit repetenda, a. 7 (I, 347).

Dividitur s. 1) in speculativam et practicam, q. 33, a. 1 (I, 348) ; duplex finis scientiæ, a. 1 (I, 349) ; a. 3 (I, 352) ; specificantur scientiæ ex fine, a. 2 (I, 350) ; utra sit secundum naturam prior, a. 4 (I, 353) ; utra præemineat, a. 5 (I, 355).

2) Speculativæ dividuntur in Physicam, Mathematicam, Metaphysicam, practicæ in factivam et activam, q. 34, a. 1 (I, 356) ; — Philosophia speculativa habet solum tres partes, a. 1 (I, 357) ; unde sumatur distinctio scientiarum speculativarum, a. 2 (I, 360) ; Metaphysica est regina scientiarum speculativarum, a. 3 (I, 362) ; certitudo harum scientiarum, a. 4 (I, 364) ; divisio scientiæ practicæ, a. 5 (I, 366).

3) S. dividitur in subalternantem et sub-

alternatam, ratio hujus divisionis, q. 35, a. 1 (I, 367); una ab altera non differt essentialiter sive formaliter, a. 2 (I, 370); scientiæ practicæ quomodo speculativis subalternentur, a. 3 (I, 372); num Metaphysica omnes sibi scientias subalternet, a. 4 (I, 373).

Comparatur s. ad opinionem, q. 36, a. 1-2 (I, 374), et ad scientem, q. 37, a 1-4 (I, 378).

Scurrilitas opponitur per excessum eutrapeliæ, E. q. 22, a. 2 (V, 209).

Segnities est species timoris, E. q. 13, a. 2 (V, 102).

Semen non est animatum, P. q. 50, a. 3 (IV, 31); non omnia quæ ex semine generantur possunt sine semine ex putrefactione generari, q. 54, a. 4(IV, 60); quæ ex semine generantur num sint ejusdem speciei cum generatis sine semine, a. 5 (IV, 62); in semine est virtus activa et passiva, q. 57, a. 2 (IV, 70); anima non est in semine, a. 3 (IV, 72).

Sensibile est proprie id, quod sensui dat speciem, P. q. 59, a. 6, ad 3 (IV, 86). — Plura sensibilia ab eodem per eundem sensum simul percipi non possunt, a. 4 (IV, 83). — S. dividitur in s. per se et per accidens, a. 5 (IV, 84); s. per se dividitur in s. proprium et commune (IV, 85). — S. positum supra sensorium non facit in omni sensu sensationem, q. 62, a. 1 (IV, 101). Excellens s. in omnibus sensibus corrumpit sensum, a. 2 (IV, 105).

S. commune non est nisi quintuplex, P. q. 59, a. 6 (IV, 86). — Circa sensibilia communia sensus potest falli, a. 7 (IV, 88). Sensibilia communia spectant ad per se sensibilia, a. 6 (IV, 86).

S. proprium est per se sensibile, P. q. 59, a. 5 (IV, 85). Circa s. proprium sensus falli non potest nisi per accidens, a, 7 (IV, 88).

Cf. « cognitio », « sensus ».

Sensus, sensatio. *Objectum* sensus est extra sensum, P. q. 59, a. 1 (IV, 79); est res sive præsens vel absens sive existens vel non existens, a. 2 (IV, 81); non est substantia, a. 3 (IV, 82); non se extendit ad plura simul uno sensu percipienda, a. 4 (IV, 83); num s. decipiatur circa proprium sensibile, a. 6 (IV, 88).

Species sensibiles sunt necessariæ, q. 60, a. 1 (IV, 89); sunt diversæ a qualitatibus sensibilibus, a. 2 (IV, 95); non possunt percipi a sensu externo, a. 3 (IV, 97). — Vide « species sensibiles ».

Sensatio non consistit in receptione speciei sensibilis, q. 61, a. un (IV, 99). — *Organum* sensus, q. 62, a. 1 et 2 (IV, 101). — *Potentia* sentiendi, vide « potentiæ sensitivæ ».

Sensus externi non sunt nisi quinque, q. 64, a. 2 (IV, 111); egent medio, a. 3 (IV, 114); non distinguitur sensus agens et patiens, a. 1 (IV, 110). Vide præterea s.v. « visus », « auditus » etc.

Sensus interni sunt admittendi, q. 83, a. 1 (IV, 168); quot sint, a. 2 (IV, 169); num sint in omnibus animantibus, a. 3 (IV, 173); non distingui sensum agentem et patientem, a. 4 (IV, 178); organa sensuum internorum, q 84, a. un. (IV, 179).

Cf. « cognitio », « sensibile ».

Siccitas est inter primas qualitates tangibiles, P. q. 45, a. 1 (III, 223); est qualitas positiva, a. 2 (III, 226); est qualitas passiva, a. 3 (III, 227); definitur a. 5 (III, 230); est summa in igne, a. 8 (III, 238).

Singulare vide « individuum ».

Situs est prædicamentum, L. q. 9, a. 3 (I, 108); est forma extrinseca denominans subjectum, q. 14, a. un. (I, 204); est duplex (I, 208).

Sobrietas est pars subjectiva temperantiæ, E. q. 22, a. 2 (V, 207).

Sollertia est pars integralis prudentiæ, E. q. 19, a. 4 (V, 170).

Sonus est qualitas, et quidem sensibile proprium, P. q. 69, a. 1 (IV, 138); s. est in medio, non in corpore sonante, a. 2 (IV, 139); pervenit ad auditum per multos motus partium medii, q. 70, a. un. (IV, 141); quomodo ab aliis qualitatibus sensibilibus differat (IV, 143).

Species considerata *logice* recte a Porphyrio definitur, L. q. 4, a. 1 (I, 58); est inter quinque prædicabilia, q. 2, a. 6 (I, 32); potest conservari in unico individuo, q. 4, a. 2 (I, 62), sicut genus potest salvari in unica specie, q. 3, a. 7 (I, 55). — Vide « universale ».

Sp. intelligibiles necessario sunt admittendæ, P. q. 95, a. 1 (IV, 291). — Collectio specierum intelligibilium est habitualis scientia, L. q. 31, a. 1 (I, 325). — Ad producendam speciem intelligibilem concurrit phantasma dupliciter, P. q. 95, a. 1 (IV, 293). — Non sunt naturaliter inditæ sp. ad cognoscendas res naturales, a. 2 (IV, 295). — Non effluunt sp. a formis separatis, a. 3 (IV, 296). — Triplex philosophorum opinio circa originem specierum intelligibilium, a. 4 (IV, 298). — Ad speciem intelligibilem producendam non sufficiunt phantasmata (IV, 299); attamen ut intellectus in hoc vitæ statu possit per speciem actu intelligere, ad phantasmata se convertat necesse est, a. 5 (IV, 301). — Sp. intelligibilis concurrit ad intellectionem quoad modum, q. 96, a. 4 (IV, 310). — Sp. est id *quo* intellectus proprie et proxime intelligit, q. 98, a. 1 (IV, 322). — Sp. intelligibiles a phantasmatis abstractæ non sunt id *quod*, sed id *quo* intellectus intelligit, q. 100, a. 2 (IV, 326). — Per sp. intelligibilem directe intelligimus universale, indirecte singularia, q. 101, a. 1 (IV, 349). — Anima separata non intelligit per spe-

cies innatas, nec tunc abstractas, nec solum per species conservatas, M. q. 42, a. 3 (VI, 398). — Essentia divina non potest videri per speciem creatam, P. q. 60, a. 2 (IV, 96). — Vide « intellectus ».

Sp. sensibiles necessario sunt admittendæ tum in sensu externo tum in sensu interno, P. q. 60, a. 1 (IV, 89) ; sunt necessariæ primo ut medium quo, secundo ut medium uniens objectum cum potentia (IV, 94). — Sunt diversæ speciei a qualitatibus sensibilibus, a. 2 (IV, 95). — Sp. sensibilis non cognoscitur a sensu externo, a. 3 (IV, 97). — Sp. sensibilis respectu sensus externi est medium quo et forma cognoscendi, a. 1 (IV, 89) ; a. 3 (IV, 98). — Sensatio non consistit in receptione speciei sensibilis, q. 61, a. un. (IV, 99). — Vide « sensibile », « sensus ».

Spes est passio irascibilis, E. q. 13, a. 1 (V, 98). — Objectum spei (V, 100).

Spiritus. Substantiæ spirituales non sunt compositæ ex materia et forma, M. q. 35, a. 4 (VI, 428).

Splendor quomodo differat a lumine, P. q. 65, a. 4 (IV, 124).

Subsistentia. Variæ apud philosophos acceptiones, M. q. 25, a. 1 (VI, 271). — S. duo in se includit (VI, 272). — Vide « suppositum », « persona », « hypostasis ».

Substantia est primum *prædicamentum*, L. q. 9, a. 3 (I, 108). — Definitur q. 10, a. 2 (I, 126). — Dividitur in substantiam primam et secundam, a. 1 (I, 124). — Proprietates, a. 3 (I, 127). — S. dupliciter sumitur : ut genus summum et ut divisum contra accidens, q. 9, a. 8 (I, 120). — Partes tum essentiales tum integrales sunt solum reductive in prædicamento substantiæ, *ibid.* — S. est subjectum principale Metaphysicæ, M. q. 1, a. 6 (VI, 16).

S. et accidens. Recte et convenienter dividitur ens in substantiam et accidens, M. q. 22, a. 1 (VI, 248). — Esse substantiæ est distinctum ab esse accidentis, q. 23, a. 2 (VI, 249). — Essentia et existentia in substantia creata realiter distinguuntur, a. 3 (VI, 250). — In naturis tam substantialibus quam accidentalibus individuum addit aliquid reale supra naturam specificam, a. 4 (VI, 253).

S. secundum se. Non omni substantiæ convenit esse hoc aliquid, q. 24, a. 1 (VI, 254). — Substantiæ ratio formalis est esse per se, a. 2 (VI, 255). — S. est prior accidente tum natura tum cognitione tum tempore, a. 5 (VI, 266).

S. singularis quomodo se habeat ad essentiam, subsistentiam, hypostasim, personam, q. 25, a. 1 (VI, 268). — S. individuatur in rebus corporalibus per materiam signatam quantitate, q. 24, a. 3 (VI, 258), non per formam (VI, 257), nec per quantitatem (VI, 258), nec per collectionem accidentium (I, 258) ; in angelo per suam simplicem formam, a. 4 (VI, 264) ; in anima rationali per essentialem habitudinem ad corpus (VI, 265).

S. separata, vide « anima separata ».

S. materialis. Alia est compositio ex materia et forma, alia ex substantia et esse, q. 34, a. 1 (VI, 387). — Numeri et magnitudines non sunt substantiæ rerum, a. 5 (VI, 401). — De substantia materiali confer etiam tractatum *de Formis* (VI, in appendice).

S. immaterialis. Opiniones antiquorum, M. q. 35, a. 1 (VI, 409). — Existunt substantiæ immateriales, a. 2 (VI, 416). — Substantiæ spirituales non componuntur ex materia et forma, a. 4 (VI, 428) ; causantur a primo ente, a. 5 (VI, 434) ; componuntur ex essentia et esse, a. 6 (VI, 437) ; possunt esse subjectum formæ accidentalis, a. 7 (VI, 441). — Vide « angelus ».

Superbia est inordinatus propriæ excellentiæ appetitus, E. q. 22, a. 2 (V, 208).

Superstitio opponitur per excessum religioni, E. q. 20, a. 4 (V, 191).

Suppositum quid sit, M. q. 25, a. 4 (VI, 282) ; distinguitur a natura in rebus materialibus, a. 3 (VI, 277) ; differt a natura in rebus spiritualibus, excepto solo Deo, a. 4 (VI, 279). — In quolibet creato naturam et suppositum distingui docuit Sanctus Thomas, a. 4 (VI, 283), ejusque interpretes : Petrus de Bergamo (VI, 284), Cajetanus (VI, 286), Javellus (VI, 288), Capreolus (VI, 289). — S. tripliciter differt a natura (VI, 285). — S. logice, physice, metaphysice sumptum, *ibid.* — S. addit duo supra substantiam singularem, unum positivum, aliud negativum, a. 5 (VI, 290). — Vide « persona », « hypostasis », « subsistentia ».

Syllogismus *generatim* complectitur duplicem discursum, et secundum successionem et secundum causalitatem, L. q. 20, a. 1 et 2 (I, 256 et 258) ; — est in solo intellectu humano, a. 1 (I, 257) ; — est actus compositus, a. 2 (I, 258) ; — recte definitur ab Aristotele, a. 4 (I, 262) ; — dividitur in demonstrativum, dialecticum, sophisticum, a. 5 (I, 263). — Figuræ syllogismi, a. 6 (I, 264). — S. mixtus, a. 7 (I, 265). — Regressus demonstrativus potest contingere tripliciter, q. 22, a. 2 (I, 283).

S. demonstrativus. Omnis cognitio intellectiva fit ex præexistenti cognitione sensitiva, q. 21, a. 1 (I, 268). — Principia immediata syllogismi demonstrativi quomodo hauriantur ex cognitione experimentali, a. 2 (I, 269). — In præmissis conclusio ignoratur simpliciter, scitur secundum quid, a. 3 (I, 272). — Duæ tantum sunt præcognitiones : *quia est*,

et *quid est*, a. 4 (I, 273); — quidnam his præcognitionibus comprehendatur, a. 5, 6, 7 (I 275). — Principia demonstrationis quomodo sint præcognoscenda, a. 8 (I, 278). — De subjecto semper præcognoscitur in scientiis particularibus *an est*, a, 9 (I, 280). — Essentia syllogismi melius dicitur consistere in præmissis et conclusione simul, q. 27, a. 2 (I, 303). — Vide præterea « demonstratio ».

Symbolæ qualitates vide « qualitas ».

Synesis est pars potentialis prudentiæ, E. q. 19, a. 4 (V, 170).

Synteresis (synderesis). Variæ opiniones de natura s., E. q. 18, a. 1 (V, 157). — S. non potest peccare, a. 2 (V, 163). — S. nunquam existinguitur, a. 3 (V, 164).

Tactus est sensus externus, P. q. 64, a. 2 (IV, 110); eget medio interno, non vero externo, q. 80, a un. (IV, 164). — Ejus organum, q. 81, a. un. (IV, 165). — Est una potentia specie, q. 82, a. 2 (IV, 167).

Temperantia est virtus cardinalis, E. q. 17, a. 1 (V, 154). — Definitur q. 22, a. 1 (V, 203). — Sumitur vel communiter vel antonomastice (V, 204). — Ejus subjectum est duplex appetitus, *ibid.* — Partes integrales : verecundia et honestas, a. 2 (V, 206); partes subjectivæ : abstinentia, sobrietas, castitas, pudicitia (V, 207); partes potentiales: continentia et modestia (V, 208).

Tempus est species quantitatis, L. q. 11, a. 3 (I, 145); est aliquid in re extra animam, P. q. 21, a. 1 (II, 204); recte definitur a Philosopho, a. 2 (II, 206). — Omnium temporalium est unum tempus, a. 3 (II, 208). — Ipsum nunc unum et idem est in toto tempore secundum substantiam, sed aliud et aliud secundum esse, a. 4 (II, 210). T. est idem reater cum motu, a. 5 (II, 212).

Terra est unum ex quatuor elementis, P. q. 43, a. un. (III, 210). — Gravitas terræ et aquæ specie differunt, q. 45, a. 7 (III, 236). — Frigiditas est in t. in summo, a. 8 (III, 238). — T. est frigida et sicca, q. 47, a. 1 (III, 246); t. est magis sicca quam frigida, a. 3 (III, 248).

Theologia *naturalis* spectat ad Metaphysicam, M. q. 1, a. 1 (VI, 1); — est scientia tantum speculativa, a. 3 (VI, 6). — Cur Metaphysica dicatur Theologia, a. 5 (VI, 9). — Th. *supernaturalis* differt a naturali, a. 6 (VI, 15). — Theologiæ supernaturali omnes scientiæ famulantur, q. 2, a. 2, ad 2 (VI, 25). — Th. supernaturalis est scientia nobilissima, L. q. 32, a. 6 (I, 345).

Timor est passio irascibilis, E. q. 13, a. 2 (V, 100). — Ejus causa et effectus (V, 101); ejus species (V, 102).

Tristitia est passio appetitus sensitivi, et quidem concupiscibilis, E. q. 13, a. 5 (V, 95). — Ejus causa et effectus (V, 96); ejus species (V, 97).

Ubi est prædicamentum, L. q. 9, a. 3 (I, 108); est forma extrinseca denominans subjectum, q, 14, a. un. (I, 204). — Situs addit supra ubi ordinem partium in loco (I, 205). — Vide « locus », « situs ».

Unio est effectus amoris, E. q. 12, a. 1 (V, 86). — Vide « amor ». — U. animæ rationalis, P. q. 91, a. 1-9 (IV, 222). — Vide « anima ».

Universale. 1) *In communi.* U. non est natura realis secundum se sumpta, sed natura realis intellecta, L. q. 2, a. 1 (I, 17). — U. formaliter non est in rerum natura, sed in solo intellectu, materialiter vero est in rerum natura, a. 2 (I, 20). — U. dupliciter sumitur : uno modo pro natura prout subjacet rationi universalitatis, alio modo pro natura secundum se, *ibid.* — Fit per abstractionem etiam ab uno individuo (I, 21). — De universali enuntiatur aliquid quatuor modis (I, 22). — Universalia non sunt realiter separata a singularibus (Plato refutatur), a. 3 (I, 24). — Definitur u. a. 4 (I, 27). — Quomodo sit unum (I, 28). — Ad faciendum u. requiritur duplex operatio mentis, a, 5 (I, 30). — U. fundamentale (I, 32). — Universalia non sunt nisi quinque, a. 6 (I, 33); et de his ratio universalitatis prædicatur analogice, a. 7 (I, 35).

2) *In particulari*, vide « genus », « species », « differentia », « proprium », « accidens ».

Univoca definiuntur L. q. 8, a. 2 (I, 88). — Univocatio duplex (I, 90).

Unum est passio entis, M. q. 11, a. 1 (VI, 110); est adæquata passio entis, q. 12, a. 3 (VI, 125); est prima passio entis, a. 2 (VI, 124); addit supra ens negationem, q. 11, a. 4 (VI, 116); q. 12, a. 4 (VI, 128). — Ejus habitudo ad verum et bonum, q. 11, a. 2 (VI, 113). — U. per se et per accidens, q. 12, a 1 (VI, 118). — U. indivisibile simpliciter et secundum quid (VI, 119). — U. habet rationem mensuræ, q. 13, a. 1 (VI, 130); opponitur multitudini, q. 14, a. 1 (VI, 134); idque contrarie, a. 2 (VI, 136); unum uni tantum est contrarium, q. 16, a. 4 (VI, 155).

Usia. Ejus variæ significationes, M. q. 25, a. 1 (VI, 271).

Utile. Bonum dividitur in honestum, utile, delectabile, E. q. 2, a. 3 (V, 12).

Vacuum nec est nec potest esse naturaliter, P. q. 20, a. 1 (II, 194). — V. bene definitur a Philosopho, a. 2 (II, 197). — Posito vacuo motus localis in illo fieri quodammodo potest, quodammodo non potest, a. 3 (II, 197). — Posito vacuo et motu locali in illo talis motus fieret in tempore, non autem in

instanti, a. 4 (II, 200). — Ascensus aquæ vel aeris ad vacuum replendum est naturalis, a. 5 (II, 202).

Vegetativum. Anima vegetativa, P. q. 52, a. un. (IV, 49). — Potentiæ vegetativæ, q. 53, a. un. (IV, 50).

Verbum *vocale* non est signum naturale, L. q. 16, a. 1 (I, 218) ; significat immediate conceptum, mediate rem, a. 2 (I, 221) ; definitur q. 17, a. 2 (I, 234).

Verbum mentis. Intellectus creatus viatoris per omnem intellectionem producit verbum, P. q. 96, a. 1 (IV, 303). — Quid sit v. mentis (IV, 304). — De divina essentia nullum verbum ab intellectu beati formatur, *ibid.* — Intellectio aliquo modo præcedit productionem verbi, alio modo consequitur, a. 2 (IV, 307). — V. ab actu intelligendi realiter distinguitur, a. 3 (IV, 308).— Necessitas verbi, q. 97, a. 1 (IV, 313). — V. est *medium in quo* intelligendi, et non *medium quo* tantum, a. 2 (IV, 317). — Habet rationem imaginis (IV, 319).

Verecundia est species timoris, E. q. 13, a. 2 (V, 102) ; — est pars integralis temperantiæ, q. 22, a. 2 (V, 205).

Veritas *logica* est imperfecte in intellectu simplici, L. q. 16, a. 5 (I, 228) ; — est perfecte in intellectu componente et dividente, q. 19, a. 3 (I, 245). — Verum per prius invenitur in actu intellectus judicantis, quam in actu intellectus quidditates rerum formantis, M. 17, a. 4 (VI, 172). — Veritas simpliciter dicitur talis per ordinem ad intellectum divinum, veritas secundum quid per ordinem ad intellectum nostrum, L q. 19, a. 3, ad 2 (I, 245). — In quo consistat veritas enuntiationis, a. 3 et 6 (I, 245, 248). — Nullius enuntiationis v. est æterna, a. 4 (I, 246). — In propositionibus singularibus de futuro contingente quo modo inveniatur veritas, a. 8 (I, 253).

Verum *metaphysice* spectatum convertitur cum ente, et est ejus adæquata passio, M. q. 17, a. 1 (VI, 166). — Verum supra ens nihil formaliter addit aliud nisi relationem rationis, a. 2 (VI, 168).

Ratio veritatis principaliter est in intellectu, secundario in rebus, M. q. 17, a. 3 (VI, 170). — Una est v. divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur veræ, a. 5 (VI, 174). — Quo sensu sit una veritas æterna, et quo sensu omnium rerum et intellectuum et enuntiabilium veritas sit æterna, a. 6 (VI, 179). — De veritatis creatæ et mutabilitate et immutabilitate, a. 7 (VI, 183). — Omnis v. est a Deo, qui est prima veritas, a. 8 (VI, 186). — Omnia sunt vera veritate prima sicut exemplari primo, sed veritate creata sicut forma inhærente, *ibid.*; et q. 7, a. 4 et 5 (VI, 66, 68).

Verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio, M. q. 18, a. 4 (VI, 195). — Vide « falsitas ».

Veritas *vitæ*, *justitiæ*, *doctrinæ*, E. q. 20, a. 4, ad 6 (V, 193).

Verum vide « veritas », « falsitas ».

Simpliciter loquendo, nulla res est falsa, sed solum secundum quid, M. q. 18, a. 1 (VI, 189). — De sensibilibus propriis judicium sensus non errat, in communibus et per accidens sensibilibus aliquando fallitur, a. 2 (VI, 192). — In intellectu potest per accidens falsitas accidere, a. 3 (VI, 194). — Verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio, a. 4 (VI, 195) — Vide « falsitas ».

Virtus est habitus, E. q. 15, a. 1 (V, 121). — Subjectum virtutis, a. 2 (V, 124). — Duo genera virtutum : intellectuales et morales, a. 3 (V, 127). — V. consistit in medio, a. 4 (V, 131). — Quis sit nexus inter virtutes intellectuales et morales, a 5 (V, 133). — Perfectio virtutis non est a natura, sed a ratione, a. 6 (V, 135). — Virtutum partes integrales, subjectivæ, potentiales, q. 19, a. 3 (V, 170).

V. moralis. 1) In communi : definitur q. 16, a. 1 (V, 138), versatur tum circa passiones tum circa actiones, a. 2 (V, 140). — Distinguuntur diversæ secundum speciem, a. 3 (V, 141) ; modus, firmitas, rectitudo in omnibus virtutibus moralibus inveniuntur (V, 143). — Undecim virtutes morales enumerantur, a. 4 (V, 145). — Virtutes morales inter se connectuntur, a 5 (V, 147) ; non item intellectuales, a. 5, ad 2 (V, 149). — Non sunt simpliciter æquales, a. 6 (V, 150).

2) Virtutes cardinales. Ratio et numerus virtutum cardinalium, q. 17, a. 1 (V, 153). — Earum principalior est prudentia, a. 2 (V, 156). — Vide singulas s. v. « prudentia », « justitia », « fortitudo », « temperantia ».

3) Virtus heroica est statuenda, quam Philosophus divinam dicit, q. 23, a. un. (V, 211) ; non differt a virtute communiter dicta nisi secundum perfectiorem modum, *ibid.* ad 1. — Oppositum virtutis heroicæ est bestialitas, *ibid.* ad 2.

Visio, visus. Adæquatum objectum visus est lucidum simpliciter, P. q. 65, a. 1 (IV, 118). — Visio non fit extramittendo, sed recipiendo formam a re visibili impressam oculo, q. 66, a. un. (IV, 126). — Organum proximum et extrinsecum sunt oculi, primum et intrinsecum sunt nervi visuales, q. 67, a. un. (IV, 130). — Potentia visiva est perfectior aliis potentiis sensitivis externis, q. 68, a. 1 (IV, 133) ; et amatur præ ceteris, a. 2 (IV, 136) ; et facit magis scire, a. 3 (IV, 137).

Visio beatifica. Per visionem beatificam

beatus non format unum verbum vel unum conceptum repræsentantem divinam essentiam, q. 96, a. 1 (IV, 305). — Divina essentia non potest videri per speciem creatam, q. 60, a. 2, ad 4 (IV, 96).

Vita, vivere. Primum principium vitæ animalis est anima, P. q. 48, a. 1 (IV, 2). — Id quo anima vivit formaliter, non est aliqua forma, quæ sit pars essentiæ ejus, a. 2, ad 5 (IV, 5). — Videtur esse viventium proprium, quod operantur tamquam ex se ipsis mota, a. 3 (IV, 3). — Operationes competunt viventibus vel secundum esse materiale, vel secundum esse penitus immateriale, vel secundum esse medium, *ibid.* — Gradus viventium quatuor oportet distinguere : vegetativum, sensitivum, secundum locum motivum, intellectivum, *ibid.* ad 1 (IV, 8). — Appetitivum non constituit aliquem gradum viventium, *ibid.* — Anima non advenit viventi actu, quia non advenit materiæ vel corpori facto in actu per aliam formam, a. 5, ad 4 (IV, 11). — Quatuor sunt modi vivendi, quorum unus est per intellectum, secundus per sensum, tertius per motum et statum localem, quartus per motum augmenti et decrementi, a. 6 (IV, 12). — Primum principium vivendi est actus et forma corporum viventium, *ibid.* (IV, 13). — Recedente anima sicut non manet homo, ita nec anima aut vivum nisi æquivoce, a. 7 (IV, 14). — Vivere in animali dicitur tum ipsum esse viventis, tum operatio animæ, *ibid* ad 12 (IV, 17). — Cur animalia annulosa vivant decisa, a. 8, ad 8 (IV, 20).

In vivente non est alia forma substantialis præter animam, q. 50, a. 1 (IV, 24). — Partes corporis viventis non differunt specifice, a. 2 (IV, 27). — Partes corporis viventis quæ sint, a. 3 (IV, 28). — Augmentum et nutritio proprie [illegible] unt nisi in viventibus, q. 55, a. 1 ; q. 56, [illegible] *a* vide

Actus voluntatis producitur a voluntate et ab intellectu tamquam a duobus agentibus partialibus, q. 105, a. 1 (IV, 378). — Producitur terminus intrinsecus, et quidem realiter distinctus ab actu voluntatis, a. 2 et 3 (IV, 380, 381), qui non est objectum immediatum actus voluntatis, q. 106, a. 1 (IV, 382). — Actus voluntatis eliciti, E. q. 8, a. 1 (V, 46) ; imperati, q. 9, a. 1 (V, 60). — Moralitas actus tum ex objecto, tum ex fine, tum ex circumstantiis, q. 10, a. 1 (V, 64). — Actus possunt esse moraliter indifferentes secundum suam speciem, non tamen secundum individuum, a. 2 (V, 66). — Quomodo moralitas actus externi pendeat ex moralitate voluntatis, a. 4 (V, 70).

Objectum materiale voluntatis est finis, P. q. 107, a. 1 (IV, 384) ; formale est bonum sive verum sive apparens (IV, 385). — Objectum materiale voluntatis ut est potentia et ut est actus, a. 2 (IV, 386).

Modus tendendi in objectum. Necessitas coactionis repugnat voluntati, non vero neccessitas finis, q. 108, a. 1 (IV, 388). — Quænam a voluntate ex necessitate appetantur, a. 2 (IV, 389). — Quomodo feratur v. in finem et in ea quæ sunt ad finem, a. 3 (IV, 391).

Comparatur v. cum intellectu. Simpliciter intellectus est altior et nobilior, secundum quid v. invenitur interdum altior, q. 109, a. 1 (IV, 394).

Motio voluntatis. Quot animæ potentias moveat, a. 2 (IV, 396). — A quibus potentiis ipsa v. moveatur, E. q. 7, a. 1 (V. 41). — Ab extrinseco solus Deus potest voluntatem movere, a. 2 (V, 43).

Voluntarium et involuntarium definitur E. q. 6, a. 1 (V, 35). — Voluntarium minuitur tum ex ignorantia tum ex metu (V, 36, 37, 38).

Zelus est passio importans intentionem amoris, E. q. 11, a. 2 (V, 77) ; est effectus vel amoris vel tristitiæ, q. 12, a. 1 et 5 (V, 86, 97).

CORRIGENDA

[illegible] 13 supra : sensibus *lege* sensibi-

BOSTON COLLEGE
3 9031 025 83843 4

128287

DOES NOT CIRCULATE

128287

Alamanno, A. Cosmo
Author

Title
Summa Philosophiae

Vol.3. Section 5. Ethics

ALAMANNO

BOSTON COLLEGE LIBRARY
UNIVERSITY HEIGHTS
CHESTNUT HILL, MASS.

Books may be kept for two weeks and may be renewed for the same period, unless reserved.

Two cents a day is charged for each book kept overtime.

If you cannot find what you want, ask the Librarian who will be glad to help you.

The borrower is responsible for books drawn on his card and for all fines accruing on the same.